ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAM ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ (İSLARA)

İSLARA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI KONGRESİ (12 ŞUBAT 2022)

BİLDİRİLER KİTABI

Editörler:
Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK
Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

İSLARA
ULUSLARARASI
İSLAM ARAŞTIRMALARI KONGRESİ
(12 ŞUBAT 2022)

BİLDİRİLER KİTABI

Editörler:

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

ISBN:

978-605-7893-21-5

İSLARA Kitaplığı: 3

Ankara - 2022

ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAM ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ (İSLARA)

ÖNSÖZ

İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin (İSLARA) düzenlediği geniş katılımlı ilk kongredir. İSLARA "ilim, fikir, ahlâk, sanat ve edebiyat alanlarında İslam ilim ve kültür havzasının ortaya koymuş olduğu birikimi gün yüzüne çıkarmak; günümüz insanının zihin ve gönül dünyasını zengin kültürel mirasımız ve değerlerimizle buluşturmak; İslam coğrafyasının içinde bulunduğu problemlere çözüm önerileri getirebilmek" maksadıyla 2019 yılında faaliyete geçmiş genç bir kurum olmasına karşın misyonunu yerine getirmek için çalışmalarına hızlı ve yoğun bir şekilde başlamıştır.

"İslam dini, düşüncesi, felsefesi, eğitimi, tarihi, coğrafyası, bilimi, kültürü, sanatı, estetiği ve edebiyatı alanlarında orijinal ve nitelikli birçok bilimsel araştırmayı öncelikle kendi kültür havzamızdaki insanların daha sonra da bütün insanlığın idrakine sunmayı" arzulayarak çıktığımız bu yolda, gerek İslami İlimler Fakültemizden gerekse Rektörlüğümüzden aldığımız desteklerle, nitelikli çalışmaların yer aldığı kongremizin başarılı ve verimli bir toplantıya ev sahipliği yaptığına inanıyoruz.

12 Şubat 2022 tarihinde gerçekleştirilen kongre, düzenleme kurulu başkanı Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ; İSLARA Müdürü Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA; Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hasan AYIK ile Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Yusuf TEKİN'in açılış konuşmaları ve bunları müteakiben Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN'ın verdiği "İslam Dünyasında İlmin Dünü, Bugünü ve Geleceği" başlıklı açılış konferansıyla başlamıştır. İslam dünyasının yakın geçmişi ve bugününe dair önemli tespitlerin yapıldığı ve mühim fikirlerin ortaya konulduğu bu açılış oturumunu takip eden 15 oturumda, bilim insanları tarafından İslam esasları, bilim, kültür, sanat ve tarihine dair nitelikli tebliğler sunulmuştur.

Dünyayı etkisi altına alan pandemi şartları sebebiyle çevrimiçi olarak düzenlenen kongrede 16'sı yabancı olmak üzere pek çok farklı üniversiteden 73 bilim insanı tebliğlerini sunmuştur. Kongrede sunulan tebliğlerin kitap hâline getirilmesi, söz konusu tespit, fikir ve tahlillerin daha geniş kitlelere ulaşabilmesi için elzemdir. Bu sebeple kongrede sunulduktan sonra tam metni tarafımıza iletilen tebliğler bir araya getirilerek bu kitap ortaya çıkmıştır.

Kongrede olduğu gibi kitapta da bildiriler bilim/anabilim dallarına göre sınıflandırılmıştır. Bildiriler kitaba, tebliğlerin sunum sırasına göre alınmış, yalnızca Felsefe ve Din Bilimleri oturumları birleştirilmiştir. 52 tam metin ve 21 bildiri özeti olmak üzere kitapta toplam 73 akademik çalışma yer almaktadır. Bunların yanında Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN'ın açılış konferansına temel teşkil eden düşüncelerini sunduğu bildirisi, açılış bildirisi olarak kitapta yerini almıştır.

Kongrede sunulmasına karşın tam metni tarafımıza ulaşmayan/ulaştırılmayan ancak özeti gönderilen tebliğler ise ilgililerin fikir sahibi olabilmesi adına, bu kitabın sonunda Özet Bildiriler başlığı altında yer almaktadır.

Bu vesileyle kongremize katılarak İslam ilim, kültür, sanat, edebiyat ve tarihimizle alakalı önemli fikir, tespit ve tahlillerini paylaşan bilim insanlarına bir kez daha teşekkür ediyor; burada yer alan çalışmaların insanlık için faydalı ve hayırlı olmasını diliyoruz.

Editörler

Ankara, 2022

İÇİNDEKİLER

TASAVVUF

KELAM VE
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ

TEFSİR

İSLAM HUKUKU

HADİS

ARAP DİLİ
VE BELAGATI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

ÖZET BİLDİRİLER

KONGRE KURULLARI

1. DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	(Başkan)
Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK	(Üye)
Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA	(Üye)
Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK	(Üye)
Doç. Dr. Tuncay AKGÜN	(Üye)
Arş. Gör. Abdülvahit ÖZ	(Üye)
Arş. Gör. Fatma Zehra AYDIN	(Üye)
Arş. Gör. Merve ÇINAR ALTIN	(Üye)
Arş. Gör. Mevlüt Sami ERGÜL	(Üye)
Arş. Gör. Muhammed Asım ÖZMEN	(Üye)
Arş. Gör. Muhammed AŞANTOĞRUL	(Üye)
Arş. Gör. Ümit DÖNGEL	(Üye)
Arş. Gör. Münire Gözde AYGIN	(Üye)

2. BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ahmet TANYILDIZ	(Dicle Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ayşe YILDIZ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Bekir TATLI	(Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi / KIRGIZİSTAN)
Prof. Dr. Dosay KENCETAY	(Ahmet Yesevi Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Fatih SAKALLI	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan AYIK	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	(İnönü Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Kâmil COŞKUN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ	(Universität Osnabrück/GERMANY)
Prof. Dr. Muhammed Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Muhammed MUNİR	(International İslamic University/PAKİSTAN)
Prof. Dr. Osman DEMİR	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Yusuf SIDDIQI	(Qatar University/QATAR)
Prof. Dr. Yusuf TEKİN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Abdilaziz KALBERDİEV	(Osh Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN)
Doç. Dr. Abdülkadir DAĞLAR	(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Bakıt MURZABRAİMOV	(Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi / KIRGIZİSTAN)
Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK	(Trabzon Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Fatih KOYUNCU	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	(İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Kemal GÖZ	(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mahmut DEMİR	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mehdin ÇİFTÇİ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mehmet Mansur GÖKCAN	(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Muhammed Ali YILDIZ	(Bartın Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Niyazali ARİPOV	(Osh Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN)
Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Oğuzhan ŞAHİN	(İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Osman MUTLUEL	(Pamukkale Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ömer KORKMAZ	(Çukurova Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ	(Manisa Celal Bayar Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Sagıp ATLI	(Manisa Celal Bayar Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Timur KOZUKULOV	(Osh Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN)
Doç. Dr. Tuncay AKGÜN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV	(Osh Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN)
Dr. Abuzer KALYON	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Adem BÖLÜKBAŞI	(Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi)
Dr. Aydın KUDAT	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Fatih ÇİNAR	(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Fikri GÜNEY	(Gümüşhane Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Haydar GÜNGÖR	(Sinop Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Mehmet YILDIZ	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Miyase YAVUZ ALTINTAŞ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Muhammed Yasir GÖZ	(International University of Sarajevo / BOSNA-HERSE
Dr. Shovosil ZİYODOV	(İmam Buhari Uluslararası Araştırma Merkezi /ÖZBEKİSTAN)
Dr. Shoyazim MİNOVAROV	(İslam Uygarlık Merkezi Müdürü/ÖZBEKİSTAN)
Dr. Shukrullo UMAROV	(İmam Tirmizî Uluslararası Araştırma Merkezi /ÖZBEKİSTAN)
Dr. Sumkar MASİRALİYEV	(Osh Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN)
Dr. Usmonxon ALİMOV	(Diyanet İşleri Başkanlığı/ÖZBEKİSTAN)
Dr. Yunus YAZICI	(Ordu Üniversitesi/TÜRKİYE)

KATILIMCILAR

Prof. Dr. Arzu HACIYEVA	(Milli Bilimler Akademisi/AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR	(Kastamonu Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Abdülkadir DAĞLAR	(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Davut ŞAHİN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Erhan ÇAPRAZ	(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Fatih İBİŞ	(Pamukkale Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ	(Kırıkkale Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Hüseyin OKUR	(Kocaeli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. İsmail YILDIRIM	(Kayseri Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mustafa HAYTA	(Çukurova Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Süleyman KAYA	(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Şaban KARASAKAL	(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Abdulkadir TANIŞ	(Hitit Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Abdulvehap ERİN	(Batman Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Abdurrahman AYDIN	(Milli Eğitim Bakanlığı/TÜRKİYE)
Dr. Burhaneddin KIYICI	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Bünyamin AYDIN	(Kastamonu Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Emine ERDOĞAN MARSAK	(Fırat Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Enes ŞAHİN	(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Fatma HAZAR	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER	(Dicle Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Hasan KAYAPINAR	(Çukurova Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Hatice KOÇ KANCA	(Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Haydar GÜNGÖR	(SİNOP Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. İbrahim YILDIZ	(Muş Alparslan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Kenan KARAGÖZ	(Düzce Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Kübra ZÜMRÜT ORHAN	(Erciyes Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Mehmet Furkan ÖREN	(Vala Gedik Özel Eğitim Meslek Okulu/TÜRKİYE)

Dr. Merve SAÇLI	(Mersin Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Mohamadou Aboubacar Maiga	(Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Mohammad Ajmal Hanif	(İnönü Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Mohanad Yousuf Alalam	(Yalova Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Musa Osman KARATOSUN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Mustafa YILDIZ	(Şırnak Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Nazan YEŞİLKAYA	(Şırnak Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Ömer Faruk KIRMIT	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Ömer TAY	(Bingöl Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Sedat TUNA	(Ordu Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Selin ŞAHİN	(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Servet DEMİRBAŞ	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Suat KOCA	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Sümeyra NALBANT	(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Şahin YEŞİLYURT	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Uğur TATLISUMAK	(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Yakup PEKDOĞRU	(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Yunus YAZICI	(Ordu Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Zafer AKYÜZ	(Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Zeynep ARKAN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Öğr. Gör. Berna SEVİNÇ	(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/TÜRKİYE)
Öğr. Gör. Dr. Hatice ALSAÇ	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Arş. Gör. Mevlüt Sami ERGÜL	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Arş. Gör. Mevlüt UĞURLU	(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Arş. Gör. Münire Gözde AYGIN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Arş. Gör. Nesim ASLANTATAR	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Azhar Afif Abu Abdurrasyid	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/TÜRKİYE)
Aisha Abdulazim	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doaa Miqdad	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/TÜRKİYE)
Ekbal Taleb	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/TÜRKİYE)
Farida TAGIYEVA	(Ulusal Bilimler Akademisi/AZERBAYCAN)
Hafeez Syed	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/TÜRKİYE)
Hamid Fahmi Jamaluddin	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/TÜRKİYE)
Jannatul Ferdaus	(Marmara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Semra KIZILARSLAN	(Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Sumaya Mohamed Issa Bare	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/TÜRKİYE)
Sümeyye ALTUN	

Uzman Sinan DOĞAN	(Millî Eğitim Bakanlığı/TÜRKİYE)
Yahya Abu Rached	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/TÜRKİYE)
Zeynep EKŞİCİ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Zinab Alzendani	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/TÜRKİYE)

KONGRE PROGRAMI

AÇILIŞ OTURUMU
(9:30-10:15)

https://youtu.be/_x2aZGb-UWE

YouTube

Açılış Konuşmaları

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Kongre Düzenleme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (İSLARA) Müdürü

Prof. Dr. Hasan AYIK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı

Prof. Dr. Yusuf TEKİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

Açılış Konferansı

İslam Dünyasında İlmin Dünü, Bugünü ve Geleceği

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü

1. OTURUM (10:30-12:00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR

https://youtu.be/bN3F7Ro9GY0

YouTube

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Kenan KARAGÖZ

Hz. Muhammed'in Hicaz Stratejisi

Dr. Öğr. Üyesi Uğur TATLISUMAK

Yaşamı ve Evreni Tek Düzeyde Algılama Sorununun İslâm Biliminde ve İslâm Dünyasında Yol Açtığı Entelektüel Atâlet

Öğr. Gör. Berna SEVİNÇ

Milas Seccade Halılarında Mihrap ve Desen Özelliklerinin İncelenmesi

Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR

İslâm Medeniyeti Tarihi Açısından 'Demir' Madeni Üzerine Bir Değerlendirme

2. OTURUM (12:30-14:00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Abdülkadir DAĞLAR

https://youtu.be/4ColT_NdkeI

YouTube

Konuşmacılar:

Doç Dr. İsmail YILDIRIM

Tarihî İki Belgeden Hareketle Gayrimüslimlerin Mescid-i Aksâ'dan Men Edilmesi ve Manzum Mescid-i Aksâ Methiyesi

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Yunus Emre'nin Çıkdum Erik Dalına Matla'ıyla Başlayan Şiirine Yazılan İki Şerhin Mukayesesi

Doç. Dr. Erhan ÇAPRAZ

Hakîkatın Hikâyesi, Hikâyenin Hakîkatı: Bir Hakikat Alanı Olarak Türk Halk Hikâyeleri

Doç. Dr. Abdülkadir DAĞLAR

Edebî Töre Çatısı Altında: Töreli Türk Edebiyâtı

3. OTURUM (14:30-16:00)

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Hatice KOÇ KANCA

https://youtu.be/Xc47w5aTNI8

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk KIRMIT

20. Milli Eğitim Şûrası'nda Okul Öncesi Öğretim Programında Din, Ahlak ve Değerler Eğitimi Yer Almalıdır Tavsiye Kararının Medyadaki Yansımaları

Sumaya Mohamed Issa Bare

أنموذجا -دراسة ميدانية- Revert&Returners دور المراكز الإسلامية
في بريطانيا في تعليم القرآن الكريم خلال وباء كوفيد-19: مركز

Jannatul Ferdaus

Bangladeş'in Çağdaş Medrese Temelli Eğitim Politikalarına İngilizlerin Sömürgesi Öncesi Medrese Eğitim Sistemlerinin Yansımaları

Ekbal Taleb

الذكاء الروحي عند ابن القيم

Zinab Alzendani

ثقافة "الصورة", تأثير الانستقرام على تقدير الذات

Dr. Öğr. Üyesi Hatice KOÇ KANCA

İmkan ve Sınırlılıkları İle Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimleri -İslami Perspektif Eksikliği-

4. OTURUM (10:30-12:00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

https://youtu.be/0UyhUA4HhZw

YouTube

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Yakup PEKDOĞRU

Eşrefoğlu Rûmî'nin Düşüncesinde Mürşid'in Konumu

Dr. Öğr. Üyesi Abdulvehap ERİN

Gazzâlî'nin İhyâ'sındaki Ahlâka Dair Bazı Görüşleri İle Said Nursi'nin İlgili Konulardaki Görüşlerinin Bir Mukayesesi

Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Ajmal Hanif

Selefî Bakış Açısıyla Tarikatlar Tasavvufu: el-Hilâlî Örneği

Arş. Gör. Mevlüt Sami ERGÜL

Erken Dönem Sûfîlerinde Namazın Anlamı

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Hadislerin Sübûtuna Dair Yaklaşımlarda Metodoloji Farkının Etkisi: Hanefî Fukaha ve Mutasavvıfların Hadis Anlayışları Bağlamında Bir Değerlendirme

5. OTURUM (12:30-14:00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

https://youtu.be/IOS8mxzA36E

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Kübra ZÜMRÜT ORHAN

Simnânî'nin (ö. 736/1336) el-Urve'sinde Farklı İtikādî Görüşlere Bakışı

Arş. Gör. Dr. Ömer TAY

Hind Alt Kıtasında Sûfîlerin Sosyo-Kültürel Açıdan İslâm'a Olan Hizmetleri (Çiştiyye Tarikatı Örneği)

Sümeyye ALTUN

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mecmûatu'l-Meânî İsimli Eserinin Türkçe Kısımları

Yahya Abu Rached

تعامل المسلمين مع مقامات الصالحين مقام الصحابي أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه نموذ جًا دراسة ميدانية

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Yunus Emre'nin Metafizik Aşka Dair Tasavvufî ve Felsefî Referanslarına Dair Bir Değerlendirme

6. OTURUM (14:30-16:00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Fatih İBİŞ

https://youtu.be/7qQoZVpNO24

YouTube

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER

Ahmedî Kimliğin İnşâ Sürecinde "Camia Ahmadiyya"

Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI

'Kitabu Cevahiru'l-Bevahir' Adlı Manzum Akaid Metninin İncelenmesi

Arş. Gör. Münire Gözde AYGIN

Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefî Düşüncenin Değişimi: Yasir Kadı Örneği

Doç. Dr. Fatih İBİŞ

Şerhu'l-Mevâkıf Üzerinden Çağdaş Kelamcıya Bir Soru: Bir Kelamcı Neyi Bilir/Bilmelidir?

7. OTURUM (10:30-12:00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Arzu HACIYEVA

https://youtu.be/N7Mu4rQwwGE

YouTube

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Nazan YEŞİLKAYA

Gezegeni Paylaşma: Anti-antroposentrik Etiğe Doğru

Zeynep EKŞİCİ

Felsefi Bir Problem Olarak İnsanın Varlığa Gelişi, Neliği, Doğası ve Nitelikleri: Gazzâlî Örneği

Uzman Sinan DOĞAN

Batı'nın Sosyal Bilimlerde Evrensellik Kimliği ve Etkileri

Prof. Dr. Arzu HACIYEVA

Kemâlüddevle Mektupları'nda Şeyhîliğin Felsefi Eleştirisi ve Yorumu

8. OTURUM (12:30-14:00)

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Musa Osman KARATOSUN

https://youtu.be/owk8M0HRo-M

YouTube

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir TANIŞ

Tanrı'nın İradesi, Yaratma ve Değişmezlik

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Taş Paradoksu Teması Özelinde Gazali'ye göre "İlahi Kudret"

Arş. Gör. Nesim ASLANTATAR

Pragmatik İnertia ve Denk İhtilafının İmkanı

Semra KIZILARSLAN

Sühreverdi ve Leibniz'de Nur/Monad Anlayışlarının Mukayesesi

Dr. Öğr. Üyesi Musa Osman KARATOSUN

Türkçe Kitâb-ı Mukaddes Tefsirleri Üzerine Bir Değerlendirme

9. OTURUM (14:30-16:00)

Oturum Başkanı: Dr. Mehmet Furkan ÖREN

https://youtu.be/TnmXLcmRpuI

YouTube

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Mohanad Yousuf Alalam

دولة السياسة عند ابن خلدون

Arş. Gör. Mevlüt UĞURLU

Din Hizmetlerinde Merkeziyetçiliğin Toplumun Dini Katılımdaki Birlikteliğine Katkısı: Camiler Örneği

Arş. Gör. Dr. Selin ŞAHİN

Sosyal Psikoloji ve Din: Diyanet Aylık Dergi'de Toplumsal Meselelerin Psikolojisi

Dr. Mehmet Furkan ÖREN

Sekülerleşme ve Kişisel Gelişim: Kişisel Gelişim Üzerine Bir Analiz Denemesi

10. OTURUM (10:30-12:00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Davut ŞAHİN

https://youtu.be/8DOaUar7jbU

YouTube

Konuşmacılar:

Dr. Abdurrahman AYDIN

Kur'ân'da Kuş Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme

Arş. Gör. Dr. Enes ŞAHİN

Atlar ve Tanklar: Modern Dönem Türk Düşüncesinde Siyasal Bir Unsur Olarak Teknikçi Zihniyet Çerçevesinde Bir Ayetin Tefsiri

Hamid Fahmi Jamaluddin

عبد الله الصديق الغمارى ومنهجه في بدع التفاسير

Azhar Afif Abu Abdurrasyid

مجالات النفع والضر في القرآن الكريم

Doç. Dr. Davut ŞAHİN

el-Vücûh ve'n-Nezâir Eserleri ve Tefsire Yansımaları -Mukâtil b Süleyman ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî Örneği

11. OTURUM (12:30-14:00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Süleyman KAYA

https://youtu.be/HbbUrp35gOg

YouTube

Konuşmacılar:

Doç. Dr. Şaban KARASAKAL

Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye Göre Ev İdaresi

Dr. Öğr. Üyesi Merve SAÇLI

Nahl Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Dünyevî Bir Nimet Olarak Estetik

Arş. Gör. Dr. Sümeyra NALBANT

Modern Dönem Şiî Tefsir Çalışmalar

Arş. Gör. Dr. Mustafa YILDIZ

Kur'an'da Vahiylerin Ortak Kodu Olarak Besmele

Doç. Dr. Süleyman KAYA

Erken Dönemde Tefsir Kaynaklarının/Kitaplarının Rivayeti Meselesi

12. OTURUM (14:30-16:00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mustafa HAYTA

https://youtu.be/47NvsWY_n7g

YouTube

Konuşmacılar:

Doç. Dr. Hüseyin OKUR

İbn Cübeyr'in Gözüyle XII. Asırda Orta Doğu'da Dini Hayat

Dr. Öğr. Üyesi Şahin YEŞİLYURT

İslamiyet, Haram Mallar ve Vergilendirme: Osmanlı Vergi Sisteminden Yansımalar

Arş. Gör. Dr. Hasan KAYAPINAR

Bahreyn Medenî Kanunu Özelinde Evlenme Yaşı ve Velayeti Teorilerinin İslam Hukuku Açısından İncelenmesi

Arş. Gör. Dr. Fatma HAZAR

Ahmed b. Muğîs et-Tuleytulî'nin el-Mukni' fî İlmi'ş-Şurût İsimli Eseri Bağlamında Toplum-Fetva İlişkisi

Öğr. Gör. Dr. Hatice ALSAÇ

Venşerîsî Örneğinde Sosyal Olgu Fetvâ İlişkisi

Doç. Dr. Mustafa HAYTA

Zeydîlik ve Selefîlik Arasında Bir Mutlak Müctehid Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436)

13. OTURUM (10:30-12:00)

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Suat KOCA

https://youtu.be/7LUPsU5jG1Q

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Emine ERDOĞAN MARSAK

Dijital Ortamda Hadis ve Karşılaşılan Sorunlar

Dr. Öğr. Üyesi Haydar GÜNGÖR

Hadis Usulünde Yer Alan Tedlis Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme

Dr. Öğr. Üyesi Yunus YAZICI

Nebevî Terbiyede Anolojik Üslup

Hafeez Syed

يونبول ومنهجه في موسوعته، وتقييم ادعاءاته حول الأعمش فيها

(The Encyclopedia of Canonical Hadith)

Farida TAGIYEVA

Hadislerle Aile ve Aile Felsefesi

Dr. Öğr. Üyesi Suat KOCA

Hadislerde Söylem Motifleri ve Anlatım Teknikleri: Hendek Savaşına Hazırlık Esnasında Vârid Olan Rivayetler Çerçevesinde Bir Çözümleme

14. OTURUM (12:30-14:00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

https://youtu.be/acjH2VuOfGE

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Mohamadou Aboubacar Maiga

حركة التأليف في مجال اللغة العربية في مملكة سنغاي خلال القرنين الخامس عشر و السادس عشر الميلاديين

Dr. Öğr. Üyesi Sedat TUNA

Bedî' İlminde Bir İfâde Biçimi: Tecâhülü'l-Ârif

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ARKAN

Çeviribilim Tarihinde Toledo (Tuleytula) Çeviri Okulu ve Çevirmenlerinin Yeri

Dr. Öğr. Üyesi Zafer AKYÜZ

Bir Arapça Öğretim Kurumu Olarak II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Islahı Çalışmaları ve Bu Konuda Ahmed Hamdi Akseki'nin Görüşleri

Öğr. Gör. Dr. Servet DEMİRBAŞ

Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-akli's-selîm Tefsirinde Mantık Yorumları

Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

Abdulkahir Cürcâni'ye Göre Nahiv Meani İlişkisi

15. OTURUM (14:30-16:00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

https://youtu.be/n7_BaaUXcDU

Konuşmacılar:

Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin AYDIN

Sarfî Niyâbet Kavramı Bağlamında Bağlamsal Unsurların Gramatik Çözümleme Üzerindeki Belirleyiciliği

Doaa Miqdad

مادة التاريخ للمرحلة الإعدادية بالمنهاج الفلسطيني - دراسة ميدانية

Aisha Abdulazim

ارتباط المسلمين بالقدس : دراسة ميدانية

Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

İslam Düşüncesinde Aristo Mantığına İlişkin Dilbilimsel Manipülasyonlar -Kıyas ve Had Teorileri Bağlamında Bir Değerlendirme-

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Düzenleme Kurulu Başkanı

Sayın Rektörüm,

Sayın Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörüm,

Sayın Dekanım,

Seçkin Bilim İnsanları ve Kıymetli Misafirler,

İlk kez ev sahipliği yaptığımız 2022 İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi'ne hepiniz hoş geldiniz. Kongremize katılımlarınız bizim için bir onurdur. Sözlerimin başında, Kongremizin ülkemiz ve tüm İslam âlemi için hayırlara vesile olmasını Rabbimden niyaz ederim. Umarım az sonra başlayacak olan oturumlarımızdaki ilmî ve bilimsel ziyafet, hepimiz için keyifli olur. Bu ilk Kongremizi maalesef dünyayı tehdit eden COVİD-19 salgını nedeniyle çevrimiçi yapmak zorunda kaldık. Bu bağlamda salgın nedeniyle hayatını kaybeden meslektaşlarımıza Yüce Allah'tan rahmet, sağlığını kaybedenlere de şifa diliyorum.

Kıymetli Hazirûn,

Bugün İslam dünyasında ilmî bir tıkanmışlık söz konusudur. Kanaatimce bunun en büyük nedeni, ilmî çalışmalarda hâsılı tahsilden bir diğer ifadeyle malumu ilamdan öteye geçmeyen araştırmaların yapılmasıdır. Artık İslam diniyle ilgili eğitiminden felsefesine, coğrafyasından tarihine, edebiyatından sanatına, dilinden kültürüne kadar bütün alanlarda ilmî araştırma tempomuzu hızlandırıp, bilinenden bilinmeyeni ortaya koyan orijinal ve nitelikli çalışmaların ortaya konulması gerekmektedir.

İşte böylesi çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamanın gerekliliğini, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi müdürümüzle bir sohbette konuşurken kongre düzenlemenin yararlı olacağı kanaati bizde hâsıl oldu. Yapılan imali fikirler sonucunda, İslami araştırmaların bütün alanlarını kapsayan, geniş bir kitleye hitap eden, konu sınırlandırması olmayan, kalıcı ve kaliteli bir kongre düzenlemeye karar verdik.

Bu kararın akabinde kongremiz, Rektörlüğümüz, İslami İlimler Fakültesi Dekanlığımız ve İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezimiz ile birlikte planlanarak huzurlarınıza getirilmiş oldu. Kongremizde; toplam 15 oturumda, yaklaşık 13 alanda birbirinden kıymetli ve seçkin 75 tebliğ sunulacaktır. Bu bildirilerin katılımcılara hem akademik hem de sosyal açıdan katkıda bulunacağını ümit ediyorum. Bütün tebliğcilere sunumlarında başarılar diliyorum.

Sözlerimi fazla uzatmadan burada noktalamak istiyorum. Bugünün gerçekleşmesine vesile olan Sayın Rektörümüze, Sayın Dekanımıza ve kıymetli katkılarından dolayı Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN hocamıza, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA hocamıza, değerli katılımcılara ve kongremizin icrasında görev alan herkese en kalbi şükranlarımı sunuyorum.

Saygılarımla.

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü

Sayın rektörüm, sevgili hocalarım ve kıymetli katılımcılar! Hepinizi hürmet ve muhabbetle selamlıyorum. Üniversitemiz İslami İlimler Fakültemizin destekleri ile İslam Araştırmaları Merkezimiz İSLARA'nın koordine ettiği kongremize hoş geldiniz!

İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezimiz, 27 Şubat 2014 tarihli Resmî Gazete'de ilan edilerek Gazi Üniversitesi bünyesinde kurulmuştur. Ne var ki Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi'ne geçene kadar herhangi bir görevlendirme yapılmamıştır. 5 Kasım 2019 tarihinde Prof. Dr. Mehmet Kâmil COŞKUN'un Müdür olarak atanmasıyla birlikte aktif olarak çalışmalarına başlamış, 7 Ekim 2020 tarihinde ise bu görev tarafımıza tevdi edilmiştir.

Merkezimiz ilim, fikir, ahlâk, sanat ve edebiyat alanlarında İslam ilim ve kültür havzasının ortaya koymuş olduğu birikimi gün yüzüne çıkarmaya; günümüz insanının zihin ve gönül dünyasını zengin kültürel mirasımız ve değerlerimizle buluşturmaya, Merkezimizin faaliyet alanı bakımından doğal muhatabı olan İlahiyat/İslami İlimler öğrenci ve öğretim elemanlarını akademik ve ilmi açıdan desteklemeye; dinle temas halindeki kitlelerin dini eğilim ve tutumlarını ölçme, değerlendirme ve geliştirmeye yönelik çalışmalar yürütmek amacıyla 27 Şubat 2020 tarihinde gerçekleştirilen Açılış Programı ile ilk faaliyetini gerçekleştirmiştir.

Faaliyetlere başlamasından bugüne geçen iki yıllık süre içerisinde çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda İslami İlimler Fakültemiz öğrencilerinin Arapça dil düzeylerini geliştirmek gayesiyle çeşitli kurslar düzenlenmiştir. Arap Dili, Tefsir, Hadis ve Kelam, Mantık gibi bilim dallarında belirlenen klasik metinler bir öğretim üyesinin rehberliğinde öğrencilerle birlikte okunmaya devam etmektedir. İkinci olarak T.C. Cumhurbaşkanlığı CBİKO 2021 Staj Seferberliği Projesi kapsamında Merkezimizde istihdam edilen Stajyer Araştırmacılara yönelik akademik araştırma teknikleri ve yazım becerilerini geliştirmelerine yönelik seminerler düzenlenmiştir.

Öte yandan muhtelif alanlarda uzman akademisyenlerin konuşmacı olarak katıldığı konferanslar ve Ramazan söyleşileri düzenlenmeye devam etmektedir. Bunların yanında Merkezin faaliyetleri içerisinde belki de en önemlisi bilimsel toplantılardır. Son bir yıl içerisinde üç sempozyum düzenlenmiştir. Bunlardan ilki Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'dur. Dört oturumda 20 bildiri sunulmuştur. Bildiriler kitaplaştırılarak Üniversitemiz yayınları arasında elektronik kitap olarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Daha sonra lisans öğrencilerinin bildirileriyle katıldığı iki adet sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyumlarda Anadolu'nun Mânevî Mimarları'nın konu edilmesi hedeflenmiştir. Söz konusu sempozyumlardan ilki Hacı Bayram Veli, ikincisi ise Hacı Bektaş Veli hakkında olmuştur. Hacı Bayram Veli Sempozyumunda 12, Hacı Bektaş Veli Sempozyumunda ise 20 bildiri sunulmuştur. Bu sempozyumlarda bir taraftan Türk İslam kültür ve medeniyetine yön veren şahsiyetlerin tanıtılması ve anılması sağlanırken diğer taraftan da öğrencilerimizin bir sempozyumda sunum yapma tecrübesi yaşamalarına imkân sağlanmıştır. Bunlardan Hacı Bayram Veli sempozyumunda sunulan bildiriler yayınlanmıştır.

Şimdi ise uluslararası katılımlı İslam Araştırmaları kongresinde bir araya gelinmiştir. Bu kongrede, Araştırma Merkezimizin kuruluş gayesine uygun olarak İslam Araştırmalarına dair çalışmaların tamamını kongre kapsamına dâhil edilmiştir. Kongrede 43 ayrı üniversiteden 74 katılımcı bildiri sunacaktır. Bundan sonra da sayın rektörümüzün desteğiyle bilimsel toplantılar düzenlemeye devam etmeyi temenni ediyoruz. Kongreye katılan ve katkı sunan tüm hocalarımıza şimdiden teşekkür ediyorum. Kongremizin hayırlara vesile olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ediyorum.

Prof. Dr. Hasan AYIK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dekanı

Değerli Rektörlerim, Öğretim Üyesi arkadaşlarım, kongremizde sunum yapacak olan çok değerli arkadaşlar ve değerli dinleyenler hepiniz en derin muhabbetlerimle selamlıyorum.

Özellikle bu kongreyi düzenleyen ekibe ve ekibin başında bulunan İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi müdürü, Doç. Dr. Mahmut Esat Erkaya ve Temel İslam Bilimleri bölüm başkanımız, Doç. Dr. Hüseyin Akyüz hocalarımıza teşekkür ediyorum.

Bilindiği gibi, ilim insanlığın ortak mirasıdır. Bu mirası her dönem bir toplum ya da toplumlar yüklenerek ileriye doğru taşımıştır. İslam toplumu olarak bizler de, yaklaşık 8. Yüzyıldan 13. Yüzyıla kadar, ilim mirasını yüklenerek belli bir aşamaya kadar taşıdık. Kabul etmek gerekir ki, bugün bu miras, farklı topluların elindedir.

Peygamberimiz, “İlim Müslümanın yitik malıdır; onu gördüğü yerde almalıdır” diye buyurduğu gibi, “İlim Çin’de dahi olsa, onu alınız” demiş, bunun gereği olarak Müslümanlar ilmin peşine düşmüş, dünyanın en uzak yerlerinde bile olsa onu almışlardır. Örneğin Abbasi halifesi Me’mun, Bizans’la yaptığı savaşlarda elde ettiği esirleri kütüphaneler alarak serbest bırakmıştır. Bunun yanında Harezmi ve Biruni gibi Müslüman ilim adamları, matematik ve astronomi gibi ilimleri Hint kıtasından almış, içselleştirmiş ve İslam kültürünün rengine büründürerek toplumlarına mal etmişlerdir. Kindi, Farabi ve İbn-i Sina ilmi, felsefi ilimleri Kadim Yunan’dan almışlar, onu anlayıp yorumlayarak İslam kültürüne mal etmişlerdir.

Gazali, ilim kavramına ahlaki içerik katmış, İhya adlı eserinin ilim bahsinde en şerefli ilmin, İslam ahlakının temelini oluşturduğu için marifetullah ilmi olduğunu söylemiştir. Bu anlamda ilimleri, insan karakterini oluşturabilme gücüne göre tasnif etmiş ve ahlakı oluşturma niteliğinden dolayı din bilimlerini marifetullah ilminden sonraya koymuştur.

İlimlerin sınıflaması hangi şekilde olursa olsun ilimler ve âlimler, bilgilerinin öneminden dolayı üstün tutulmuş, Kur’an’da Allah’ı bilme ve tanıma konusunda derinleşebilenlerin ancak âlimler olabileceği söylenmiştir. Bu anlamda İslam düşüncesinde ilimler arasında bir ayrın yapılmamış, her ilmin nihayetinde insanın kendini, yaşadığı toplumu, içerisinde konumlandığı evreni anlamayı sağlayacağını; bunun sonucunda Allah’ın varlığını derin bir şekilde içlerinde hissedecek olanları ancak âlimler olabileceği düşüncesi kabul etmiştir.

Bu duygu ve düşüncelerle, kongremizin hayırlara vesile olmasını diliyor, herkese saygı ve hürmetlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Yusuf TEKİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

Herkese hayırlı sabahlar diliyorum.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü değerli dostum Sayın Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN, Üniversitemizde bu programı organize eden değerli mesai arkadaşlarımız, Üniversitemiz dışından kongreye katılan değerli akademisyenler! İslam dünyasının içinde bulunduğu çıkmazdan bir an önce kurtulması için bir kilometre taşı olması temennisiyle kongremizin hayırlı olmasını diliyorum. Bu kongrenin biraz önce Prof. Dr. Hasan AYIK hocamın çerçevesini çizdiği sürece katkısı olmasını umuyorum.

Bu duygularla önemli bir konuya temas etmek istiyorum. Maalesef İslam araştırmaları veya İslam düşüncesiyle ilgili, Türkiye Cumhuriyeti olarak bizim emeklerimiz İslam dünyasında kayda değer bir karşılık görmüyor. Yıllar önce İslam dünyasında Ezher Üniversitesi gibi İslam araştırmalarıyla ilgili bilimsel mekanizmaları, bilimsel ortamları ziyaret ettiğimizde, Türkiye veya Türk geleneğinin bu sürece katkısıyla ilgili olarak literatürde ciddi bir birikim olmadığını, değerlendirme dışı tutulduğunu müşahede ettik. Mısır'da bir Üniversitenin sergisinde karşılaştığımız trajik bir örnek bizi oldukça üzmüştü. İslam düşünce tarihiyle ilgili kitapların sergilendiği alanlarda Türk İslam geleneğinden eserlerin neredeyse hiç olmadığına şahit oldum. Bu kanımca çok önemli bir eksikliktir. Başta Türkiye olmak üzere, İslam düşüncesine katkı sağlayan Araplar dışındaki diğer ülkelerin de bu konudaki katkıları literatürde daha güçlü bir biçimde yer almalıdır. Özellikle 2000'li yıllarından başından itibaren İslam dünyasında yaşananlar bunu zorunlu kılmaktadır. Sanki İslam araştırmalarıyla ilgili konularda söz sahibi olmak için Arap dünyasından olmak gibi bir yanılgı var. Bu tür çalışmalarla bu tür yanılgıları aşacağımızı düşünüyorum.

Bugün İslam araştırmalarıyla ilgili iki tür zorlukla karşı karşıyayız. Arap Baharı sonrasında Ortadoğu'da yaşananların Suriye, Irak ve Mısır gibi İslam ülkelerini olumsuz yönde etkilemesi sonucu bu ülkelerdeki Arap orijinli Müslüman alimlerin katkılarıyla oluşan memba kurudu. Bu durum İslam araştırmalarında çeşitli güçlüklerle karşılaşmamıza yol açtı. Ben bu tür sempozyum ve kongrelerin İslam araştırmaları ile İslam düşüncesiyle ilgili konularda bu boşluğu doldurabilecek adımlara vesile olacağına inanıyor, gerek İslami İlimler Fakültemizdeki bu tür çalışmaların gerekse genel olarak Türkiye'de yapılan çalışmaların mutlaka desteklenmesi gerektiğini düşünüyorum. İkinci olarak da Türkiye'de Sosyal Bilimler alanındaki ciddi eksiklik ve bu eksikliğin dikkate alınmaması birtakım zorluklarla karşı karşıya kalmamıza sebep oluyor. Hem şu anda aramızda bulunan Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nin hem de yine sosyal bilim ağırlıklı Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi olarak bizlerin çaba ve gayretlerinin, bu yanlış algıyı ortadan kaldıracağını temenni ediyorum.

Ben sözü çok uzatmadan Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN'a, İslami İlimler Fakültesi Dekanımız Prof. Dr. Hasan AYIK'a, kongrenin Düzenlenme Kurulu Başkanı olan Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ'e, Araştırma Merkezimizin Müdürü Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA'ya çok teşekkür ediyorum. İnşallah güzel, verimli ve hem Türkiye'nin hem de İslam dünyasının ihtiyaç duyduğu soruların en azından masaya yatırılmasına vesile olacak bir kongre ile karşı karşıya oluruz. Ben tekrar katılımcılara emeği geçen herkese teşekkür ediyorum, saygılar sunuyorum.

AÇILIŞ BİLDİRİSİ

İslam ve Batı Bilim Anlayışları

Musa Kazım ARICAN*

Giriş

Her şeyden önce bilim derken neyi kastettiğimizi açık ve seçik ortaya koymak durumundayız. İngilizcede kullanıldığı şekliyle 'science'/bilim kelimesini, aynı anlamı taşıyan Arapça ve Farsça bir kelimeye çevirmek çok kolay değildir. Esasen İngilizcedeki 'science' kelimesi, Fransızcadaki 'science' kelimesiyle eşanlamlı dahi olmadığı gibi, anlam bakımından Almanca 'Wissenschaft'/bilim kelimesiyle de pek bir ilgisi bulunmamaktadır. Hal böyle olunca İngilizcedeki 'science' kelimesini Arapçaya 'El-ilm' ya da Farsçaya 'daniş' olarak çevirip, İslam ile Bilim arasındaki ilişkiyi tartışmak mümkün değildir.[1] Belki İngilizcedeki 'knowledge' ve Fransızcadaki 'connaissance' bu anlamda il[2]im terimi karşılayabilir.

Bu çerçevede, modern bilimin müracaat kaynakları ve ona yön veren unsurlar nelerdir? Modern bilimin üzerine bina edildiği değerler nelerdir? İslam düşüncesindeki ilim kavramı ile modern bilim, aynı içeriğe mi sahiptir? Kur'anî ilim kavramının muhtevası modern bilimsel bilgilere irca edilebilir mi? Modern bilimsel verilerle İslam bilim/ilim anlayışını uzlaştırmak mümkün müdür? Ve İslam bilim/ilim terimi/anlayışı ile Batı bilim terimi/anlayışı arasında herhangi bir farklılık var mıdır? gibi sorular, sorgulanması gerekli temel hususlardır.

1. Bilim ve İlim Farkı

Bilim denildiğinde esasen zaman ve mekân dünyasında yer alan şeylerin, olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep-sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfetmeyi; bu konuda elde edilen verileri b bir sistem içinde toplamayı ve nihayet bütün olup bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeyi gaye edinen beşeri faaliyetler kastedilmektedir. Bilim kavramı kullanılırken bazen kavram çok geniş tutularak her çeşit organize bilgiyi içine alacak şekilde ya da çok dar tutularak bazı sosyal bilimleri dahi dışarıda tutacak şekilde kullanılması söz konusudur.[3]

Bilim, esas itibariyle olgu ve olaylarla uğraşır ve değerler dünyasını dışarıda tutmaya çalışır. Özellikle sosyal bilimlerde 'değerden bağımsız' bir faaliyetin imkânsız olmasa da çok güç olduğu bilinmektedir. Bilimsel hükümlerde, şahsi faktörler, hisler vs. rol oynamaması gerekir. Zira bilimsel faaliyet gayri şahsidir. Burada bilimsel sonuçlarla bu sonuçların hayata intikali durumunda ortaya çıkan başka sonuçları ve bu sonuçlarla ilgili kavramlarımı, hükümleri birbirine karıştırmamak gereklidir. Bilimsel sonuçların gündelik hayatımızı büyük ölçüde etkilediği yadsınamaz bir gerçektir. Buna karşın, hiçbir hayat tarzı ya da dünya görüşü için 'bilimsel' sıfatı kullanılmamaktadır. 'Bilimsel dünya görüşü' ifadesindeki 'bilimsel' terimi, ait olduğu sınırların ötesine götürülmüş bir terimdir. Dünya görüşleri her çeşit beşer faaliyete göre oluşur ve onların hepsini içine alır. Bir dünya görüşünde din, sanat, ahlak vs. de vardır. Bu durumda, bilimsel dünya görüşü sözü, yanlış olmasına rağmen, sadece şu açıdan bir anlam ifade eder ki, o da, 'oluşmasında bilimin birinci derecede önemli rol oynadığı dünya görüşü' anlamına gelir. Dünya görüşlerinde değerlerin önemi son derece büyüktür. Bilim için hem tarafsız, objektif, değerden bağımsız vs. denilecek; hem de o, bütün değerleri içine alan 'dünya görüşüne' sıfat yapılacaktır. Bu, 'bilim' terimini ait olmadığı yerde kullanmak demek olacaktır.[4]

---

* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, e-posta: musakazim.arican@asbu.edu.tr

[1] Seyyid Hüseyin Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', çev. Hasan Boynukara, *İslam ve Bilim* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993 içinde) 13.

[2] Abdulkerim Surûş, *İlim ve Felsefeye Giriş,* çev. Barış Güler (Ankara: Endişe Yayınları, 1990) 12.

[3] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992) 262.

[4] Aydın, *Din Felsefesi,* 264, 265.

Öte yandan, bilimi, organize edilmiş bilgi ya da El-ilim anlamında kullanmak pek uygun gözükmemektedir. Bu anlamda bilimi, ister Yunan-İskenderiye, isterse İslam ve Ortaçağ Hıristiyan kökenli olsun, geleneksel bilimlerin temeline dayalı olarak, fakat bunlardan farklı bir yönelim ve amaçla, 17. Yüzyıldan bu yana tek yönlü ve maddi bir boyutta gelişmiş, bilginin özel bir türü veya çok abartılı bir şekilde 'tahsilli cehalet' anlamında kullanmak mümkündür. Dolayısıyla bilim derken modern bilim kastedilmektedir.[5]

Bu bağlamda Müslüman ilim insanlarının rahatsızlık duyduğu bilim tipi, ne geleneksel anlamdaki el-ilimdir, ne de İslam medeniyetinde işlenip geliştirilen matematik ve fizik gibi geleneksel bilimlerdir. Diğer bir ifadeyle itiraz edilen bilim tipi, halen İngiliz dilinde kullanıldığı şekliyle anlaşılan bilim tipidir. Yani herhangi bir üst bilgi türünden bağımsız, fiziksel bilginin kendi tekelinde olduğunu iddia eden bilimdir.[6]

2. İslam Bilim Anlayışı

İslam bilim/ilim anlayışı, her şeyden önce kavramsal ve yapısal olarak, İslamiyet'in temel öğretilerine, özellikle de *tevhid* ilkesine[7] ontolojik ve organik olarak bağlıdır. İlim ise, bir Müslüman için en büyük gayelerden biridir. 'Âlimin mürekkebinin tartıda şehidin kanından ağır bastığı' şeklinde ilmin önemine işaret eden birçok hadisin ve Kur'an-ı Kerim ayetlerinin var olduğu herkesin malumudur.

İslam'dan önceki dönemde yani Câhiliyye çağında ilmin zıddı olarak cehl kavramı değil hilm kavramı kullanılmaktaydı. 'Cehile' fiilinin 'alime'nin değil de 'halume'nin zıddı olduğuna dair örnekler çoktur. Dolayısıyla cehl, yanan bir öfke alevi, hilm de bu tür cehl kavramının tam zıddıdır. Çünkü hilm sükûnet, kendine hâkim olmak, teenni ile karar vermek iken, cehl de öfke ile hareket eden kimsenin yanlışlığa düşmesidir. Dolayısıyla hilmin dış görünüşü vakar, cehlin dış görünüşü zulümdür. Bunun içindir cahil çabuk zulme girer. Cahiliye Araplarının tipik davranışları, şerefinin incindiğini, lekelendiğini duymaktan ileri gelen bir çeşit kırılganlık ve öfke halidir. Bu itibarla topluluk ismi olan cahiliye kelimesi, insanın kudretine böbürlenmesi, sınırsız şekilde kendine güvenmesi, kendine yeterlilik, hiçbir otorite önünde eğilmeme, keskin bir şeref duygusu, insanın kendisinden aşağılara karşı duyduğu aldatıcı tekebbür gibi huyları içermektedir. Tam da bu bağlamda asıl adı Ebu'l-Hakem bin Hişam olan Mekke müşriklerinin reisine Ebu Cehil denmesi, hased, kibir, gurur ve inad gibi kaprislerine kapılarak İslam'a karşı çıkması yüzündendir. Buradan hareketle de İslam'ı ve İslamî gerçekleri bilmemek de cahillik olarak ifade edilmiştir. Çünkü Allah katında gerçek ilim, İslam'ın ta kendisidir.[8]

Bu anlamda İslam için ilim kavramının kullanımı daha doğru bir kullanım olacaktır. Kur'anî bir kavram olarak dinimizin en önemli terimlerinden biri kabul edilen ilim, Müslümanlar için vazgeçilmez öneme sahiptir. Müslümanların bilgi edinme çabalarına yön veren, onların meselelere bakış açısını belirleyen de Kur'an ayetleridir. Bu nedenle İslam'da ilmin kaynağı ve bilgi edine yollarının belirleyicisi Kur'an-ı Kerim'dir. Buna göre ilmin asıl ve birinci anlamı, bilmemenin karşıtı olarak bilmektir. Türüne bakılmaksızın bilinmesi gereken şeylerin hepsine ilim denilir. Bundan dolayı âlim, cahil olmayan kimsedir ve ahlak, matematik, fıkıh, dilbilgisi, mezhep, ekoloji, astronomi vb. hepsi ilimdir. Bunlardan birini ya da birkaçını bilen herkese de âlim denilir.[9]

İslam bilimi, İslam'ın metafizik, kozmolojik, epistemolojik, etik ve ahlaki-manevi ilkeleri üzerinde bilinçli olarak oturması anlamında dini bir duyarlılığa sahiptir. İslam bilimi, manevi ve ahlaki tabiat tasavvuru ışığında, modern bilimin ilkelerinden birçok yönden farklı olan hedefler ve metodolojik prensipler benimsemiştir. İslam kültüründe bilimin, dini ve sosyal bilimler gibi bilimin diğer dallarıyla olan ilişkisi de modern Batı kültüründe gördüğümüz ilişkiden biraz farklıdır.[10] Her şeyden önce İslam, bilim ve hikmeti ayrı kaplara koymaz. Tam tersine amaç ve sebepleri araştırmayı bir sayar. İkinci olarak

5 Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 14.
6 Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 14.
7 İsmail R. Faruki, 'Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi', çev. Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu* (İstanbul: Fecr Yay. 1991 içinde) 21.
8 Veli Ulutürk, 'Kur'an'da Cahillik ve İlim', *İslam ve Bilim* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993 içinde) 151, 152, 153, 155, 156, 158.
9 Surûş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, 11.
10 Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012) 12.

İslam hikmet ile vahyi ayırmaz. Sebepleri araştırmada bilim veya sonuçları keşifte hikmet ilk sebep ya da son amaca erişemez. Bu yüzden bilim ve hikmeti vahiy aydınlatır ve kendi sınırlılıklarının ve önermelerinin farkında olmalarında onlara yardımcı olur.[11] Unutulmamalıdır ki vahiy zaman ve mekanı aşan metafizik bir akıldır.

Bu eksende bakıldığında Müslümanlarca geliştirilen bilimlerden hiçbirisi, modern bilimin yaptığı gibi, İslam'a karşı bir tavır almamıştır. Söz gelişi el-Fergani'nin ve Nasruddin el-Tusî'nin astronomiyle ilgili yazıları, el-Biruni'nin jeodezi ve coğrafya ile ilgili çalışmaları, el-Razi veya İbn Sina'nın tıbbi ve farmakolojik metinleri, el-Heysem'in optik ile ilgili incelemeleri ya da Gıyasüddin Cemşid Karhânî'nin matematik araştırmaları yalnızca İslam toplumlarında değil, genel dünya bilim tarihinin en büyük başarıları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla İslam düşünce geleneğinin geleneksel eğitim kurumu olan medreselerde, Hayyam'ın cebrini ve Cabir İbn Hayyan'ın simyasını okuyan Müslüman öğrenciler, modern kimya ve matematik öğrenimi gördükten sonra dinden kopan günümüzün öğrencileri gibi, dinden uzaklaşmamışlar, ibadetlerini terk etmemişlerdir.[12]

Son tahlilde İslam söz konusu olduğu zaman, birçok modern Müslüman özür dileyici bir savunma tavrı içine girerek, İslam'ın modern bilimle daima uyum için bulunduğu ve İslam'ın gerçekte bilimin gelişmesine yardım ettiği hususunda ısrar etmişlerdir. Bununla birlikte temelde, bunların kastettiği, modern bilimden çok, genel olarak el-ilm veya geleneksel bilimlerdir. Hiç şüphe yok ki İslam, bilgiye daima en yüksek değeri vermiş ve bilgiyi Allah'a ulaşmanın asli vasıtası görmüştür. Kelime-i şehadet, neticede Allah'ın bilgisine ve Allah'ın birliğinin bir tezahürü olan dünyevi bilgiye ait bir ifadedir. Bilgi, tasavvuftaki El-Marife terimindeki en yüksek anlamında, insanın günlük yaşayışını ilgilendiren en basit yorumuna kadar İslam medeniyetine egemen olmuş ve bilgi arayışı da İslam toplumunun dini hayatının merkezi haline gelmiştir. Hatta İslam düşünce geleneğinde dini ve dünyevi bilgi sahibi insana 'bilen' anlamında 'El-Alim' denmiştir.[13]

Bu alimlerden biri olan Gazali, ilim elde etmek yanında 'ilmi eleştiri' konusunda da bir kriter ortaya koymuştur. 'Bir ilimdeki hataları ortaya koyabilmek için, o ilmi en iyi bilen bilginlerden daha iyi bilmek gerekir' demektedir. Şu halde geleceğin Müslüman ilim insanı ya da 'kamil insan'ı, irfanla mantık, matematik, fizik ve felsefe bilgisini şahsında birleştirebilen bir insan olmak durumundadır.[14]

3. Batı Bilim Anlayışı

Batı bilim anlayışında, özellikle, 19. yüzyıl ile deneysel bilginin bol bol övülerek kutsanmaya başlamıştır. Bu yüzyılda bilimin kazandığı başarılar ortadadır. Ancak onun yetersizlikleri herkes tarafından bilinmektedir. Deneysel araştırmaların amacı ve harekete geçiricisi olan tabiata düşmanlık ve ona egemen olma isteği, yüzeysel düşünenler için artık iyiden iyiye çiçek açıp meyve vermeye başlamıştır. Artık keşfedilecek fazla bir şey kalmadığı ve kısa sürede dünyanın gizemleri üzerinden perdelerin kalkacağı zannediliyordu. Bilim aracı sayesinde tüm bilinmezler ortaya çıkacaktır. Bilimin ışığı ve her şeyi ortaya çıkarak şeffaflığı, tüm erdemli insanların gözlerini kamaştıracaktır. Dünyadan artık basit bir mekanik işleyiş olarak söz edilir olmuştur.[15]

Modern bilim anlayışıyla geleceğin fiziği, o günün fiziğinden sadece biraz daha kapsamlı olacaktı. Öyle ki Newton, hareket kanunlarını tüm zamanlar için keşfetmişti. Descartes, bana uzunluk ve hareket verin, size dünyayı vereyim demekteydi. Mach, bana bir cetvelle bir saat verin, her şeyi ölçeyim derken, Laplace, siz dünyadaki zerreciklerin bugünkü hareketlerini belirleyin, ben tüm insanlığın geleceğini kesin olarak haber vereyim diyordu. İşte böyle bir yüzyılın eteğinde ve böyle bir ortamın kalbinde büyüyen anlayış pozitivizmdi. Bu anlayışın temel düşüncesi, insanlığın deneysel bilginin ötesinde başka bir bilgiye yol bulamayacağı yönündeydi. Bu anlayışın 20. yüzyıldaki önde gelen

[11] Roger Garaudy, 'Batının Umut Bunalımı', *Bilim Felsefesi*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993 içinde) 64.
[12] Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 16.
[13] Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 15.
[14] Şakir Kocabaş, 'İslam Düşüncesinin Sorunları', *İslam ve Bilim*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993 içinde) 82.
[15] Surûş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, 13.

temsilcilerinden İngiliz filozof ve matematikçi Bertrand Russell (1872-1970), bir şey hakkında deneysel bilgiye sahip olunmadıkça, onun hakkında hiçbir şey bilinemez demekteydi.[16]

Modern felsefe gibi modern bilimin de en temel özelliği, profan karakterli oluşudur, yani aşkın ve kutsal bilgiden uzaklaşmış olmasıdır. Bir fert olarak herhangi bir bilim insanı, ister mistik, teist, deist, agnostik ve isterse ateist olsun, bilim insanı olarak çalışırken 'bilimini' ve zihni faaliyetlerini kutsal bilgi kavramından uzaklaştırmak zorundadır. Bu nedenle modern bilimsel dünya görüşünün özünü oluşturan profan bilgi anlayışı, bilgiyi Allah'a ulaşmasının ana vasıtası ve kutsal bir okyanusa dalma olarak gören İslami bilgi anlayışına karşı tavır almaktan da kendini alamaz.[17]

Modern bilim, Rönesans'tan bu yana seküler ve hümanist karakterlidir. Yine modern bilim, insanı evrenin merkezi olarak kabul eder. Çünkü bilginin elde edilmesinde en üstün vasıta olarak da, insan aklına ve doğru ile yanlışı birbirinden ayırmada nihai ölçü olarak, insan duygularına önem verir ve güvenir.[18] Bunun yanında modern bilim, ne kendisinden daha üst bir bilgi türünün yasallığını kabul eder, ne de yalnızca kendisinin tekelindeymiş gibi hak iddia ettiği tabii dünyada, diğer bilgi türlerinin yasal olabileceği ihtimalini dikkate alır. Keza böyle bir bilim, varlığın daha üst düzenlerinden habersiz kalır.[19]

Bu bağlamda çokça dile getirilen 'bilimsellik' terimi çok saygı duyulan çarpıcı bir kavram olarak kullanılır olmuştur. Artık bilimsellik, hakikat ve gerçeklikle eş anlamda kullanılmaktadır. Bilimdışılık ise, pozitivist ifadeyle, 'doğru olmayan, uydurma' kavramlarını karşılamaktadır. 'Bilim' sihirli bir görüntüye bürünürken, 'bilimsel' olmak ölümsüz bir madalyon olmuştur. Bu madalyon, takıldığı her şeyi eleştiri ve itirazdan koruyor anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, bugün artık bilim, zamanımızın en büyük 'şirk'i ve bilime tapınma da, geçmişteki putperestliğin yerini tutuyor gözükmektedir.[20]

Neticede modern bilim, metafizik bakış açısından yoksun olan boyutunu, fiziksel düzeydeki birçok uygulamasını karakterize eden çirkinlikler biçiminde herkese açıkça göstermektedir.[21]

4. İslam Bilim/İlim ve Batı Bilim Farkı

İslam bilim anlayışı ile Batı bilim anlayışı arasındaki temel farklılığın, dünya görüşleri, metodolojileri ve gayeleri açısından söz konusu olduğu söylenebilir. Zira Batılı bilimin tarihsel arka planı ve geçirdiği gelişim aşamalarıyla İslam bilimin serüveni (hem dayandığı kaynak hem de geçirdiği gelişim) birbirinden oldukça farklıdır. Bununla birlikte İslam bilimi ile Batılı bilimin farklılığı kadar bazı ortak mirasları olduğunu da gözden uzak tutmamak gereklidir.

Nitekim bu çerçevede bilim tarihi rastlantısal buluşların tarihi değildir. Bilim tarihi, meselelerin, bilinemezlerin ve teorilerin tarihidir. Onarlın çözümlenmesi için öneride bulunulmuş, varsayımların doğrulanması ya da reddedilmesi için deneyler gerçekleştirilmiştir. Bilimsel her yasa, tabiattaki tekrarlanabilir bir düzeni açıklar. Bireye özgü olaylar bilimsel yorumların kapsamına girmez. Yasa ya da teori, dayanıklı ve sürekli bir sistemi açıklar. Mantık açısından 'hiç', 'her zaman', 'bütün', 'her' ile ifade edilenler tümel önerme şeklidir. Yine bilimsel teorilerin şartlı ve tahmin edilebilir güçleri vardır. Bilimsel teori ve yasalar, evrendeki bazı olguların gerçekleşmesinin imkân dışı olduğunu bildirmektedir. Bilimsel yasaların önemli bir özelliği de, evrene kayıtsız bulunmamalarıdır. Onarlın geçerliliğini kaldırmayan da bu özelliktir.[22]

Batı'da ve İslam dünyasında bilim anlayışlarının kaderini değiştiren ana unsur, sadece İslam dünyasında bir Suhreverdi'nin, İbn Arabi'nin ya da Sadreddin Şirazi'nin metafizik ve kozmolojik doktrinleri ve bu doktrinlerin bu düzen içinde Batı'da yer almayışı ve Batılı insanın fikir hayatı değil, aynı zamanda İslam dünyasında daha derinden tevarüs eden bir irfani tabiat tefekkürü ve arifler zinciridir. Hele hele modern Batı bilim anlayışında bunların izine rastlamak çok daha zordur. İrfani boyutu olan İslam bilimi, tabiat bereketini taşıyan bir kanaldır aynı zamanda. Bununla, tabiatın zikri,

[16] Surûş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, 13, 14.
[17] Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 17.
[18] Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 18.
[19] Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 19.
[20] Surûş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, 14, 15.
[21] Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 27.
[22] Surûş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, 21, 22, 26, 27, 28, 30, 31.

yüksek dağların zirvelerinde, sahraların derinlerinde, derya sahillerinde ve orman içlerinde duyulur. Yani bir manada 'her şey Allah'ı tesbih eder' ayetini hisseder. İslam bilimi, tabiatla beraber dua ederken, Allah'ın manevi huzurunda tabiatın muhafızı ve bekçisi konumundadır. İslam bilim insanı da bu anlamda tefekkürüyle, kalpteki bilginin zihin alanına yansımasını sağlar. İrfani boyutlu bilim insanı, aynadan yansıtmak anlamına gelen tefekkürüyle, adeta, kalbindeki nuru yansıtmaya çalışır.[23]

İslam biliminin/ilminin kaynağı insan aklı (ratio) değil, ilahi olan (nous, intellectual) akıldır. Bu bilim, insanı merkeze almayan, derin, eşyanın nihai ölçü ve yargısı olarak insanı merkez almayan, derin eşya bakış açısından, düşmüş bir varlık olarak değil, Allah'ın yeryüzündeki halifesi (halifetullah fil arz) olarak insana dayanan bir bilimdir. İnsanın bilgi edinebilmesini sağlayan akıl, insanın fıtratında mevcuttur. Bu aklın yeri ise kafadan çok kalptir. Akıl (reason), bunun zihni düzlemine yansımasından başka bir şey değildir. Neticede ilahi tabiatlı bu akıl, gerçek bilginin kaynağıdır ve bütün ilimler sonuçta ona başvurmak zorundadır.[24]

Belki günümüzde modern Batılı bilim anlayışına göre tüm bunlar anlamsız birer gürültüden ibarettir. Bunlar olsa olsa en iyi ihtimalle duyulacak ve anlaşılacak manevi bir mesajdan yoksun zevk veren şeylerdir. Dolayısıyla tabiat da ruh ya da mânâ âlemine gözünü ve kulağını kapayan böyle bir bilim anlayışına veya insanına bâtinî hakikatini göstermeyecektir.[25]

İslam bilim anlayışı, neticede, metafiziği psikolojiye, psikolojiyi biyolojiye, biyolojiyi kimyaya, kimyayı fiziğe ve dolayısıyla gerçekliğin bütün unsurlarını, fiziksel nüfuz alanına giden tezahürlerin en düşük düzeyine indirgeyen modern bilimin indirgemecilik anlayışını kabul etmez. Modern bilimin, bu anlamda, İslam'ın bilgi anlayışı ile çatışan genel bir özelliği de söz konusudur. Geleneksel İslam öğretisinde, bütün bilgi biçimleri birbiriyle bağlantılıdır ve Kur'an'ın[26] ifadesiyle bir ağacın dalları gibidirler. Bu nedenle İslam öğretisinde 'tahsilli cehalet'e asla yer verilmediği gibi, modern bilimin varlığını borçlu olduğu birçok bilim insanının şiddetle karşı çıktığı pozitivizm ve rölativizmi kabul etmesi söz konusu olamaz.[27]

Öte yandan modern bilimi karakterize eden 'bölümlere ayrılmışlık' İslam bilim anlayışında yoktur. Zira İslam, bilgi ağacının bir tek dalının bile, ağacın ahengini, hatta giderek hayatını tahrip edecek boyutlarda gelişmesine asla izin vermez. İslam bilim anlayışı, kısmi bilginin külli bilgi pahasına ve modern anlamdaki bilimin hikmet pahasına gelişmesine rıza göstermez. Bu bağlamda modern batı düşünce geleneğinde, bilim en çok kullanılan kelimeler arasında yer alırken, hikmet birçokları için boş bir soyutlama olarak kabul edilmektedir. Bugün, her adım başında birçok bilim insanına rastlamak mümkünken, en gerekli durumlarda bile, ehl-i hikmet bir insan bulabilmek için, Diyojen gibi güpegündüz eline fener alıp, en gizli köşelere bakmak gerekmektedir. Dolayısıyla batıda bilimin hikmetin aleyhine geliştiğini söylemek haksızlık olmasa gerektir.[28]

Modern bilim içindeki bu parçalanma ve bilgi hiyerarşisi bilincinin yitirilmesi sonucu bilimin hikmetten ayrılması, beraberinde çok ciddi bir sorun daha gelişmiştir: 'Tarafsız' bilimsel çabalarının kontrolleri dışında, gayrı ahlaki amaçların hizmetine sunulduğu durumdan gerçekten en çok muzdarip olan bilim adamlarının, ahlaka ilgilerine rağmen, modern bilim, ahlaki özden soyutlanmıştır. Bu durum, modern bilimin İslam bilim anlayışına karşı en güçlü tavır alışlarından birisidir. İslam düşünce geleneğinde 'bilim için bilim' diye bir anlayış söz konusu olmamıştır. Bilim, ya ruhun daha mükemmelleşmesine yardım eden ilahi bilgiyi ve Âlim bilgisini geliştirmek ya da tıp ve tarım gibi alanlarda insanlığın pratik ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılmıştır. Her iki durumda da insanlığın ihtiyaçları göz önünde bulundurulmaktadır. Ama bu insan, mantığa sahip olan bir hayvan olarak görülmemiştir. Aksine, tıpkı tarlasında yetiştirdiği buğday ve arpaya ihtiyaç duyduğu gibi, ruhi ve zihni

---

23 Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, 'İslam Bilimi ve Batılı Bilim: Ortak Miras, Farklı Hedefler', *Makaleler-1,* çev. Şehabeddin Yalçın, (İstanbul: İnsan Yay. 2007 içinde) 115-116.

24 Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 18.

25 Nasr, 'İslam Bilimi ve Batılı Bilim…', 116.

26 İbrahim 14/24-25.

27 Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 23, 24.

28 Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 25.

gelişmeye ihtiyaç duyan, hem akıl ve ruh, hem de beden sahibi ölümsüz bir varlık olarak düşünülmüştür.[29]

Diğer yandan modern bilim ve teknolojinin İslam bilim anlayışından ayrıldığı önemli noktalardan birisi de, bazı önemli istisnalara rağmen, hakikatin bir yönü olarak güzelliği ihmal etmesidir. Modern dünyada güzellik demek lüks demektir. Hâlbuki geleneksel İslam düşünce geleneğinde güzellik, teneffüs edilen hava, içilen su, alınan gıda kadar vazgeçilmez bir gerçeklik olarak görülmüştür.[30]

Şu halde bilimin yöntemi, deney ve gözlemdir. Ancak bu, kişisel ve içsel değil, herkesin ulaşabileceği türden deneydir. Bunlar, ham ve cansız değil, canlı ve ölçülü deneylerdir. 'İrfan' da arifin iç deney yoludur. Arifin kendisinden başka hiç kimsenin ortak olmadığı deneylerdir. Bu irfanî algıların açıklanması ve nitelenmesi için bir eksiltme yapılmamıştır. Bu yüzden irfanî tecribeler, deneysel incelemelerin kapsamında değildir. Onlar hakkında bilimsel yolla konuşmak hemen hemen imkânsızdır. Deneysel incelemeye konu olabilecek bir olgunun, denenmesi herkesin katılabileceği, özel şartlarını elde eden herkesin kolayca sınayabileceği bir durumken, yalnızca bir defa gerçekleşen ya da herkes tarafından deneyi yapılamayan olaylar ya da dini tecrübeler, bilimsel inceleme alanının dışına taşmaktadır. Bilimsellikteki nesnel objektifliğin anlamı da budur. Yani nesnelin, 'herkes tarafından denenebilir'den başka anlamı yoktur. Herkesin yapabileceği ve sonucunu elde edebileceği incelemeler, nesnel ve bilimseldir. Peygamberlere ve Salih insanlara olan ilhamlar, inceleme yolu ve doğrudan ilham yolu diğerlerine kapalı olduğundan, bilimsel ve deneysel inceleme kapsamına girmez.[31] Bu nedenle bu olaylara, irrasyonel/akıldışı demek yerine, metarasyonel/akıl ötesi demek daha uygun olsa gerektir.

Şu halde modern bilimsel araştırmalarda nesnellik, genel olarak, ampirik ve deneysel sahaya hapsedilmiştir. Buna karşın İslam bilim geleneği, insan bilincinin daha üst düzlemlerindeki nesnellikten bahseder. Bu bakış açısında İslam'ın savunduğu nesnel gerçekliğin birçok düzlemi söz konusudur ve bu da İslam inancının mantıki bir sonucudur. Fiziksel, matematiksel ve metafiziksel tüm gerçeklikler tabiatları gereği nesneldirler. Her nesnel gerçeklik düzlemine uygun olarak, bu nesnel gerçekliğin kendine has bilme yetisi kullanılarak idrak edildiği ve yine kendine münhasır bir ispat ve doğrulama şekli vardır. Dini ve manevi bilgi veya felsefi ve metafiziksel bilgi gibi ampirik olmayan bilgi sahalarında da nesnellik mümkündür; çünkü prensipte her insan daha üst bilme melekelerine sahiptir. İslam, nesnelliğin en ulvi anlamda entelektüel düzene ait olduğunu savunur. Bu nesnellik, kendisi aracılığıyla Mutlak ve izafi olanın ya da Allah ile O'nun dışındaki şeylerin ayırt edilmesini sağlayan idrakin entelektüel gücünü ifade eder. Tüm bilgi sahalarında bilimsel ya da ilmi ruhun kaynağı da dini bir bilinç olan tevhid bilincine dayanır.[32]

Sonuç

Şu halde haris insanoğlunu salt dünyevi ve hayvani insan anlayışına dayanan beşeri ilerleme ilim ve refah adına niceliksel bilim vasıtasıyla tabiatın ırzına geçmesi, tabiatın yenilgisinin ve modern bilimin zaferinin bir kanıtı olarak düşünülen anlayış,[33] maalesef, günümüz insanını topyekûn sarmalayan ortak bir zihniyet olarak kendini göstermektedir.

Batı'da tabii düzenin niceliksel veçhesini açıklamaya matuf bir bilimin önemli başarı kazanması, ne bu bilimin tüm tabiat bilgisini tekeline almaya ilişkin iddiasını kanıtlar, ne de İslam'ın veya başka geleneklerin geliştirdiği geleneksel bilimlerin geçersiz olduğunu ispatlar. Aksine daha şimdiden modern bilimin ortaya koyduğu tahribat, birçok düşünen insanı modern bilimi tek mümkün doğa bilimi olarak kabul etmenin mantığını sorgulamaya sevk etmiştir. Dışarıdan bakıldığında seküler insanın tabiat üzerinde bir zafer kazanmış olduğu görülüyorsa da tabiatın ve tabii düzenin yaratıklarının yaptığı zikir geri çevrilemeyecektir. Sonunda gerçek zaferi kazanan tabiatın olacaktır; çünkü onun zaferi Hakikatın

---

29 Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 26.
30 Nasr, 'İslam ve Modern Bilim', 27.
31 Surûş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, 16, 17.
32 Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 25, 26.
33 Nasr, 'İslam Bilimi ve Batılı Bilim…', 116.

batıla, Ruh'un bilimsel olsun olmasın, O'nun gerçekliğini reddeden tüm materyalist anlayışlara olacaktır.[34]

Unutulmaması gereken bir husus da dikkatli olup, bilimsel teorileri savunurken, kimi zaman pozitivizmin savunucusu durumuna düşmemek, bilinçsizce 'bilim eşittir doğru' hükmünü savunmamak gerekir. Bilgisizlik karşısındaki bilgiyi, deney dışı bilgilerin karşıtı yerine almamalıdır. Doğru ve yanlış kavramlarının alanı, bilimsel ve bilimdışı olma alanından çok daha geniştir. Doğru olan her şey zorunlu olarak bilimsel olmadığı gibi, bilimdışı olan her şey de zorunlu olarak yanlış değildir.

Bir başka ifadeyle deneyin doğruyu ve gerçeği göstermesi kabul edilebilir bir durum olsa bile, bizzat kendisi deneysel değildir. Doğru ve yanlış, deneysel ve deneydışı kavramlarının karşılığı veya eşanlamlısı değildir. Her ne kadar bilimsel olan bir şey kesinlikle doğru olabilse bile, bilimdışı olan her şeyin kesinlikle yanlış olduğu söylenemez.

Son tahlilde bize düşen, modern bilimin hümanist, rasyonalist ve agnostik muhtevasını gözden geçirip, İslam öğretisindeki metafiziğin dünya görüşü içine yerleştirilmesini sağlayarak, hikmet ile sağlam bilgi hiyerarşisi bilincini yerleştirmektir. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerle ortaya çıkan birçok problem, tevhid, hikmet ve ahlak eksenli İslam bilim anlayışı ile çözüme kavuşacaktır. İslam bilim anlayışının ilim, irfan, hikmet ve hilm diyalektiğine dayandığı da göz ardı edilmemelidir.

Kaynaklar

Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, Selçuk Yayınları, İst. 1992.

Bakar, Osman, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, İnsan Yay. İst. 2012.

Faruki, İsmail R., 'Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi', çev. Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yay. İst. 1991, içinde.

Garaudy, Roger, 'Batının Umut Bunalımı', *Bilim Felsefesi*, Seha Neşriyat, İst. 1993 içinde.

Kocabaş, Şakir, 'İslam Düşüncesinin Sorunları', *İslam ve Bilim*, Seha Neşriyat, İst. 1993 içinde.

Nasr, Seyyid Hüseyin, 'İslam Bilimi ve Batılı Bilim: Ortak Miras, Farklı Hedefler', *Makaleler-1*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay. İst. 2007, içinde.

Nasr, Seyyid Hüseyin, 'İslam ve Modern Bilim', çev. Hasan Boynukara, İslam ve Bilim, Seha Neşriyat, İst. 1993, içinde.

Surûş, Abdulkerim, *İlim ve Felsefeye Giriş*, çev. Barış Güler, Endişe Yay. Ank. 1990.

Ulutürk, Veli, 'Kur'an'da Cahillik ve İlim', *İslam ve Bilim*, Seha Neşriyat, İst. 1993 içinde.

[34] Nasr, 'İslam Bilimi ve Batılı Bilim…', 116.

TAM METİN BİLDİRİLER

İSLAM TARİHİ

İslâm Medeniyeti Tarihi Açısından 'Demir' Madeni Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of Iron in terms of the History of Islamic Civilization

Mehmet Nadir ÖZDEMİR*

Özet

İslam dünyasının geri kalmışlığı genellikle sanayi ve teknolojide çağı yakalayamamak üzerinden tartışılmaktadır. Bu bağlamda İslam medeniyetinin tohumlarının atıldığı Hz. Peygamber dönemi, ilk filizlerini vermeye başladığı Dört Halife Dönemi ve meyvelerini vermeye başladığı Abbâsîler dönemlerinde acaba dönemin şartlarında en elzem malzemeler olan silahların yapımında kullanılan 'demir' madeni acaba nasıl bulunuyor, silahlar nasıl yapılıyordu? Sorularına cevap aramak üzere bu tebliğ hazırlandı.

Acaba Müslümanlar batı dünyası karşısında bilimsel ve teknolojik üstünlüğü kaybettikleri M. XVI. Yüzyıldan itibaren Allah'ın Kur'an âyetlerini indirdiği gibi 'demir'i de indirdiğinin bilincine vardılar mı?

İslam öncesi dönemde Arap yarımadasında demirciliği meslek edinmiş kişiler vardı. Hz. Peygamber ise gazvelerde alınan esirlerden demircilikle uğraşan kimseleri kendi mesleklerini yapmak üzere hürriyetlerine kavuşturmuştu. Ancak Arap yarımadası orman bakımınan zengin bir coğrafya olmadığından demirin işlenmesi konusunda gerekli alt yapıya sahip değildi.

Demir madeninin İslam coğrafyasında bol miktarda bulunmaya ve işlenmeye başlaması Abbâsiler dönemi ile birlikte başlamıştır. Fetihler dönemi olmayan bu dönemde coğrafyalarının genişlemesi Müslümanları hem farklı zenginlikliklerle hem de yeni insan kaynakları ile karşılaştırmıştır. Bu başlamda Abbâsîler dönemi endüstrileşme ile İslâm dünyasının tanıştığı bir dönem olmuştur.

Demir madeninin ya da demirden üretilmiş malzemelerin Müslümanlar tarafından temini ikinci yüzyıldan itibaren Avrupa, Kuzey Afrika, Hindistan ve Mâverâünnehir bölgeleri olmuştur.

Kaynaklarımızda bu konu ile ilgili bilgi bulabilmenin zorluğu da dikkate alındığında bir demir filizine ulaşabilmek gibi kaynakların âdeta kazılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bu konuyla ilgili başka çalışmaların yapılmasının lüzumuna da dikkat çekmek gerekir.

Günümüz tarihçilerinin ve sosyal bilimcilerinin bu ve benzeri konuları araştırarak ortaya koymaları bilimsel ve teknolojik gelişmelere sosyal bilimlerin bir katkısı olacağından çok değerlidir.

Anahtar Kelimeler: Demir, Hz Peygamber, Kur'an, teknoloji, Abbâsîler

Abstract

The backwardness of the Islamic world is generally associated with its failure to catch up with advances in industry and technology. The seeds of Islamic civilization were planted during the reign of Mohammed the Prophet. The seeds began to sprout during the Four Caliphs and began to bear fruit during the Abbasid period. Weapons were the essential materials during those periods. Therefore, iron was an essential

* Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: mnadirozdemir@kastamonu.edu.tr; OCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1445-7541

material for making weapons. In this context, this paper focused on the questions, “How is iron found during those periods?” and “How were weapons made during those periods?”

Muslims have lost their scientific and technological superiority in the face of the western world since the sixteenth century. Did Muslims realize that Allah sent down iron as He sent down the verses of the Qur'an?

There were blacksmiths in the Arabian peninsula in the pre-Islamic period. Mohammed the Prophet set the blacksmith prisoners free so that they could perform their profession. However, the Arabian peninsula did not have the necessary infrastructure for iron processing because it did not have many forests.

During the Abbasid period, iron began to be found and processed in abundance in the Islamic geography. During this period, the borders expanded, and Muslims encountered different wealth and human resources. In this context, the Abbasid period was when the Islamic world met industrialization.

Muslims obtained iron or iron materials from Europe, North Africa, India, and Transoxiana from the second century on.

There is limited information regarding this topic. Therefore, we have to dig up resources like reaching ironstone. In this respect, more research is warranted.

Today, historians and social scientists should conduct research on this and similar topics to ensure that social sciences can contribute to advances in science and technology.

Keywords: Iron, Mohammed the Prophet, Qur’an, technology, Abbasids.

Giriş

Günümüzde İslâm dünyasının geri kalmışlığı genellikle sanayi ve teknolojide çağı yakalayamamak olduğu söylemi üzerinden tartışılmaktadır. Bu bağlamda sanayi ve teknolojinin en önemli hammaddesi olan demir ve onun işlenmiş ürünü olan çelik konusunda Müslümanların nasıl bir bakış açısına sahip oldukları merakı mucip bir husustur.

İslâm medeniyeti üzerine yapılan çalışmalarda Müslümanların fetihlerin genişlemesi ile birlikte endüstrileşmeye önem verdikleri yönündedir. Kur’an âyetleri ve Hz. Peygamber döneminin şartları içinde ortaya koyduğu tutum bu anlayışı pekiştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında acaba Müslümanlar medeniyetin maddî bir unsuru, kalkınma ve güçlü olmanın önemli bir faktörü olan demir madeninin kullanımı konusunda nasıl bir gelişme kaydettiler? Kur’an’ın “demir”e yaptığı atıfla mütenasip bir gayret gösterdiler mi? Âyetlerin nâzil olduğuna inandıkları gibi “demir”in de nâzil olduğunun bilincine vardılar mı? Sorularını sormak istiyoruz.

“Demir” den Kur’an’da on yedi defa bahsedilmesi dikkat çekicidir. İslâm medeniyetinin kurucu metni olan Kur’an’da “Düşmanlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın....” denilmek suretiyle hazırlıklı olunması gerektiği konusunda uyarılmaktadır. Bu âyette “demir” geçmese de savaş için öneminin ve yerinin kaçınılmaz olduğu unutulmamalıdır.

Milâdî X/XIV. yüzyıllar arasında İslâm coğrafyasının muhtelif bölgelerinde demir madeni çıkarılıyordu. Özellikle Mâverâünnehir bölgesi bu maden açısından zengin yataklara sahipti. İslâm dünyasının merkez bölgeleri olan Arap yarımadası ve çevresinin orman açısından zengin olmaması sebebiyle demiri eritecek bilhassa odun ve kömüre ulaşmak zordu. Bu sebeple Müslümanlar ilk yüzyıllarda Hindistan ve Avrupa’dan demir ithal ediyorlardı.

Müslüman dünyanın son üç yüzyılda yaşadığı gerileme ve çöküşün nedenlerinin medeniyetin maddî unsurlarının, bilgi ve teknoloji üretme konusunda geri kalmasında da aramak gerektiği genel kabul gören bir değerlendirmedir. İşte bu tebliğimizde söz konusu gerilemenin çok daha önceki yüzyıllara da götürülüp götürülemeyeceğine teknolojinin ana hammaddelerinden biri olan “demir” madenine olan ilgi bağlamında değerlendirmeye çalışacağız. Bu konuda İslâm’ın ilk tarihinden işaretler

arayacağız. Kanaatimizce bulacağımız cevaplar Müslümanların medeniyete katkıları konusunda yeni bilgiler ve yaklaşımlar ortaya koyacaktır.

1. İslâm öncesindeki durum ve Hz. Peygamber dönemi

İslâm öncesinde Arap Yarımadasının çeşitli bölgelerinden çıkarılan madenler dışarıya ihraç edilecek kadar çok değildi.[1] İç piyasaya yönelik Hicaz bölgesinin Mekke, Medine ve Taif şehirlerinde madenlerden bilezik, yüzük, küpe gibi süs eşyası ile kılınç, mızrak, kargı, kalkan vs. savaş eşyası imal ediliyordu. [2]

İslâm öncesi Arap yarımadasında Balkayn ya da Kaynoğulları adını taşıyan kabile pek meşhurdu.[3] Medine'de Hz. Peygamber'in sahabileri arasında demirciliği meslek edinmiş kişilerden biri Habbab b. Eret idi. Bu sahabi daha önceleri As b. Vail adına çalışmaktaydı. [4]

Hâris b. Kelede'nin azatlısı Ezrak b. Ukbe es-Sakafî, Hz. Peygamber Taif'i kuşattığı sırada İslâm'ı kabul etmişti. O, demirci ve kuyumcu idi.[5] Hz. Peygamber Hayber'i fethettiğinde esirler arasında 30 kaynı esir almıştı. Bunlar, komisyoncu, sanatkâr ve demircilerden oluşuyordu. Onları Müslümanların arasına bırakın, sanatlarından faydalansınlar ve onunla düşmanlarına karşı cihadda güç kazansınlar. Onlardan sanat öğrenenler sanatkâr veya muallim diye adlandırıldılar. Onlara ise 'kayn' denildi ve bunlar o günden başlayarak halkın büyüklerinin himayesine girdiler.[6]

İslâm dünyasında odunun eksik oluşu maden endüstrisini önemli ölçülerde kısıntıya uğratmıştı. Madenlerin işletilmesinde yakıt olarak kullanılan odun ve odun kömürü tüketimi antik ve yetersiz bir teknoloji yüzünden tekmil ormanları yemiş yutmuştu. 10 kg. ince demir elde etmek için 150 metre küp odun kömürü gerekiyordu. Eski Doğu uygarlıklarının madenciliği gerçek bir orman yiyicisi idi. Arap Yarımadası, Lübnan, İran, Mâverâünnehir, Kuzey Afrika ve İspanya'dır. Ayrıca demir elde etmek için yakın ve uzak ülkelerle sıkı ticaret bağları kurmuştu. Örneğin Kafkaslardan işlenmemiş demir ve demir sanayiinde uzmanlaşmış elemanlar ithal edilmekteydi. Yine de İslâm dünyası, ihtiyacı olan demiri daha ziyade Hindistan ve Avrupa'dan ithal yoluyla temin etmeye çalışıyordu. Zira bu sonuncuların çelik üretiminde kendilerine özgü yöntemleri vardı.[7]

2. İslâm'ın ikinci ve sonraki yüzyılları

İslâm dünyası demir yönünden büyük bir zenginliğe sahip değildi. Üretim çoğu zaman az çok paslanmış sun'i depolardan sağlanıyor, böylece kolaylıkla elde ediliyordu. Eski çağlardan beri bilinen bu yataklar Lübnan'da, Kuzey Afrika ve İspanya'da, özellikle 'Demir Konstantin'de' Sierra Morena'nın kıyısında ve Kurtuba'nın batısında idi. İslâm dünyası bu alanda da yabancı ve uzak ülkelere başvurmak zorundaydı. Örneğin Kafkasya'nın madenine ve çok eski geleneklere dayanan uzmanlarına ihtiyacı vardı. Dağıstan'ın vadileri zırh ve arma yapımında ustalaşmıştı. Ancak İslâm dünyası daha önce özel çelik teknolojisini bilen, ünlü ve aranan kılıçlar üreten Hindistan'a ve Barbar Batı'ya güveniyordu. Hindistan demir üretimi yönünden devrinde en büyük gelişme gösteren ülkelerden biri olmuştu. Hıristiyanlık çağına yakın dönemde dökme çelik yahut erimiş çelik aslında bu topraklarda keşfedildi. Yöntem moleküllerin yuvarlaklaştırılmasına dayanıyordu. Böylece yüksek düzeyde, sağlam yapılı bir çelik elde edilmişti. Yoğun çeliğin üzerinde kılıçların ağızlarında dahi fark edilen şekiller oluşturuyordu… [8]

---

[1] Cevad Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l Arab Kable'l İslâm*, (Bağdat: b.y., 1983), 7/515.

[2] Neş'et Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı,* (Ankara: Ankara Ünv. İlahiyat Fakl. Yay., 1982), 151.

[3] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1990/1411), 2/941.

[4] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstîab fi Ma'rifeti'l Ashab,* (Beyrut:b.y., ts.), 1/423; İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's Sahâbe*, (Beyrut: b.y., ts.), 1/416.

[5] Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî Kettanî, *et-Terâtibu'l İdariyye,* (Beyrut: b.y., ts.), 2/299.

[6] Kettanî, *et-Terâtibu'l İdariyye*, 2/300.

[7] Maurice Lombard, *İslâm'ın Altın Çağı, İlk Zafer Yıllarında İslâm*, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yay., 1971), 240-241.

[8] Lombard, *İslâm'ın Altın Çağı*, 242-243.

İslam dünyası Abbâsîlerle birlikte merkezini dünya ticaret yollarının güzergahına göre de değiştirdi.[9] Bu durum hammadde kaynaklarına ulaşma noktasında öncesi yıllara ve yüzyıllara göre daha iyi bir duruma gelmelerini sağladı.

Öte yandan Mâverâünnehir bölgesinde ve Horasan'da Irak'a ihraç edilen demir aletler yapılırdı. Zira Fergana demiri yumuşak, ne yapılmak istenirse o şeklin verilmesi kolaydı. Bu sebepten dolayı buradaki demirciler akıllarına gelen bir çok enteresan şeyi bu demirden yapabiliyorlardı.[10]

Hindistan'da üretilen bu çeliğin hammaddesi Doğu Afrika'dan, Zenci ülkesinden getiriliyordu. Afrika cevherinin Hint cevherinden daha üstün olduğu görülmüştü. Siyahlar tarafından hammadde olarak çıkartılan maden Müslüman tüccarların aracılığı ile Hind'e gönderilir ve orada Hint çeliği haline getirildikten sonra brüt çelik yahut kılıç şeklinde İslâm dünyasına sevk edilirdi. Öte yandan batı da kendi demir yataklarına sahipti. Burada demir, kalkerli sun'i yığınlar halinde idi. Tirol ve Styrie'nin doğu Alpleri, Roma devrinin Noricum'u çok aktif bir silah üretim merkezi olarak tanınmıştı.[11] Demir, Kuzey Afrika'nın Meccâne ve Kayrevan şehirlerinin yakınında bulunan önemli madenlerinden idi.[12]

Orta Çağ İslâm dünyasında silah endüstrisinin yüksek bir seviyeye ulaştığını göstermesi bakımından şu örnek önem arz etmektedir. Bir kılıcın bile imali esnasında bir sanatkâr tarafından değil, birçok sanatkârın titiz çalışmaları neticesinde ortaya çıktığını görüyoruz.[13] Bu da Müslümanların endüstriyel alanda uzmanlaştıkları sanayinin zamanımızda olduğu gibi çeşitli dallara ayrıldığını ve her dalın kendine özgü bir işi yerine getirdiğini ortaya koymaktadır.[14] Savaş aletleri yapımında daha ziyade Yemen bölgesi şehirleri büyük bir ün kazanmıştı. Yemenlilerin bu sanatı (V/XI) yüzyıl sonlarına kadar devam ettirdiklerini görüyoruz. İslâm ülkelerinde V/XI. yüzyıldan başlayarak kullanılmıştır. Halbuki bu tür yaylar ancak VII/XIII. yüzyılda Franklar'da görülmüştür.[15]

Sonuç

İslâm dünyasında gerçekleşen hızlı genişleme pek çok yönden incelenmiş ve incelenmeye de devam edilmektedir. Bu büyük coğrafyalardaki fetih hareketlerinin nasıl gerçekleştiği, silahların nasıl yapıldığı ya da temin edildiği gibi hususlar medeniyet tarihi açısından önemlidir.

Arap yarımadasında yaşayan insanlar İslâm öncesinden itibaren gerekli olan tüm hammaddeyi dışardan temin etmişler, öncelikle ve özellikle kendileri için en gerekli olan harp malzemelerini bu yolla temin etmişlerdir.

Emevilerle birlikte daha da hız kazanan fetihler Müslümanların yeni coğrafyalar, yeni imkânlarla tanışmalarına vesile oldu. Bu coğrafyalar onları madenlerle de tanıştırdı. Müslümanların daha da uzak bölgelere ilerlemeleri demir madeninin önemini onlara fark ettirdi. Her türlü silah yapımının yanı sıra günlük hayatta kullanılan ve demire ihtiyaç gösteren malzemelerin varlığı bu madenin bulunmasını, işlenmesini daha da vazgeçilmez hale getirdi.

Abbâsîler dönemi ise endüstrileşme ile İslâm dünyasının tanıştığı bir dönem olmuştur. Fetihlerin durduğu bu dönemde ilim ve kültür hayatında olduğu gibi madenlerin bulunması ve işlenmesinde ileri adımların atıldığı bir dönem olarak değerlendirmek gerekir.

---

9 Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze,* Yay. Haz. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991), I/121.

10 Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Suretü'l Arz,* (Leiden: b.y., 1967), 506.

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkıllî İdrisi, *Nüzhetü'l Müştak fi İhtirâkı'l Âfak*, (Kahire: b.y.,1994), 67-68; Lombard, İslâm'ın Altın Çağı, 244.

12 Yasin İbrahim Ali el-Ca'ferî el-Ya'kûbî, *el-Müerrih ve'l Coğrafya*, (Bağdat: b.y., ts.), 1980, 349; Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Âsâru'l Bilâd ve Ahbâru'l İbâd*,(Beyrut: b.y., ts.), 260.

13 Abdulhalık Bakır, *"Orta Çağ İslâm Dünyasında Madenler ve Maden Sanayi",* Sayı: 232, (Belleten: Türk Tarih Kurumu, 1997), 61/519-596.

14 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 151.

15 Ali Mazaheri, *Orta Çağ'da Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok, (İstanbul: b.y., 1972), 156-157.

Kaynaklarımızda bu konu ile ilgili bilgi bulabilmenin zorluğu da dikkate alındığında bir demir filizine ulaşabilmek gibi kaynakların âdeta kazılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bu konuyla ilgili başka çalışmaların yapılmasının lüzumuna da dikkat çekmek gerekir.

Bu çalışma vesilesi ile şunu da belirtmek gerekir ki günümüzde neşredilen İslam Medeniyeti Tarihi kitaplarında madenlerle ilgili bölümlere pek rastlamamaktayız. Madenlerin ve endüstrileşmenin üzerinde durulan çalışmalara daha ziyade yer ayrılması yaşadığımız yüzyılın gelişmeleri göz önüne alındığında elzemdir.

Kaynaklar

Bakır, Abdulhalık, *"Orta Çağ İslâm Dünyasında Madenler ve Maden Sanayi", Sayı*: 232, Belleten: Türk Tarih Kurumu, 1997, 61/519-596.

Cevad Ali. *el-Mufassal fi Tarihi'l Arab Kable'l İslâm*. Bağdat: b.y., 1983.

Çağatay, *Neş'et. İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı.* Ankara: Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Yay., 1982.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi.* çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1990/1411.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstîab fi Ma'rifeti'l Ashab.* Beyrut:b.y., ts.; İbn Hacer, el-İsabe fi Temyizi's Sahabe, Beyrut: b.y., ts.

İbn Havkal, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Suretü'l Arz.* Leiden: b.y., 1967.

İdrisi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkıllî. *Nüzhetü'l Müştak fi İhtirâkı'l Âfak*. Kahire: b.y.,1994.

Kazvinî, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsâru'l Bilâd ve Ahbâru'l İbâd.* Beyrut: b.y., ts.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *et-Terâtibu'l İdariyye,* Beyrut: b.y., ts.

Lombard, Maurice. İslâm'ın Altın Çağı, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*. çev. Nezih Uzel, İstanbul: Pınar Yay., 1971.

Mazaheri, Ali. *Orta Çağ'da Müslümanların Yaşayışları*. çev. Bahriye Üçok, İstanbul: b.y., 1972.

Miquel, Andre. *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*. Yay. Haz. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991.

Ya'kûbî, Yasin İbrahim Ali el-Ca'ferî. *el-Müerrih ve'l Coğrafya*. Bağdat: b.y., ts.

TÜRK İSLAM EDEBİYATI

Tarihî İki Belgeden Hareketle Gayrimüslimlerin Mescid-i Aksâ'dan Men Edilmesi ve Manzum Mescid-i Aksâ Methiyesi

An Evaluation of the Prohibition of Non-Muslims from Masjid al-Aqsa based on Two Historical Documents and the Praise of Masjid al-Aqsa in a Eulogy

İsmail YILDIRIM*

Özet

Kudüs tarih boyunca pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış, her üç dinin de kutsal kabul ettiği bir şehir hüviyeti kazanmıştır. Şehre kudsiyet kazandıran Mescid-i Aksâ, Müslümanların ilk kıblesi olması, Hz. Peygamber'in buradan göğe yükselmesi nedeniyle İslâm dinine mensup milletler için ayrı bir öneme sahiptir. Diğer yandan Kudüs'ü ilk defa fetheden Hz. Davud ve orada Mescid-i Aksâ'yı inşâ eden Hz. Süleyman, İslâm inancına göre kendilerinde hem nübüvvetin hem de hükümdarlığın cem edildiği peygamberlerdir. Kudüs ve Mescid-i Aksâ, VII. asırdan itibaren bazı kesintilerle de olsa Müslümanların himayesinde kalmış, hem Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bazı âyetlerde hem de Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde söz konusu olmuştur. Bununla birlikte uzun yıllar Osmanlı himayesinde kalan Kudüs, sultanların emir ve fermanlarına göre yönetilmiştir. Emir ve fermanların içeriğini ise çoğu zaman İslâm dinine mensup olmayanların mübarek mabedlere girişini engelleyen hususlar teşkil etmiştir. Mescid-i Aksâ, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî'nin çevresi Müslümanlar için harem kabul edilmiş, gayrimüslimlerin girişine izin verilmemiştir. Özellikle Mescid-i Aksâ, Yahudiler tarafından yapılan baskınlar nedeniyle tahribata uğramış, zaman zaman restorasyona tâbi tutulmuştur. Arşiv kayıtlarına göre 1847 yılında Mescid-i Aksâ'ya girmeye çalışan bir Hristiyan, belde ahalisi tarafından Mescid-i Aksâ'dan çıkarılmış ancak aralarında anlaşmazlık vukû bulmuştur. Bunun üzerine hem devrin padişahının emri hem de mezhep imamlarının görüşü doğrultusunda gayrimüslimlerin Kâbe ve Mescid-i Aksâ'dan uzak tutulması gerektiği vurgulanmıştır. 25 Kasım 1857 tarihli arşiv belgesinden elde edilen bu bilgiler, bahsi geçen mescidlerin kudsiyetini, izzetini muhafaza etmesi açısından önemlidir. Mescid-i Aksâ aynı zamanda manzum metinlere de konu olmuştur. Arşivde kayıtlı Fevzî mahlaslı şairin 12 beyitlik kasidesi Mescid-i Aksâ'nın methinden ibarettir. Aruzun fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıyla yazılan bu manzumede Mescid-i Aksâ, Beyt-i Makdis şeklinde nitelendirilmiş, mübarek mabed edebî bir üslûp ile tavsif ve tazim edilmiştir. Bildiride her iki belgenin orijinal suretleri sunulacak, muhtevaları üzerine değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arşiv belgeleri, Mescid-i Aksâ, Mescid-i Haram, Fevzî, Kaside

Abstract

Having hosted many civilizations throughout history, Jerusalem has gained the identity of a city that all three religions consider sacred. The city's holiness originates from Masjid al-Aqsa, which has special importance for the nations belonging to the religion of Islam because it was the first qibla of Muslims and the Prophet Mohammad ascended to the sky from there. Besides, Prophet David, and Prophet Solomon, who built Masjid al-Aqsa are prophets that embody both prophethood and

* Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: ismailyildirim@kayseri.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5426-224X

kingship according to the Islamic belief. Jerusalem and Masjid al-Aqsa have remained under the protection of Muslims beginning from the 7th century, albeit with some interruptions, and they have been mentioned in some verses in the holy book as well as some hadiths of the Prophet Mohammad. Jerusalem, which was under Ottoman rule for many years, was governed according to the orders and decrees of the sultans. The issues that prevented non-Muslims from entering the holy temples often constituted the content of these orders and decrees. Masjid al-Aqsa, Masjid al-Haram, and the surroundings of Masjid al-Nabawi were considered harems for Muslims, and non-Muslims were not allowed to enter. Especially Masjid al-Aqsa has been damaged due to the raids by the Jews and has been restored from time to time. According to archive records, a Christian who tried to enter the Kaaba in 1847 was expelled from the Kaaba by the inhabitants, but a disagreement arose between them. Thereupon, it was emphasized that non-Muslims should be kept away from the Kaaba and Masjid al-Aqsa in line with both the order of the sultan of the period and the opinion of the sect imams. This information, obtained from the archive document dated November 25, 1857, is important in terms of preserving the holiness and dignity of the mentioned mosques. Masjid al-Aqsa has also been the subject of poems. The 12-couplet eulogy of the poet, who is registered in the archive with the pseudonym Fevzi, consists of the praise of Masjid al-Aqsa. In this poem, Masjid al-Aqsa is depicted as Bayt al-Maqdis, with the aruz form fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün, and the holy temple is described and honored in a literary style. In the presentation, the original copies of both documents will be presented and their contents will be evaluated.

Keywords: Archival documents, Masjid al-Aqsa, Masjid al-Haram, Fevzi, Eulogy

Giriş

Asıl adı Ârâmîce Beth makdeşa, İbrânîce Beth ha-Mikdaş ve Arapça Beytülmakdis olup "mukaddes ev" demektir. Mescid-i Aksâ'nın ilk kuruluşundan beri taşıdığı bu isim, sonradan şehrin tamamını kapsamıştır. Şehir için Müslüman milletlerin benimsediği "Kudüs" adı da aynı kökten gelmekte, aslında şehri değil mâbedi ifade etmektedir. Aksâ ise "uzak" manasına gelir ki mâbedin Mekke'ye uzaklığından dolayı bu isim verilmiştir. Bugün Kâbe'ye çevresiyle birlikte Mescid-i Harâm denildiği gibi Mescid-i Aksâ'ya da çevresiyle birlikte Harem-i Şerîf denilmekte, bununla eski Kudüs ve içinde Kubbetü's-sahre'nin de yer aldığı kutsal mekân kastedilmektedir. Mescid-i Aksâ'nın yerinin tesbiti ve planlanması Hz. Davud ile başlar. Ancak Allah, mâbedin Hz. Süleyman tarafından yapılacağını bildirir. Bunun üzerine Davud, oğlu Süleyman'a durumu anlatıp mâbedi inşa etmesini emreder. Mâbedin yapımıyla ilgili bütün malzemeleri ve elemanları ona teslim eder. Değerli eşyalarla dolu olan Beytülmakdis, Hz. Süleyman'dan sonra zaman zaman istila ve yağmalara maruz kalmıştır. En büyük yıkım Bâbil hükümdarı II. Buhtunnasr'ın Kudüs'ü üçüncü işgali sırasında olmuştur. Günümüzde Yahudilerin, ilk Süleyman Mâbedi'nin bir bölümü olduğu düşüncesiyle önünde dua ettikleri ağlama duvarı bu mâbedin çevre duvarının batıya düşen kısmının kalıntısıdır. Kur'ân'da bahsi geçen Hz. Zekeriya'nın ve Meryem'in ibadete çekildikleri odalar da bu binada olmalıdır.

Hz. Ömer, Kudüs'ün anahtarını teslim aldığında kendisi de bizzat çalışarak Mescid-i Aksâ'nın (Süleyman Mâbedi) Hıristiyanlık döneminde molozlar altında kalmış olan yerini temizletip Sahre'nin güneyindeki düzlükte cemaate namaz kıldırmış, daha sonra da buraya bir mescid yaptırmıştır. 425'te (1034) deprem yüzünden harap olan Mescid-i Aksâ, halife Zâhir'in emriyle onarılmıştır. Haçlı istilâsından sonraki Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin imarında bu onarım esas alınmıştır. Günümüzdeki binanın büyük bir bölümü de Zâhir döneminden kalmadır. Bu durum, özellikle son büyük tadilatı gerçekleştiren Mimar Kemâleddin Bey'in, kendisine 1925'te İngiliz Kraliyet Mimarlar Akademisi üyeliğini kazandıran ve 1922'de başlayan titiz çalışmaları sırasında ortaya çıkmıştır. Memlük ve Osmanlı dönemlerinde birçok kez tamir edilen Mescid-i Aksâ'nın Kanunî Sultan Süleyman tarafından yapılan onarımıyla ilgili kitâbesi XIX. asrın sonlarında kaybolmuştur. Yapının 1114'te (1702-1703) Mahmud Efendi tarafından tamir edildiğini belgeleyen kitâbe ise câminin batısında yer alan İslâm Müzesi'nde (Câmiu'l-megâribe) saklanmaktadır. II. Mahmud'un 1233 (1817-1818) tarihli tadilatına ait dört kitâbeden ikisi mevcuttur. II. Abdülhamid tarafından halıları ve kandilleri yenilenen yapıda İngiliz mandası döneminde 1922'den başlayarak gerçekleştirilen geniş kapsamlı onarım çalışmasını Mimar

Kemâleddin Bey yönetmiştir. 21 Ağustos 1969 tarihinde fanatik bir Yahudi tarafından çıkarılan yangında kısmen tahribat gören Mescid-i Aksâ'da Nûreddin Mahmud Zengî'nin yaptırdığı ahşap minber de yanmıştır.[1] Mescid-i Aksâ'ya yönelik saldırılar, konuyla ilgilenenler için yeni bir durum değildir. 1969'da başlayan saldırılar, o günden bugüne muhtelif aralıklarla devam etmektedir. İsrail'in 1980 yılında Kudüs'ü ebedî ve değişmez başkent ilân etmesi geri dönülmesi zor bir fiilî durum meydana getirmiştir. 1990 yılında tam da Oslo görüşmelerinin sürdüğü bir dönemde, bölgede gösteri yapan 30 Filistinli Müslüman, İsrail askerlerinin müdahalesi sırasında öldürülmüştür. Benzer bir müdahale 2014 yılında da yaşanmıştır.[2] İsrail'in söz konusu baskıcı ve saldırgan tutumu hâlen devam etmektedir.

Mescid-i Aksâ'nın Müslüman Toplumlar İçin Önemi

Kur'ân-ı Kerîm'de çevresinin mübarek olduğu belirtilen ve sahih hadislerde toplanma yeri, sefer edilecek üç mescidden biri olarak belirtilen ve gece yürüyüşünün ikinci, mi'râcın ilk durağı olan Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın Müslümanlar nezdinde kıymeti oldukça fazladır. Mescid-i Aksâ, birçok peygamberin tevhid mücadelesine şahitlik etmiş, bazı peygamberler tarafından inşa edilip içinde ibadet edildiği için peygamberler mirası olarak da nitelendirilmiştir. Müslümanlar hadislerde vârid olan müjdelere erişmek maksadıyla bu kutsal topraklara yüzyıllardır özen göstermektedir. Mescid-i Aksâ ve Mescid-i Haram, Allah Resûlü ile birlikte İslâm'ın yeni getirdiği kutsal mekânlar değil, aksine nübüvvetle kutsallığı teyit edilen mekânlardır. Yeryüzündeki ilk mescid Kâbe, ondan sonra inşa edilen ikinci mescid ise Mescid-i Aksâ'dır.[3] Allah Resûlü'nün isrâ ve mi'râc mucizesinin ardından Hz. Peygamber ve Müslümanlar, Mekke döneminde ve ardından Medine döneminde on altı ay boyunca Kudüs'e yönelerek namaz kılmışlardır.[4]

Kudüs, faziletini Kur'ân'dan alan bir şehirdir. Hz. Peygamber'in ve Müslümanların ilk kıblesi olan, isrâ mucizesinin varış noktası kabul edilen Kudüs ve ilahî vahyin tecellî ettiği bu topraklar, Kur'ân'da "Arz-ı Mukaddese" şeklinde tavsif edildiği için Müslümanlarca mübarek bir hüviyete sahiptir.[5] Özellikle İsrâ Sûresi'nin birinci âyetinde şu ifadeler yer almaktadır. "Kulunu, kendisine birtakım âyetlerimizi göstermemiz için bir gece Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya yürütenin şanı pek yücedir. Şüphesiz O, her şeyi işiten ve görendir." Kudüs aynı zamanda sahih hadislere konu olmuş bir beldedir. Hz. Peygamber'in Kudüs'ü öven ve onu yücelten birçok hadisi vardır. Resûlullah'tan aktarıldığına göre Mescid-i Aksâ'da kılınan namaz, Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî dışındaki diğer yerlerde kılınan namazlardan daha faziletlidir.[6] Kudüs, Mekke ve Medine'den sonra Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilen şehirlerin üçüncüsüdür. Hz. Peygamber, "Sefer ancak üç mescide yapılır. Bunlar Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'dır." buyurmuştur.[7] Kudüs'ün en önemli özelliği peygamberlik yurdu olmasıdır. Çok sayıda peygamberin yaşadığı mukaddes bir mekân olması ve peygamberlerden miras kalan Beytülmakdis'i içerisinde barındırması açısından da Kudüs, sahabenin gözünde önemli bir yere sahiptir.[8]

Gayrimüslimlerin Mescid-i Aksâ'dan Uzak Tutulmasını Mübeyyin Arşiv Belgesinin Muhtevası

Gerek Osmanlı Devleti'nden günümüze ulaşan ve sadece Osmanlı arşivinde miktarı 150 milyonu bulan belge ve defterlerden, gerek belgelerin tanzim ediliş tarzı ve büyük bir hassasiyetle korunmuş olmalarından, gerekse bürokrasinin her kademesindeki

---

1 Bu kısım Nebi Bozkurt'un Dia'ya yazdığı "Mescid-i Aksâ" maddesinden özetlenmiştir. Bk. Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/268.

2 Haydar Oruç, "Mescid-i Aksâ: Tarihi, Statüsü ve Güncel Gelişmeler", *Ortadoğu Enstitüsü*, 15 (Aralık 2015), 1-2.

3 Handan Yıldız Albayrak, *Kur'an'da Kudüs ve Mescid-i Aksa* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 16-17.

4 Yûsuf el-Karadavî, *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs*, çev. İzzet Marangozoğlu, (İstanbul: Nida Yayınları, 2010), 14.

5 Ömer Faruk Harman, "İslamiyet ve Kudüs", *Milel ve Nihal* 16/1 (Temmuz 2019), 12.

6 Albayrak, *Kur'an'da Kudüs ve Mescid-i Aksa*, 18.

7 İbn Teymiyye, *Sırât-ı Müstakîm*, çev. Salih Uçan, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 578.

8 Harman, "İslamiyet ve Kudüs", 28.

yazışmalardan anlaşılmaktadır ki Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren resmî belgeleri muhafazaya bugünkü tabirle arşivciliğe büyük önem vermiştir. Bu belge ve defterlerde Dîvân-ı Hümâyûn, Mâliye ve Bâb-ı Defterî'nin hâricinde hem Osmanlı dönemi hem Tanzimat sonrası ortaya çıkan astroloji, biyografi, coğrafya, edebiyat, ilâhiyat, tıp vs. konularda pek çok vesika mevcuttur.[9] Bu vesikalardan biri de arşivde *Dîvân (Beylikçi) Kalemi ve Bağlı Birimlerine Ait Belgeler (A.DVN)*[10] kısmında yer alan hicrî 7 Rebîülevvel 1274 tarihli belgedir. Miladî takvimde 25 Kasım 1857 tarihine tekabül eden söz konusu belge, dönemi itibari ile Sultan Abdülmecîd'in saltanat yıllarına denk düşmektedir.[11]

Belgede evvela gayrimüslimlerin, Mescid-i Aksâ ve çevresine girişlerine izin verildiği, daha sonra ise girişlerin yasaklandığı bildirilmiştir.[12] Yasakla ilgili Kudüs mutasarrıfının uygulamaya koyduğu ferman, beldenin âlimleri tarafından da kabul edilmiştir: "Ehl-i millet-i gayr-i müslimenin Mescid-i Aksâ ve harem-i mukaddese duhûllerine ruhsat verilmesi ve yâhûd kemâ fi's-sâbık men' olunması hakkında Kudüs-i Şerîf mutasarrıfı sa'âdetlü Paşa hazretlerinin istîzânı şâmil inhâsıyla 'ulemâ-yı belde-i mezkûre taraflarından tanzîm kılınmış olan…" Bu ferman, halk nazarında da mütalaa edilmiş, mübarek üç mescidden üçüncüsü olan Mescid-i Aksâ'ya Hıristiyanların girişi tamamiyle yasaklanmıştır. Ancak 1263 [1847] senesinde gayrimüslim biri, Mescid-i Aksâ'ya girmeye çalışmış, belde ahalisi ile aralarında münakaşa meydana gelmiştir: "…mahzar-ı 'umûmî lede'l-mütâla'a sâlis-i mesâcid-i selâse olan harem-i şerîf-i mezkûr dâ'ire-i mukaddesesine kadîmden beri Hristiyan'ın duhûlü memnû' olduğu hâlde altmış üç târîhinde millet-i gayr-i müslimeden bir zâtın duhûlü vukû'una mebnî ahâlî-i belde taraflarından tekevvün eden nizâ' üzerine…" Münakaşanın zuhuruna binaen devrin padişahının ve Kudüs mutasarrıfının, yasağa dair uygulamaya koyduğu ferman bahis konusu edilmiştir: "…ol vakit bâ-irâde-i seniyye memnû'iyyet kaziyyesi te'kîd buyurulmuş idüğü mezkûr inhâ mü'eddâsından müstebân olup ma'lûm-ı 'âlî buyurulduğu vechle…"

Gayrimüslimleri mübarek mescidlerden men eden ferman, belgenin idarî kısmını teşkil etmektedir. Bu kısımdan sonra ise belgede zikredilen ve bulunduğu konum ve çevresi itibari ile dinî yönden önem arz eden konuya değinilmiştir. Buna göre İslâm dininde Mescid-i Aksâ, Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî faziletleri yönünden üç büyük mübarek mescid kabul edilmiştir. Dolayısıyla Müslüman olmayanların, her üç mescide girişlerine dair mezhep imamları tarafından birtakım görüşler dile getirilmiştir. Belgede Hanefî imamların, gayrimüslimlerin, Kâbe'nin dışında diğer mescidlere girmesinin caiz olduğu görüşü vurgulanmıştır. Buna mukabil İmam Mâlik, Müslüman olmayanların her üç mescide de girişlerinin caiz olmadığını ifade etmiştir. İmam Mâlik'e ait bu görüşün, muteber fıkıh kitaplarında kayıtlı olduğu da ifade edilmiştir: "…e'imme-i hanîfe *'aleyhim rahmeti* Rabbü'l-beriyye 'indlerinde tâ'ife-i ehl-i zimmetin Mescid-i Harâm'dan mâ'adâ mesâcid-i şerîfeye duhûlleri câ'iz ve İmâm Mâlik 'indinde gayr-i câ'iz olduğu mu'teberât-ı kütüb-i fıkhiyyede musarrah ve mestûr…" Belgenin sonlarına doğru Mescid-i Aksâ'nın, bahsi geçen üç büyük mübarek mescidin üçüncüsü olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla sultanın, gayrimüslimleri kutsal mescidlerden uzak tuttuğu fermanı, ictihada konu olan meselenin şer'î hükme uygun düştüğü dile getirilmiştir. Bu durumda yasağın, dînen hüküm kazandığı ve muhkem hâle geldiği 25 Kasım 1857 tarihinde belgeye kaydedilmiştir. "…ve men'-i duhûl hakkında vârid olmuş olan hükm-i sultânî, fasl-ı müctehidün fîhe tesâdüfüyle mâdde-i

9 Yusuf Sarınay vd., *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi* (İstanbul: TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2010), XXVII-296.

10 Belge için bk. TC Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, *Dîvân (Beylikçi) Kalemi ve Bağlı Birimlerine Ait Belgeler [A.DVN]*, No. 125, Gömlek No. 26.

11 Sultan Abdülmecîd 1823 yılında doğmuş, 1861 senesinde vefat etmiştir. 1839-1861 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin otuz birinci padişahı olarak 22 yıl tahtta kalmıştır. Geniş bilgi için bk. Cevdet Küçük, "Abdülmecid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/259-263.

12 Tevbe Sûresi, 28. âyetin nüzûlüyle birlikte müşrikler, hicrî dokuzuncu seneden sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmaktan men edilmişlerdir. Bk. Tevbe Sûresi, 9/28.

memnû'iyyet şer'an dahi kesb-i nefâz ve te'ekküd etmiş idüğü… Fî 7 Rebî'ü'l-âhir Sene 1274."

Mevzubahis edilen belgenin[13] çeviri yazısı ve günümüz Türkçesine aktarılmış şekli şöyledir:

"*Ehl-i millet-i gayr-i müslimenin Mescid-i Aksâ ve harem-i mukaddese duhûllerine ruhsat verilmesi ve yâhûd kemâ fi's-sâbık men' olunması hakkında Kudüs-i Şerîf mutasarrıfı sa'âdetlü Paşa hazretlerinin istîzânı şâmil inhâsıyla 'ulemâ-yı belde-i mezkûre taraflarından tanzîm kılınmış olan mahzar-ı 'umûmî lede'l-mütâla'a sâlis-i mesâcid-i selâse olan harem-i şerîf-i mezkûr dâ'ire-i mukaddesesine kadîmden beri Hristiyan'ın duhûlü memnû' olduğu hâlde altmış üç târîhinde millet-i gayr-i müslimeden bir zâtın duhûlü vukû'una mebnî ahâlî-i belde taraflarından tekevvün eden nizâ' üzerine ol vakit bâ-irâde-i seniyye memnû'iyyet kaziyyesi te'kîd buyurulmuş idüğü mezkûr inhâ mü'eddâsından müstebân olup ma'lûm-ı 'âlî buyurulduğu vechle e'imme-i hanîfe 'aleyhim rahmeti Rabbü'l-beriyye 'indlerinde tâ'ife-i ehl-i zimmetin Mescid-i Harâm'dan mâ'adâ mesâcid-i şerîfeye duhûlleri câ'iz ve İmâm Mâlik 'indinde gayr-i câ'iz olduğu mu'teberât-ı kütüb-i fıkhiyyede musarrah ve mestûr ve Mescid-i Mukaddes, mezkûr sâlis-i mesâcid-i mu'azzama-i selâse olduğu ma'rûf u meşhûr ve men'-i duhûl hakkında vârid olmuş olan hükm-i sultânî, fasl-ı müctehidün fîhe tesâdüfüyle mâdde-i memnû'iyyet şer'an dahi kesb-i nefâz ve te'ekküd etmiş idüğü… Fî 7 Rebî'ü'l-âhir Sene 1274.*"

[Müslüman olmayan milletlerin Mescid-i Aksâ ve çevresine girmelerine izin verilmesi veya önceden olduğu gibi izin verilmemesine dair Kudüs mutasarrıfı Paşa hazretlerinin emrini kapsayan ferman, beldenin âlimleri tarafından uygulamaya konulmuştu. Halkın genelini ilgilendiren ferman mütalaa edildiğinde, üç mescidden üçüncüsü olan Mescid-i Aksâ ve çevresine eskiden beri Hristiyanların girişine kapalıydı. Buna rağmen 1263 [1847] yılında gayrimüslimlerden biri Mescid-i Aksâ ve sınırlarını ihlal etmiş, belde ahalisi ile aralarında anlaşmazlık vukû bulmuştur. Bunun üzerine devrin padişahının, gayrimüslimlerin Mescid-i Aksâ ve çevresine girmesini yasaklayan, açık ve anlaşılır emri bildirilmiştir. Malum olduğu üzere Hanefî imamlar, mahlûkâtın Rabbi katında gayrimüslim grupların Kâbe ve çevresinden başka mübarek mescidlere girmesini câiz görmüştür. Ancak İmam Mâlik'in câiz görmediği bu durum, muteber fıkıh kitaplarında açık ve kayıtlıdır. Mescid-i Aksâ'nın bahsi geçen üç büyük mescidden üçüncüsü olduğu herkesçe bilinmektedir. Ayrıca Mescid-i Aksâ'nın gayrimüslimlere yasak olması, padişahın emri ve ictihada konu olan şer'î hükme uygun düşmektedir. Dolayısıyla yasağın devam etmesi, dînen hüküm kazanmış ve teyit edilmiştir. 25 Kasım 1857.]

Burada şu hususu dile getirmekte fayda vardır. İmam Mâlik dışında diğer imamların, Müslüman olmayanların kutsal mescidlere girişi konusunda cevaz verdikleri aşikardır. Ancak İmam Mâlik bu konuda diğer imamların görüşüne katılmamış, Müslüman olmayanların söz konusu mescidlere girmesini dinen caiz görmemiştir. Dolayısıyla çalışmamızın konusunu teşkil eden belge, İmam Mâlik'in görüşlerinden hareketle tanzim edilmiştir. Hem sultanın ve Kudüs mutasarrıfının yasak maddeleri içeren fermanı hem de İmam Mâlik'in fıkhî konulardaki fikirleri belgenin hükmünde esas alınmıştır. Bu noktada muhtelif tefsir kitaplarından hareketle, mezhep imamlarının, söz konusu meseleye yaklaşımlarını derc etmeye çalışalım:

Kur'ân-ı Kerîm'de bu konu ile ilgili Tevbe Sûresi'nin 28. âyetinde şu ifadeler yer almaktadır. "Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır. Artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lütfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir." Âyette müşrikler için yapılan niteleme, onlara yasaklanan bölge ve yasağın kimleri kapsadığı hakkında değişik yorumlar yapılmıştır. Putperestlerin necis

[13] Belgenin orijinal sûreti "Ekler" kısmında verilmiştir.
TC Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, *Dîvân (Beylikçi) Kalemi ve Bağlı Birimlerine Ait Belgeler [A.DVN]*, No. 125, Gömlek No. 26.

(pis, kirli) olmaları, âlimlerin çoğuna göre manevî anlamdadır. Müşrikler, başta Allah'a ortak koşma yönündeki inançları olmak üzere Kâbe'yi çıplak tavaf etme, murdar et yeme, babasının eşiyle evlenme gibi çirkin davranışları sebebiyle böyle tavsif edilmişlerdir. Âyette müşrikler hakkındaki nitelemenin hasr ifadesi içinde yani "Onlar ancak şöyledirler." şeklinde tercüme edilebilecek bir cümlede yer alması, bu hususta tereddüt edilmemesi gerektiğini belirtmek içindir. Bu anlam, meale "biliniz ki" şeklinde yansıtılmıştır. Âlimlerin ekseriyetine göre âyetteki Mescid-i Haram tamlamasından maksat Harem bölgesidir. Dolayısıyla yasaklanan yer "Harem" diye anılan mıntıkadır. Âyetin devamındaki ifade de bu anlayışı destekleyici niteliktedir. Bazı âlimlere göre ise yasaklanan yer Mescid-i Haram ile sınırlıdır. Müşriklerin Harem bölgesinin diğer yerlerine girmelerine engel olunmaması gerekir. Bu yasağın, Yahudileri ve Hıristiyanları kapsayıp kapsamadığı hususunda farklı rivayetler bulunmakla beraber, günümüze kadar uygulanagelen kural, Müslüman olmayanları bu bölgeye sokulmaması yönündedir. Kur'ân'da bu iki din mensuplarının "kâfir" olarak nitelendirilmesi ve bu kesimden bir kısmının şirk sayılacak inançlarına yöneltilen eleştirilerle Hz. Peygamber'in Arap yarımadasında ikamet ile ilgili bazı hadisleri, onların da bu kapsamda kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Fakat âyette özel bir kelime seçimi yapılarak müşriklerden söz edildiği ve Kur'ân'da ehl-i kitabın müşrik olarak nitelenmediği dikkate alınırsa kural olarak, ehl-i kitabın bu yasak kapsamında düşünülmemesi Kur'ân'ın ruhuna daha uygun düşer.[14]

Konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunan müfessir Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) önce Tevbe Sûresi'nin 28. âyetini tefsir etmiş, akabinde mezhep imamlarının bu husustaki görüşlerini dile getirmiştir: Âyetin başında yer alan "Müşrikler pislikten başka bir şey değildir." ibaresi, müşriklerin necis (pislik) olduklarını göstermektedir. Şirk manevî pisliklerin en fenasıdır. Müşrikler taharetlenmezler, gusül ve abdest nedir bilmezler, maddî pisliklerden sakınmazlar. Bu bakımdan da kendileri aynen ve bizzat pislik değilse de öyle denecek kadar pisliğe bulanmış ve batmış olan kimselerdir. Necis (pislik) kelimesi, necâsetten başka bir şey değildir. Bundan dolayı Abdullah b. Abbas'tan müşrikler tıpkı "Köpek ve domuz gibi necistirler." diye, Hasan Basrî'den de "Bir müşrikle musâfaha eden abdest alsın." şeklinde birer görüş mevcuttur. Müşrikler, birer insan olmak bakımından aynen ve doğuştan değil, müşrik olmaları dolayısıyla itikat ve amel yönünden pisliğe batmışlardır. Âyetin devamında gelen, "Bu seneden sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar." ifadesi, ilanın yapıldığı yani hicrî dokuzuncu seneden sonra müşriklerin Mescid-i Haram'a yaklaşmaktan men edildiklerini göstermektedir. Siz Müslümanlar da bu yasağın uygulanmasından sorumlu tutulacaksınız. Harem-i Şerîf'in içine girmek ve orada herhangi bir hizmet ve görev yapmak şöyle dursun, hatta yaklaşmasınlar bile. Bu mutlak hükme göre hiçbir sebep ve maksada hatta seyahat, elçilik veya muhakeme için dahi Harem dâhiline sokulmamaları gerekir. Acaba ayin ve ibadet dışında bazı faydalı işler için de Harem dâhiline veya Mekke'ye, Müslümanları izni ve gözetimi altında girebilmelerine cevaz yok mudur?

İmam Mâlik hazretleri demiştir ki "Gerek Mescid-i Haram'a gerek diğer mescidlere kâfirlerin girmesi yasaktır. Ancak Allah Resûlü'nün Medine'de ve Mescid-i Saadet'te Sakif ve Necran heyetlerini kabul buyurduğu rivayetlerden anlaşıldığına göre, Mescid-i Haram'ın dışındaki mescidlere bazı durumlarda girebilmelerine izin verilebileceği anlaşılıyor. Ve bu âyetteki Mescid-i Haram'a ait olan bu hükme, diğer mescidleri de katmanın, âyetteki açıklık ve kıyas açısından doğru olmayacağı da hesaba katılmalıdır. Bu yönüyle konu, daha ziyade yukarıdaki "*Müşrikler, vicdanlarına karşı kendi küfürlerine kendileri şahit olup dururken Allah'ın mescidlerini imar etmeleri mümkün değildir*."[15] âyetinde mülâhaza edilebilir. Halbuki orada da mutlak anlamda girme hakkıdır ki bu da bazı hâllerde müminlerin izniyle girmelerine engel sayılmaz.

İmam Şâfiî hazretleri bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: Kâfirler özellikle Mescid-i Haram'dan men olunurlar. Bundan dolayıdır ki devlet başkanı Mekke'de bulunsa,

[14] *Kur'ân Yolu* (Erişim 25 Ocak 2022), et-Tevbe 9/28.
[15] *Kur'ân Yolu* (Erişim 25 Ocak 2022), et-Tevbe 17/28.

müşriklerden bir elçi gelse devlet başkanının onu Harem bölgesinin dışında Hil'de karşılaması ve kabul etmesi gerekir. Yine Şâfiî mezhebine göre, gizlice Mekke'ye girmiş olan bir kâfir, orada ölse ve Müslüman sanılarak toprağa verilmiş olsa bu durum sonradan açığa çıksa, onun kemiklerinin çıkarılıp Harem dışına götürülmesi gerekir, demişlerdir.

İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe hazretlerinin mezhebine göre müşrikler, Mekke'de hac ve umreden men olunmuşlardır. Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar demek, hacca ve umreye gelmesinler, demektir. Zira Mescid-i Haram'a yaklaşmak, onunla ilgili olan işlere ve ibadetlere mahsus olması demektir ki o da hac ile umredir. Nitekim yukarıda da anlatıldığı üzere hicrî dokuzuncu senede ve hac gününde Hz. Ali bu berâeyi ilân ettiğinde, "Bu seneden sonra müşrikler haccetmeyecek." diye tebliğ eylemiştir. İşte âyetin manasında bütün mezheplerce üzerinde ittifak edilen cihet de bu yasaklamadır. O seneden sonra hac sadece Müslümanlara mahsus olup, İslâmî usûllere göre yapılacaktır. Şu hâlde başka mescidlere ve hacla ilgili olmayan hususlarda onlara izin verilebilir, ancak dikkatli olmak ve ihtiyatı elden bırakmamak şartıyla.[16]

Fevzî'nin Manzum Mescid-i Aksâ Methiyesi

Yukarıda bahsi geçen konuda olduğu gibi bu belge[17] de arşiv vesikalarında kayıtlı, Mescid-i Aksâ konulu bir evrak hüviyetindedir. Belgede Fevzî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan ve 12 beyti ihtiva eden Mescid-i Aksâ methiyesi mevcuttur. Belgenin arşive intikali hicrî 1341 [1922] olup; yazarın, kasidesini II. Abdülhamîd (ö. 1918) döneminde telif ettiği anlaşılmaktadır. Manzumenin beşinci beytini teşkil eden şu mısralar:

Ya'ni bu bin iki yüz doksan sekiz sâli ki o

Bir mübârek sâldir onda dîdeler hep rûşenâ

kasidenin telif edildiği yılı işaret etmektedir. Buna göre Fevzî, kasidesini 1298 [1880] senesinde yazmıştır. Bu sene II. Abdülhamîd'in tahtta bulunduğu (1876-1909) yılların içerisinde yer almaktadır. Sultan II. Abdülhamîd, 1880'li yıllarda Mescid-i Aksâ'nın tadilatına yönelik pek çok çalışma yapmıştır. Evvela mübarek mescidin halılarını ve kandillerini yenilemiştir.[18] Daha sonra 1293 [1876] yılında sülüs hattı ile Kubbetü's-Sahra'nın dışına Yâsin Sûresi'nin yazılmasını emretmiş, 1311 [1893] senesinde mescidin güney kemerleri restore edilmiştir.[19] II. Abdülhamîd'in bahis konusu edilen çalışmaları şairin dikkatini çekmiş, bunun üzerine mübarek mescidin kudsiyetine binaen kasidesini kaleme almıştır. Dolayısıyla şair Fevzî, Sultan II. Abdülhamîd dönemi şairleri arasında yer almaktadır. Bilindiği üzere Klâsik şiirde şairler manzumelerinde ekseriyetle mahlaslarını kullanmayı tercih ederlerdi. Bu manzumede de Fevzî, şairin mahlası olmalıdır. Ancak Fevzî'nin tarihî şahsiyeti ile ilgili elimizde yeterli bilgi yoktur. Bu bağlamda II. Abdülhamîd döneminde "Fevzî" mahlası ile manzumeler kaleme alan birkaç şair vardır. Bu şairler şunlardır: Ahmed Fevzî,[20] Hammâmîzâde Fevzî Mehmed,[21] Mehmed Fevzî,[22] Muhammed Emîn Fevzî Efendi,[23] Hüseyin Hakkı Fevzî Efendi.[24] Bu isimlerden Edirne müftüsü Fevzî Mehmed ön plana çıkmaktadır. Fevzî'nin Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere altmışın

---

[16] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), 4/308-311.

[17] TC Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, *Kâmil Paşa Evrakı, Yıldız Esas Evrakına Ek [Y.EE.KP]*, No. 41, Gömlek No. 4073.

[18] Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", 29/271.

[19] Mehdî Abdülhâdî, *Mescid-i Aksâ Rehberi* (Ankara: TC Başbakanlık Türk İş Birliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı, 2013) 15-32.

[20] Mehtap Erdoğan, "Fevzî, Ahmed Fevzî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 7 Şubat 2022).

[21] İsmail Hakkı Aksoyak, "Fevzî, Hammâmîzâde Mehmed", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 7 Şubat 2022).

[22] Mehtap Erdoğan, "Fevzî, Mehmed", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 7 Şubat 2022).

[23] İsmail Hakkı Aksoyak, "Fevzî, Muhammed Emîn Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 7 Şubat 2022).

[24] Mehmet Arslan, "Fevzî, Hüseyin Hakkı Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 7 Şubat 2022).

üzerinde eseri mevcuttur. Bunun yanı sıra Fevzî çeşitli görevler nedeniyle Osmanlı coğrafyasının büyük bir kısmını dolaşmış, ulema ve devlet adamlarıyla dostluk kurmuş, halkı ve talebeleri yakından tanımış bir Osmanlı aydınıdır.[25] Uzun'un ifade ettiği üzere şair, muhtelif vazifeler vesilesiyle Anadolu dışında pek çok yer gezmiştir. Fevzî'nin vazifeleri sırasında Kudüs'e giderek Mescid-i Aksâ'yı görmesi, akabinde bu yapı için bir kaside kaleme alması ihtimaller dâhilindedir. Kasidesinin üçüncü beytinde şair:

İşbu takdîrce iki bin altı yüz elli yedi
Sâl olmuş ki seni vaz' eylemiş bunda Hudâ

Mescid-i Aksâ'nın inşa edilmesinden, kasidesini yazdığı zamana kadar (1298) gelen süreci ifade etmektedir. Buna göre Mescid-i Aksâ bina edildiği günden itibaren 2657 yıl geçirmiştir. Kaside 12 beyitten müteşekkil olup; teşbîb, methiye, tâc beyit ve dua bölümlerini ihtiva etmektedir. Buna göre şair teşbîb bölümünü mübarek yapının inşa edilmesi sürecine ayırmıştır. Bu kısımda yapının Hz. Davud tarafından tesis edilmeye başlandığı ve Hz. Süleyman zamanında ise bittiği ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra manzumesinin telif tarihine de yer veren Fevzî, Mescid-i Aksâ'nın yapılmasından bu yana geçen zamanı da yine bu bölümde dile getirmiştir. Kasidenin asıl kısmında Mescid-i Aksâ methedilmiş, bütün peygamberlerin burada namaz kıldığı, Hz. Peygamber'in buradan göğe yükseldiği, Mescid-i Aksâ'da yapılacak olan duaların Allah katında kabul göreceği dile getirilmiştir. Dua kısmında şair, kasidesini kaleme aldığı senenin herkese hayırlı olmasını ifade ederek Allah'a tazarru ve niyazda bulunmuştur. Tâc beytinde şair, hem mahlasını zikretmiş hem de kendisine sürekli Allah'a şükretmek gerektiğini hatırlatarak şiirine son vermiştir. Şiirin çeviri yazısı ve günümüz nesrine aktarılmış hâli şu şekildedir:

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Hüve

1. Ey mübârek Beyt-i Makdis kim seni kıldı binâ
Dendi âdem ba'zılar dedi sürûşân-ı semâ

Ey mübarek Beyt-i Makdis! Bazıları, seni bina edenlerin insan; bazıları ise gökyüzünün melekleri olduğunu ifade ettiler.

2. Anca meşhûr Hazret-i Dâvud te'sîs eyleyip
Ba'de-zân 'asr-ı Süleymânî'de buldu intihâ

Hz. Davud'un, seni tesis etmeye başlaması öyle meşhurdur. Daha sonra Hz. Süleyman zamanında [inşa süreci] son bulmuştur.

3. İşbu takdîrce iki bin altı yüz elli yedi
Sâl olmuş ki seni vaz' eylemiş bunda Hudâ

Allah'ın seni yarattığı günden bu yana 2657 yıl geçmiş.

4. İşte bunca mâh u sâl u sâ'at u rûzân u şeb
Geçdi tâ geldi bu sâl es'ad u şâdî-fezâ

İşte bu kadar ay, yıl, saat, gündüz ve geceden sonra; mutluluk ve neşe veren sene geldi.

5. Ya'ni bu bin iki yüz doksan sekiz sâli ki o

[25] Mustafa İsmet Uzun, "Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/507.

Bir mübârek sâldir onda dîdeler hep rûşenâ

Yani bu 1298 yılı öyle mübarek bir yıl ki bütün gözler ışıltı dolu.

6. Bâreka'llâh ey mukaddes Mescid-i Aksâ-yı pâk
Geldi sende secde etdi Hakk'a cümle enbiyâ

Ey temiz, mukaddes Mescid-i Aksâ! Allah mübarek etsin. Bütün peygamberler sende Allah'a secde etmişlerdir.

7. İşte Mi'râc-ı şerîf-i zât-ı pâk-i Ahmedî
Dahi senden oldu vâki' âsumâna bî-merâ

Hz. Peygamber'in temiz zâtının mi'râcı, şüphesiz gökyüzünde senden [senin vesilenle] ortaya çıktı.

8. Hâsılı ey Beyt-i Makdis matla'-ı envâr-ı feyz
Sende bî-reyb müstecâbdır olunan cümle du'â

Kısacası ey feyiz ve bereket nurlarının menbaı Beyt-i Makdis! Sende yapılan dualar, Hak katında şüphesiz kabul görür.

9. Ben de işbu vechle kıldım du'â kim bu sene
Lutf-ı Hak'la olsun artık cümle hâcetler revâ

Ben de işte bu sebeple bu yıl dua ediyorum ki bütün ihtiyaçlar Allah'ın lütfu ile karşılık bulsun.

10. Hak te'âlâ ede mes'ûd işbu sâli cümleye
Hep kulûb-ı ehl-i tevhîd şâd olup bula safâ

Yüce Allah, bu seneyi herkes için mutlu, mesut kılsın. Tevhid ehlinin kalpleri huzur bulup, rahat olsun.

11. Ve'y mübârek Sahretu'llâh sen de âmîn de ki tâ
Bâb-ı Hak'dan ola âsâr-ı icâbet rû-nümâ

Ey mübarek Sahretullah! Sen de amin de. Tâ Hak kapısından kabul nişanesi yüzünü göstersin.

12. Hüsn-i zannım Hak kabûl etdi du'âŋı Fevziyâ
Sen hemân şükr-i firâvân eyle Hakk'a dâ'imâ

Ey Fevzî! Öyle zannediyorum Allah duanı kabul etti. Sen daima Allah'a çokça şükret.

Sonuç

Mescid-i Aksâ'nın Müslümanların ilk kıblesi olması, hakkında rivayet edilen hadis ve nâzil olan âyetlerin işaret ettiği manevî vasıfları barındırması ayrıca Hz. Peygamber'in buradan göğe yükselerek mi'râc hadisesini gerçekleştirmesi gibi nedenlerden ötürü İslâm dininde özel bir yeri vardır. Yine semavî dinlere mensup milletlerin nezdinde önem arz eden Mescid, çeşitli nedenlerden dolayı Yahudiler tarafından pek çok kez tahribata uğramıştır. Mescidin kudsiyetine binaen gayrimüslimlerin girişlerine de izin verilmemiştir. Ancak 1847 senesinde Mescid-i Aksâ'ya girmeye çalışan Hristiyan ile belde ahalisi arasında bir münakaşa meydana gelmiştir. Bunun üzerine devrin sultanı tarafından gönderilen

bir ferman ile Müslüman olmayanların Kâbe ve Mescid-i Aksâ'dan men edildikleri vurgulanmıştır. Çeşitli mezhep imamlarının bu konudaki görüşleri doğrultusunda verilen karar daha çok İmam Mâlik hazretlerinin tesirinde kalmıştır. Bütün mezhep imamları Kur'ân-ı Kerîm'in Tevbe Sûresi'nde yer alan, "Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır. Artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lütfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir." âyetinden hareketle konuya ilişkin muhtelif fetvalar vermiş, neticede gayrimüslimlerin söz konusu mescidlerden uzak tutulması gerektiği ifade edilmiştir. 25 Kasım 1857 tarihli arşiv belgesinden elde edilen bu bilgiler, bahsi geçen mübarek mescidlerin çeşitli provokasyonlara uğradığını, devrin yöneticileri tarafından konunun önemine binaen fermanlar gönderildiğini teyit etmektedir. Bununla birlikte Mescid-i Aksâ uzun yıllar Osmanlı himayesinde kalmış, devrin şair ve yazarları tarafından mübarek mescidin faziletleri methedilmiştir. Sultan II. Abdülhamîd dönemi şairlerinden Fevzî mahlaslı biri de Mescid-i Aksâ'yı öven 12 beyitten müteşekkil bir manzume kaleme almıştır. II. Abdülhamîd, Mescid-i Aksâ'nın halılarını ve kandillerini yenilemiş, daha sonra 1876 yılında sülüs hattı ile Kubbetü's-Sahra'nın dışına Yâsin Sûresi'nin yazılmasını emretmiştir. 1893 senesinde ise mescidin güney kemerlerini restore ettirmiştir. Fevzî, sultanın mescide olan bu hizmetlerinden ötürü hem onu tebrik etmiş hem de mescidin methini yapmıştır. Bu yazıda tarihî iki vesikadan hareketle Mescid-i Aksâ'ya ait manevî yönlerin muhafazası ve mescidin faziletleri bahis konusu edilmiştir. Her iki belge de Mescid-i Aksâ'nın izzetini, Hz. Davud'dan bu yana kudsiyetini devam ettiren mübarek bir yapı olduğunu işaret etmektedir. Bu ve buna benzer pek çok belgenin arşivde kayıtlı olduğu bilinmekte, söz konusu belgelerin yeni yazıya aktarılarak halkın istifadesine sunulması gerekmektedir.

Kaynaklar

Abdülhâdî, Mehdî. *Mescid-i Aksâ Rehberi*. Ankara: TC Başbakanlık Türk İş Birliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı, 2013.

Aksoyak, İsmail Hakkı. "Fevzî, Muhammed Emîn Efendi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü.* Erişim 7 Şubat 2022.

http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fevzi-muhammed-emin-efendi

Aksoyak, İsmail Hakkı. "Fevzî, Hammâmîzâde Mehmed". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü.* Erişim 7 Şubat 2022.

http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fevzi-hammamizade-mehmed

Arslan, Mehmet. "Fevzî, Hüseyin Hakkı Efendi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü.* Erişim 7 Şubat 2022.

http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hakki-huseyin-hakki-efendi

Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 29/268-271. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

el-Karadavî, Yûsuf. *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs*. çev. İzzet Marangozoğlu. İstanbul: Nida Yayınları, 2010.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007.

Erdoğan, Mehtap. "Fevzî, Ahmed Fevzî". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü.* Erişim 7 Şubat 2022.

http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fevzi-ahmed-fevzi

Erdoğan, Mehtap. "Fevzî, Mehmed". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü.* Erişim 7 Şubat 2022.

http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fevzi-mehmed-mdbir

Harman, Ömer Faruk. "İslamiyet ve Kudüs". *Milel ve Nihal* 16/1 (Temmuz 2019), 9-30.

İbn Teymiyye. *Sırât-ı Müstakîm*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

Küçük, Cevdet. “Abdülmecid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1/259-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Oruç, Haydar. “Mescid-i Aksâ: Tarihi, Statüsü ve Güncel Gelişmeler”. *Ortadoğu Enstitüsü* 15 (Aralık 2015), 1-8.

Sarınay, Yusuf vd. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi.* İstanbul: TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2010.

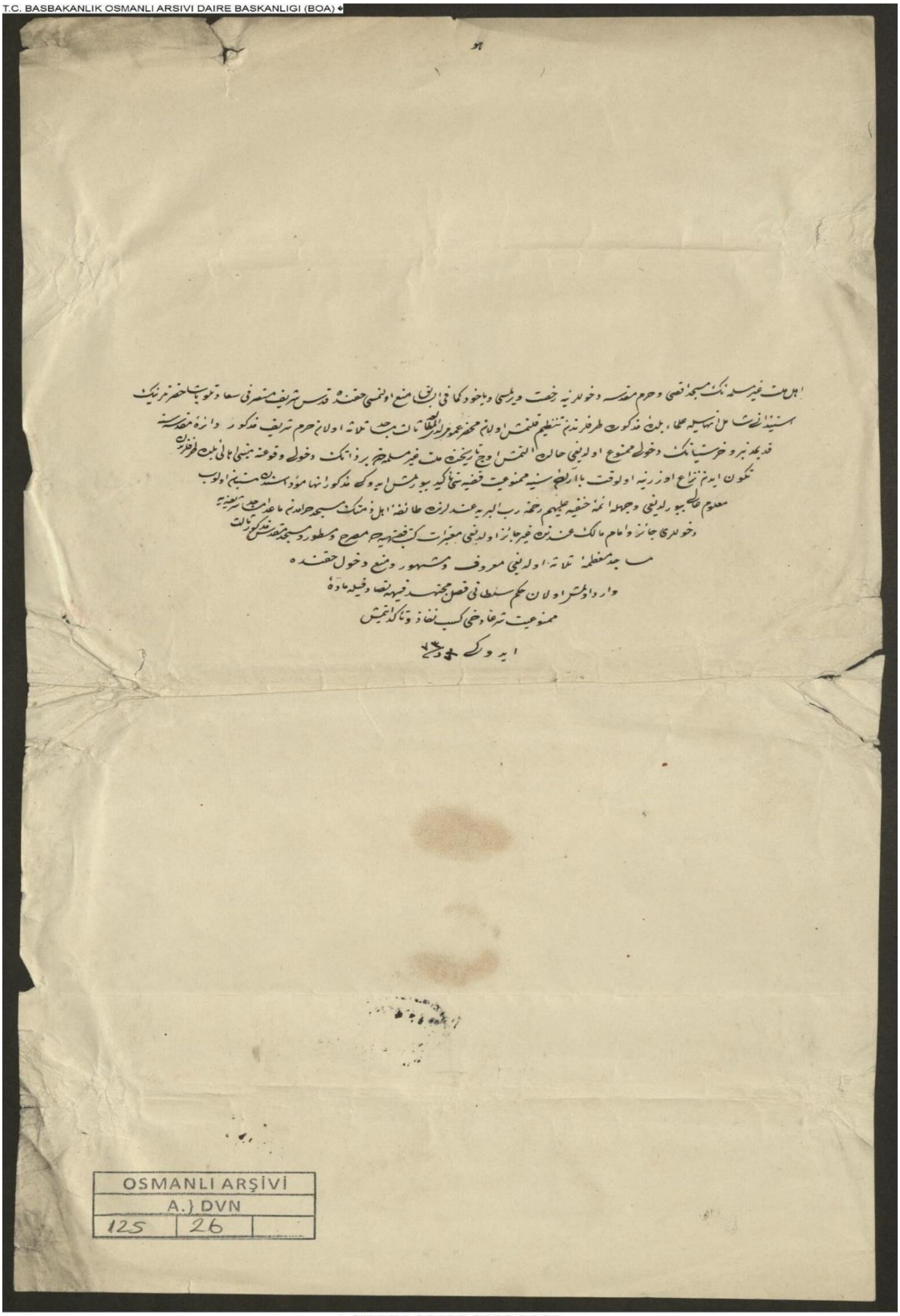
TC Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. *Dîvân (Beylikçi) Kalemi ve Bağlı Birimlerine Ait Belgeler [A.DVN]*. No. 125, Gömlek No. 26.

TC Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. *Kâmil Paşa Evrakı, Yıldız Esas Evrakına Ek [Y.EE.KP]*. No. 41, Gömlek No. 4073.

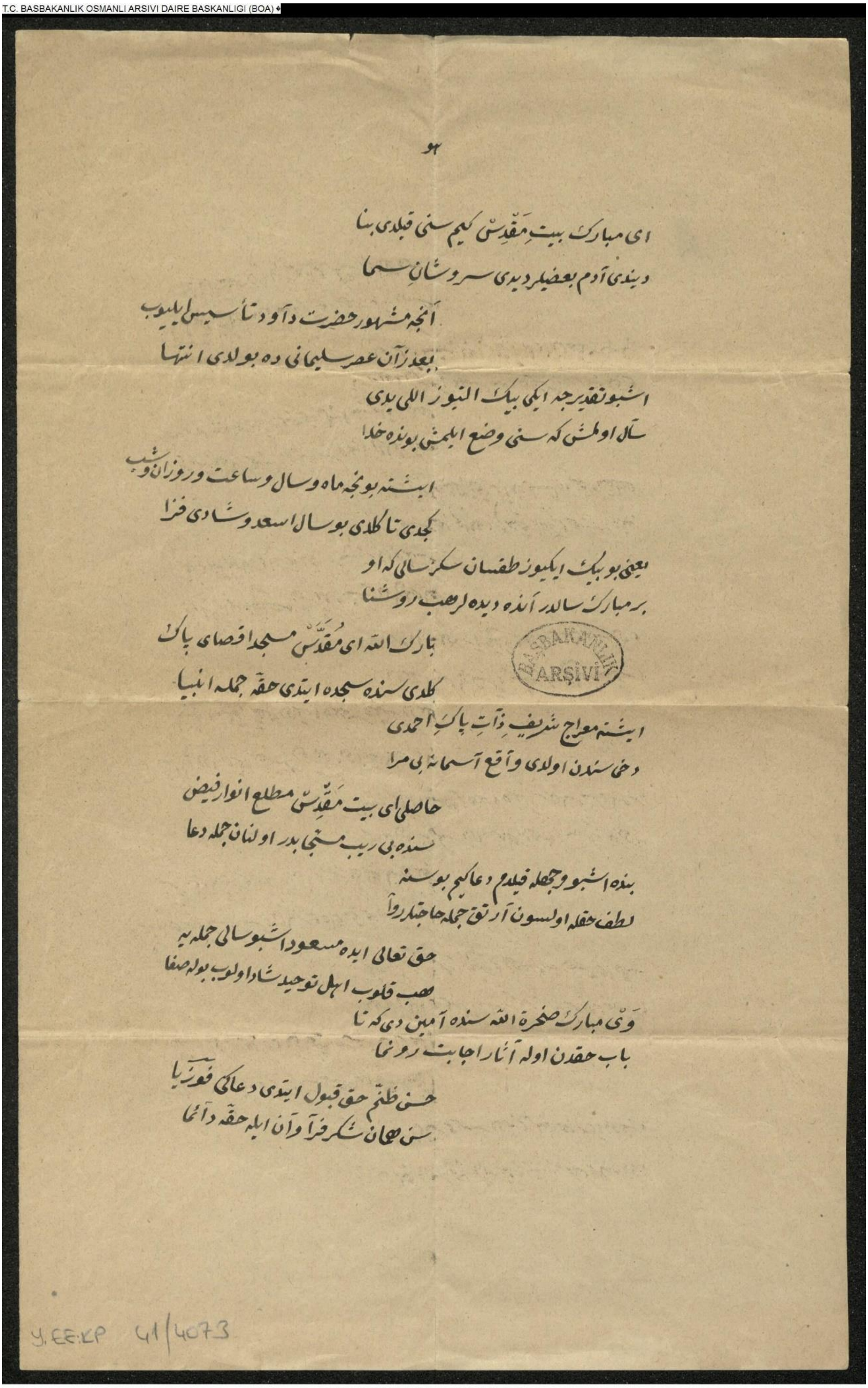
Uzun, Mustafa İsmet. “Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/506-509. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yıldız Albayrak, Handan. *Kur’an’da Kudüs ve Mescid-i Aksa.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ekler



A.}DVN.00125.00026.001



T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIGI (BOA)

هو

ای مبارک بیت مقدس کیم سنی قیلدی بنا
دیندی آدم بعضیلر دیدی سروشان سما

آنجه مشهور حضرت داود تأسیس ایلیوب
بعدز آن عصر سلیمانی ده بولدی انتها

اشبو تقدیرجه ایکی بیک التیوز اللی یدی
سال اولمش که سنی وضع ایلمش بونده خدا

ایشته بونجه ماه و سال و ساعت و روزان و شب
کجدی تا کلدی بو سال اسعد و شادی فزا

یعنی بو بیک ایکیوز طقسان سکز سالی که او
بر مبارک سالدر آنده دیده لر حب روشنا

بارک الله ای مقدس مسجد اقصای پاک
کلدی سنده سجده ایتدی حقه جمله انبیا

ایشته معراج شریف ذات پاک احمدی
دخی سندن اولدی واقع آسمانه بی مرا

حاصلی ای بیت مقدس مطلع انوار فیض
سنده بی ریب مستجابدر اولنان جمله دعا

بنده اشبو وجهله قیلدم دعایم بو سنه
لطف حقله اولسون آرتق جمله حاجتلر روا

حق تعالی ایده مسعود اشبو سالی جمله یه
حب قلوب اهل توحید شاد اولوب بوله صفا

وی مبارک صخرة الله سنده آمین دی که تا
باب حقدن اوله آثار اجابت رونما

حسن ظنم حق قبول ایتدی دعای فوزیا
سن همان شکر فزا وان ایله حقه دائما

BAŞBAKANLIK ARŞİVİ

Y.EE.KP 41/4073

Y.EE.KP.00041.04073.001

Yunus Emre'nin *Çıkdum Erik Dalına* Matla'ıyla Başlayan Şiirine Yazılan İki Şerhin Mukayesesi

Comparison of Commentaries Written on Yunus Emre's Poetry Beginning With *Çıkdum Erik Dalına* Matla

Erdem Can ÖZTÜRK*

Özet

Yunus Emre, gerek Türkçeyi kullanışındaki ustalık gerek en derin manaları en sade söyleyişlere sığdırabilmesi ve gerekse kendi zamanında Türkçeye hak ettiği değeri veren ve özellikle Türkçe söylemeyi tercih eden bir şair olarak Türk edebiyatının kurucu şahsiyetlerinin başında gelir. O, son derece sade ifadelere öylesine zengin anlamlar yüklemiştir ki ilk okunuşta son derece basit olduğu izlenimi veren, sade ve arı bir Türkçeyle söylenmiş cümlelerdeki derin manaların fark edilmesi biraz bilgi biraz da dikkat ister. Bu sebepledir ki Yunus Emre aynı zamanda bir *sehl-i mümteni* şairidir.

Yunus Emre'nin şiirleri, tasavvufî boyutları ve sade söyleyişlerin ardına gizlenmiş derin anlamları dolayısıyla, hakkıyla anlaşılması için zaman çeşitli şarihlerce şerh edilmiştir. Özellikle şathiyeleri, bunlar arasında en çok şerh edilenlerdir.

Şathiye, latife yoluyla söylenmiş mizahî, kısmen alaycı şiir ve söz anlamına gelir. İlk bakışta alaycı ve hezeyana benzer sözleri andıran fakat şerh ve yorumlarla açıldığında şaşırtıcı ve derin manalar içeren şathiye, bilhassa sufiler arasında ilgi görmüş edebî bir türdür. Yunus Emre'nin *Çıkdum erik dalına anda yidüm üzümi* matla'ıyla başlayan bir şathiyesi de çeşitli şarihlerce şerh edilmiştir.

Bu çalışmada Yunus Emre'nin söz konusu şathiyesine yazılan şerhler hakkında kısaca bilgi verilerek meşhur iki şarih tarafından yapılmış şerhleri mukayese edilecek ve birbirleriyle örtüşen ve ayrışan yönleri üzerinde durulacaktır. Bu şarihler Niyazî-i Mısrî ve İsmail Hakkı Bursevî'dir.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Şathiye, Şerh, Tasavvuf, Şiir, Niyazî-i Mısrî, İsmail Hakkı Bursevî.

Abstract

Yunus Emre is one of the founding personalities of Turkish literature, both as a master in his use of Turkish, his ability to fit the deepest meanings into the simplest utterances, and as a poet who gave the value it deserves to Turkish in his own time and especially preferred to speak Turkish. He has attributed such rich meanings to extremely plain expressions that it takes some knowledge and a little attention to notice the deep meanings in sentences said in plain and pure Turkish, which give the impression of being extremely simple at first reading. For this reason, Yunus Emre is also a sehl-i mumteni poet.

Yunus Emre's poems have been commented on by various commentators in order to be understood properly due to their mystical dimensions and deep meanings

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, erdem.ozturk@hbv.edu.tr; erdemcanozturk@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9328-0205

hidden behind plain expressions. Especially its shathiyes are the most annotated among them.

Shathiyya means humorous, partly sarcastic poetry and words uttered through wit. The shathi, which at first glance resembles sarcastic and delusional words, but contains surprising and deep meanings when opened with annotations and interpretations, is a literary genre that has attracted attention especially among Sufis. One of Yunus Emre's shathiyya, which starts with *Çıkdum erik dalına anda yidüm üzümi* matla, has also been annotated by various commentators.

In this study, a brief information will be given about the annotations written on the aforementioned shathiyya of Yunus Emre, and the annotations made by two famous commentators will be compared and their overlapping and divergent aspects will be emphasized. These commentators are Niyazi-i Mısri and İsmail Hakkı Bursevi.

Keywords: Yunus Emre, Shathiyya, Comment, Mysticism, Poem, Niyazi-i Mısri, İsmail Hakkı Bursevi.

Giriş

Yunus Emre, Türk edebiyatının kurucu şahsiyetlerinden biridir. Onun Türk diline verdiği değer, Türkçeyi şiir ve edebiyat dili hâline getirmesi kendinden sonra da edebî eserlerde Türkçeye önem verilmesine ve Türkçenin şiir dili olarak kurulup gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Yunus Emre'nin hayatı, eğitimi, mezarı, mesleği gibi bazı konularda kimi bilinmeyenler olsa da onun şiirleri yaşadığı dönemden günümüze kadar büyük bir ilgi ve iltifata mazhar olmuştur. Aruz ve hece vezinleriyle yazdığı şiirleri, dinî-tasavvufî muhtevalarıyla bilhassa tekke-tasavvuf çevrelerinde büyük beğeni kazanmıştır.

Yunus Emre her ne kadar arı ve saf bir Türkçe kullanmayı tercih etmişse de şiirlerinin tasavvufî yönü, zaman zaman onların daha iyi anlaşılabilmesi için şerh yoluna gidilmesine de ihtiyaç doğurur. Özellikle şathiye tarzında yazdığı şiirleri, şathiyenin kendi doğası itibariyle de hakkıyla ve doğru bir şekilde anlaşılabilmek için şerhe muhtaçtır.

Şathiye, sözlükte "hakaret etmek, sarsılmak, taşmak" gibi anlamlara gelir. Bir tasavvuf terimi olarak da "sûfînin sekr, vecd, cezbe, galebe, inbisat, istiğrak, cem', fenâ ve tevhîd-i zâtî gibi kendini kontrol edemediği tasavvufî haller içinde söylediği sözleri" ifade eder.[1] Bir başka tanımıyla şathiye, ciddî bir düşünce ve duyguyu ince bir alay veya şaka yoluyla mizahî şekilde, bazen de sembolik bir dille anlatan şiir ve sözlere denir. Tasavvufta -bilhassa Bektaşîlikte- görülen şathiyeler, aslında vahdet-i vücut anlayışına dayandığı ve şerh edildiği zaman çok manidar tarafları olduğu, ilgi çekici görüş ve kavramlara işaret ettiği anlaşıldığı halde, Allah ile senli benli konuşur gibi yazılmış olduklarından ve şeriata aykırılık hissini verdiklerinden şeriat ehlince çok fazla tenkide uğramıştır.

Şathiye, ilk bakışta anlaşılması güç, birbiriyle ilgisiz konulardan bahsediyor gibi gelebilir. Yahut, ele alınan konu ile alay ediliyor hissi uyandırabilir. Bilhassa tasavvufî şiirde konunun Allah, ahiret, Cennet veya benzeri bir kutsal husus olduğu durumlarda, konunun zahiren alaycı ve küçümseyici bir dille ele alınması, şathiye türünden haberdar olmayan okuyucuda menfî hisler uyandırabilir. Özellikle bu şiir meşhur ve mutasavvıf bir şaire ait ise merak ve anlaşılmazlık iyice artar. Dolayısıyla şathiyeler, erbabınca yazılan ve yine erbabınca anlaşılan derin manalar ihtiva eden metinler olsa da halk tarafından anlaşılabilmek için şerh edilmeleri lüzumlu olan manzumelerdir.[2]

Bu türden eserler olan şathiyelerden biri de Türk şiirinin en önemli isimlerinden biri olan Yunus Emre'ye aittir. Mutasavvıf şairin *Çıkdum erik dalına anda yidüm üzümi* matla'ıyla başlayan şathiye türündeki şiiri, ilk bakışta anlamsız ve birbiriyle örtüşmeyen kavramlar ekseninde yazılmış izlenimi uyandırabilir. Ancak söz konusu manzumenin şairinin Yunus Emre olduğu hatıra getirildiğinde, onun

---

1 Geniş bilgi için Bk. Süleyman Uludağ, "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/370-371.

2 Uludağ, "Şathiye", 370-371; Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 9-14; Mustafa Tatcı, "Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyât-ı Sûfiyâne Geleneği", *Türk Kültürü* 267, (1985), 482; Tahir Üzgör, *Edebiyat Bilgileri* (İstanbul, 1983), 213; Mehmet Aça, vd., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2012), 600-601.

manasız bir şiir yazmasının mümkün olmadığı, burada yatan mananın açığa çıkmak için şerhe ihtiyaç duyulduğu anlaşılır.

Yunus Emre'nin bu şiiri, yukarıda anılan sebeplerle, çeşitli mutasavvıf ve şair zatlar tarafından farklı zamanlarda şerh edilmiştir. Bunlardan en meşhurları, kendileri de birer şair ve mutasavvıf olan Niyazî-i Mısrî ve İsmail Hakkı Bursevî'dir. Bu zatlarca yapılan şerhlerin halk arasında meşhur olması ve bu zatların da Yunus Emre gibi birer şair ve sufî olmaları hasebiyle, çalışmamızda bu iki şerh üzerinde durulacak; bunların Yunus Emre'nin şiirine verdikleri anlamlar, birbirleriyle benzeşen ve ayrışan yönleri üzerinde durulacaktır. Şerh konusunun uzunluğu ve derinliği sebebiyle bu çalışmanın sınırları da göz önünde bulundurulduğunda diğer şerhleri de mukayeseye dahil etmenin çalışmanın sınırlarını aşacağı düşünülmüştür.

1. *Çıkdum erik dalına anda yidüm üzümi* Matla'lı Gazele Şerh Yazan Şarihler

Yunus Emre'nin bu şiiri halk arasında oldukça meşhur olmakla birlikte manası halk tarafından doğru bir şekilde anlaşılabilmiş değildir. Bu gibi şiirlerin ancak tasavvuf terbiyesi almış şarihler tarafından şerh edilmesi suretiyle anlaşılması mümkün olur. Bu sebepledir ki söz konusu şiir pek çok mutasavvıf zat tarafından farklı zamanlarda şerh edilmiştir. Bu şerhler kısaca şunlardır:

1.1. Şeyhzade Muslihüddin Efendi

Hayatı hakkında net bilgiler bulunmamakla birlikte şerhin nüshasında adı Şeyhzade olarak kayıtlıdır. İsmail Yakıt, bu zatın *Beyzavî Tefsiri*'ne haşiye yazan ve *Mesâbih, Meşârih, Kaside*-i *Bürde* şerhleriyle bilinen Şeyhzade Muslihüddin Efendi olduğu kanaatindedir.[3] Buna göre Şeyhzade Muslihüddin Efendi'nin vefatı 1554 senesindedir. Bugünkü bilgilerimize göre Yunus Emre'nin söz konusu şiirinin ilk şerhi budur. Bu şerh 1497 yılında yazılmış olup 7 beytin şerhinden oluşur. Nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp. Esat Efendi, Nu: 1461; İstanbul Üniversitesi Ktp. Ty. Yz. Nu: 4015; Millî Ktp. Yz. Nu: A/1983.[4]

1.2. Niyazî-i Mısrî

Bu çalışmaya konu olan şarihin hayatı ve şerhiyle ilgili daha geniş bilgi 2. bölümde yer almaktadır.

1.3. İsmail Hakkı Bursevî

Bu çalışmaya konu olan şarihin hayatı ve şerhiyle ilgili daha geniş bilgi 2. bölümde yer almaktadır.

1.4. İbrahim Has

Hayatı hakkındaki bilgilerin sınırlı olduğu şarih, İbrahim Has veya Şakiroğlu İbrahim Çelebi künyesiyle tanınır. Halvetî Karabaş-ı Velî'nin halifelerinden olup dönemin ünlü mutasavvıflarından Hasan Ünsî Efendi tarafından yetiştirilmiş ve onun halifesi olmuştur. İstanbulludur. 1761 senesinde vefat ettiği bilinmektedir. *Divan*'ı ve *Menakıbname*-i *Hasan Ünsî* isimli eserleri meşhurdur. Tasavvufî mahiyette birkaç eseri daha bulunan İbrahim Has'ın başarılı bir şair ve nasir olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Şerhi, Millî Ktp. Yz. Nu: A. 8311'de kayıtlıdır.[5]

1.5. Şeyh Ali Nakşibendî el-Nevrekanî

Bu şarihin hayatına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Elde sadece Yunus Emre'nin ilgili şiirine yazılmış bir şerhi bulunmaktadır. Bu şerh de Niyazî-i Mısrî'nin şerhine son derece benzer olup onun özeti mahiyetindedir. Şerh, Millî Ktp. Yz. Nu: A. 392/8'de bulunmaktadır.[6]

---

[3] İsmail Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm Çıktım Erik Dalına* (Ankara: Ötüken, 2002) 24.

[4] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 114.

[5] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 199-201; Hasan Gültekin, *TEİS*, "İbrahim Has", http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ibrahim-has (Erişim:16 Kasım 2021)

[6] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 239.

1.6. Bekir Sıdkî-i Visalî

1881 Yılında Kula'da doğan şarih, Uşşâkî şeyhlerinden Abdurrahman Sami Efendi'nin halifelerindendir. Sami Efendi'nin yerine postnişin olmuştur. 1962'de İzmir'de vefat etmiştir. Sıdkî Efendi'nin şiirleri basılmıştır, şerhi de bu şiirlerin arasında yer alır.[7]

1.7. Şevket Turgut Çulpan

14 Mart 1910 yılında Üsküdar'da doğmuştur. Halvetî-Melâmî meşrepli bir bankacı olduğu bilinmektedir. Manen Ümmî Sinan'a bağlı olan şarih, seyr ü sülûkünü de bu yolda tamamlamış, Eyüp'te bulunan Ümmî Sinan Dergahı'nın son postnişini olan Nasuhî Kargı Efendi'nin sohbetlerine devam etmiştir. Tasavvufî şiirleri de bulunan Çulpan'ın Yunus Emre şerhi 27 sayfa kadar olup 9 beytin şerhini ihtiva eder. 30 Temmuz 1990'da Üsküdar'da vefat etmiştir.[8]

1.8. Ahmet Kabaklı

24 Mayıs 1924 yılında Elazığ'da doğan Kabaklı, liseyi Elazığ'da okuduktan sonra İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'nu ve Edebiyat Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirdi. Diyarbakır, Aydın gibi illerde Edebiyat öğretmeni olarak çalıştı. Bu sırada Ankara Hukuk Fakültesi'ni de bitirip bir süre avukatlık yaptı.

Şiirle başladığı yazı hayatı çeşitli dergi ve gazete yazılarıyla devam etmiştir. Edebiyat alanında yaptığı çalışmalar, kurucuları arasında yer aldığı Türkiye Edebiyat Cemiyeti ve bu cemiyetin yayın organı olan *Türk Edebiyatı* dergisinin çıkarılması kültür ve edebiyat tarihimiz açısından oldukça önemlidir. Şeyhülmuharrirîn olarak da anılan Kabaklı, 8 Şubat 2001'de İstanbul'da vefat etmiştir. Yunus Emre'nin şiirine yaptığı şerh, *Şiir İncelemeleri* isimli 1992 yılında basılan eserinde yer alır.[9]

1.9. İsmail Yakıt

1950 Yılında Denizli'de doğmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan Yakıt, Fransa'da doktora eğitimini tamamladıktan sonra Türkiye'ye dönmüş, önce Atatürk daha sonra da İstanbul Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Profesör Yakıt'ın yayımlanmış pek çok kitap ve makalesi bulunmaktadır. Yunus Emre üzerine hazırladığı *Yunus Emre ve Sembolizm Çıktım Erik Dalına*[10] isimli eseri, Yunus Emre'de sembolizm konusunu işlediği gibi *Çıktım Erik Dalına* matla'lı şiirin Yakıt tarafından yapılan şerhini de ihtiva eder.[11]

2. Mukayeseye Konu Olan Şarihler

2. 1. Niyazî-i Mısrî

Niyâzî ve Mısrî mahlaslarıyla şiir yazan şarihin asıl adı Mehmed'dir. 8 Şubat 1618 senesinde Malatya'da doğsa da Mısır'da eğitim görmesi hasebiyle Mısrî olarak anılagelmiştir. Malatya, Diyarbakır, Mardin, Kerbela ve Bağdat'ta gördüğü medrese eğitimlerinden sonra Mısır'a gider. el-Ezher'de eğitim alır. Bu sırada tanıştığı bir Kadirî şeyhine bağlanarak üç yıl kadar burada kalır. Ardından İstanbul, Bursa ve Uşak'a gider. Halvetî şeyhi Ümmî Sinan'a bağlanarak dokuz yıl kadar hizmetinde bulunur. Seyr ü sülûkünü tamamladıktan sonra kendisine hilafet verilir. Şeyhinin talebi üzerine İstanbul, Bursa ve Uşak gibi illeri gezer. Bursa Ulu Cami'de vaazlar verir. Devlet erkanınca gelen davet üzerine gittiği Edirne'de verdiği bir vaazı sebebiyle Rodos'a sürülür. Bir süre sonra affedilerek Bursa'ya dönse de yine bazı sözleri sebebiyle bu kez Limni'ye sürgün edilir. Burada on beş yıl kadar kalır ve 16 Mart 1694 senesinde vefat eder.

Ümmî Sinan'dan icazetli olan Niyazî, Halvetî tarikatının Niyaziyye veya Mısriyye olarak adlandırılan kolunun kurucusu konumunda bir şeyh ve mürşiddir. Mürşidlik vazifesini hem vaaz hem de şiirleriyle îfâ etmeye gayret eden Niyazî, icazetli bir şeyh, bir tarikat kolunun bânisi, coşkun ve cezbeli bir sûfî şairdir. Ömrünün her döneminde müridlik-mürşidlik-şairlik ekseninde yaşadığı göze

---

7 Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 243; Visalî ve Ruhî, *Hakikat ve Marifet Sırları* (İstanbul: Tahirağa Kültür Vakfı Yayınları,1984).
8 Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 246-248.
9 Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 268-269.
10 İsmail Yakıt, *Yunus Emre ve Sembolizm Çıktım Erik Dalına* (Ankara: Ötüken Yayınları, 2002).
11 Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 275-276.

çarpar. Ömrü ilim, irşad ve şiirle geçmiş bu büyük sûfî şairin şiirleri de doğal olarak hayatından, fikir ve mesleğinden izler taşımaktadır. Çoğu Türkçe ve birkaçı da Arapça olmak üzere 20 civarında eser kaleme almış olan şairin telifâtının hemen hepsi dinî-tasavvufî mahiyettedir. Niyâzî, şeyhlik vasfını eserlerine de yansıtmış, kaleme aldığı manzum ve mensur kitap ve risalelerle maiyetinde bulunan müridleri ile muhataplarını eğitmeyi amaçlamıştır.[12]

2. 2. İsmail Hakkı Bursevî

İsmail Hakkı Bursevî, 14 Eylül 1652 yılında bugün Bulgaristan sınırları içinde bulunan Aydos'ta doğmuştur. Babası aslen İstanbullu olup Aydos'a sonradan yerleşen ve burada vefat eden Mustafa Efendi'dir. İsmail Hakkı, ilk eğitimini doğduğu yerde Şeyh Ahmed Efendi'den alır. Ardından on bir yaşında Edirne'ye gider. Edirne'de Celvetî halifelerinden Şeyh Abdülbaki Efendi'nin yanında yedi yıl kadar eğitim alıp hafızlığını tamamlar. Yirmi yaşında İstanbul'a gelerek Celvetî şeyhlerinden Osman Fazlî Efendi'ye intisab eder. Yirmi üç yaşında seyr ü sülûkünü tamamladıktan sonra kendisine icazet verilir, irşad faaliyetlerine başlar. Üsküp, Köprülü ve Usturumca gibi yerlerde irşad faaliyetlerinde bulunur. Daha sonra Bursa'ya gönderilir. Burada Ulu Cami, Orhan Camii ve Kaygan Camii'nde vaazlar verir. Bu sırada dinî-tasavvufî mahiyette çeşitli eserler kaleme alır.

İsmail Hakkı'nın Türkçe ve Arapça pek çok eseri bulunur. Manzum, mensur, telif, tercüme gibi çeşitli türlerde irili ufaklı eserlerinin sayısı 200 civarında olan şarih, oldukça velûd bir yazardır. Yunus'un şiirine yazdığı şerh de bunlardan biridir. Şerhin müellif hattı nüshası Süleymaniye Ktp. Esat Ef. Nu: 1521/2'de bulunur. Bursevî, 1725 yılında Bursa'da vefat etmiştir.[13]

3. Şerhler ve Mukayeseleri

Yunus Emre'nin Şathiyesi	
Niyazî-i Mısrî'nin Şerh Ettiği Metin	**İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerh Ettiği Metin**
Çıkdum erik dalına anda yidüm üzümi *Bostan ıssı kakıdı dir ne yirsün kozumı*	*Çıkdum erik dalına anda yidüm üzümi* *Bostan ıssı geldi eydür uğurladun kozumı*
Kerpiç koydum kazana poyraz ile kaynatdum *Nedir diyüp sorana bandum virdüm özüni*	*Uğurlayın yapdum ana bühtân eyledi bana* *Bir serçe geldi eydür kanı aldun kızımı*
İplik virdüm çulhaya sarup yumak etmemiş *Becid becid ısmarlar gelsün alsun bezini*	*Andan kurtulamadum n'olduğumı bilmedüm* *Öküz ıssı geldi eydür boğazladun kazumı*
Bir serçenün kanadın kırk kanluya yükletdüm *Çifti dahı çekmedi şöyle kaldı kazını*	*Kerpiç koydum kazana poyraz ile kaynatdum* *Ne bu diyüp sorana bandum virdüm özüni*
Bir sinek bir kartalı salladı urdı yire *Yalan degül gerçekdür ben de gördüm tozını*	*İplik virdüm çulhaya sardı yumak eyledi* *Becid haber gönderdi gelsün alsun bezini*

[12] Bk. Mustafa Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyazi-i Mısrî* (İstanbul: H Yayınları, 2011); Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısrî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019); Erdem Can Öztürk, "Niyâzî-i Mısrî Dîvân'ında 'Mürşid' Olarak 'Aşk'", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal Of Academic Literature]* 4/9, (2018), s. 114-131; Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 163-164;

[13] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 175-176.

Bir küt ile güleşdüm elsüz ayagum aldı *Anı da basamadum göyündürdi özümi* *Kaf dagından bir taşı şöyle atdılar bana* *Öylelik yola düşdi üze yazdı yüzümi* *Balık kavaga çıkmış zift turşusın yimege* *Leylek koduk togurmış bak a şunun sözüni* *Yunus bir söz söyledi hiçbir söze benzemez* *Erenler meclisinde bürür ma'nî yüzüni*	*Bir serçenün kanadın kırk kanluya yükletdüm* *Çift dahı çekemedi şöyle kaldı kazını* *Bir küt ile güleşdüm elsüz ayagum aldı* *Şunı da basamadum göyündürdi özümi* *Bir bağaya sataşdum gözsüz köpek yoldaşı* *Sordum haber virmedi Kaysarıya'dur azmi* *Gözsüze fısıldadum sağır anı işitmüş* *Dilsiz çağırur eydür anlamadun sözümi* *Bir sinek bir kartalı salladı yire urdı* *Yalan degül gerçekdür ben de gördüm tozını* *Kaf dagından bir taşı şöyle atdılar bana* *Öylelik yola düşdi boza yazdı yüzümi* *Balık kavaga çıkmış zift turşusın yimege* *Leylek koduk togurmış bak a şunun sözüni* *Yunus Emre'nün sözi hîç sözlere benzemez* *Câhillerün ucından örtdü ma'nâ yüzüni*

Yunus Emre'nin meşhur şathiyesi genel olarak yukarıdaki gibidir. Ancak şarihlerin esas aldıkları nüshalara göre şerh ettikleri şiirler arasında, beyit sayılarında farklılıkların olduğu görülmektedir. Bununla birlikte şiirler arasında nüsha farkları ve takdim-tehirler de göze çarpmaktadır. Bu mukayese çalışmasında her bir şarihin kendi şerhi esas alınarak söz konusu beyitlerle ilgili şerh ve yorumları; benzer ve farklı yaklaşımları üzerinde durulacaktır.

Niyazî-i Mısrî ve İsmail Hakkı Bursevî'nin şerhe esas aldıkları şiirler arasında nüsha farkına dayanan beyit sayısı, takdim-tehir ve kelime farkları bulunması sebebiyle daha önce yazılmış ve yaygın metni esas almış olan Niyazî-i Mısrî'nin metninin düzeni temel alınarak inceleme yapılacaktır. Mukayesenin doğru şekilde yapılabilmesi için her iki şarihin kullandığı metinler birlikte (Niyazî-i Mısrî'nin beyit sırası takip edilerek) verilecektir. Niyazî-i Mısrî'de bulunmayan ve Bursevî tarafından şerh edilmiş beyitler ise mukayese konusu olamayacağı için göz ardı edilecektir.

3.1. Her İki Şerhte Ortak Olan Beyitler

1. Beyit

Çıkdum erik dalına anda yidüm üzümi

Bostan ıssı kakıdı dir ne yirsün kozumı (Niyazî-i Mısrî Metni)

Çıkdum erik dalına anda yidüm üzümi

Bostan ıssı geldi eydür uğurladun kozumı (İsmail Hakkı Bursevî Metni)

Bu beyit bir iki küçük nüsha farkıyla birlikte her iki şarihin esas aldığı nüshalarda da birbirinin aynı sayılır. Şarihlerin beyitlere verdikleri manalar ise şu şekildedir:

Niyazî-i Mısrî Şerhi

Her işin kendine has bir neticesi vardır. Nasıl ki her ağacın yalnız bir tür meyvesi, her meyvenin de bir tür ağacı var ise ameller de böyledir. Her amelin bir vasıtası/aracı vardır. Ancak o yolla mümkün olur. O vasıta olmaksızın netice alınamaz. *İlm-i zahir*, lügat, sarf, nahiv, mantık, kelam, hadis, tefsir ile; *ilm-i batın*, mürşid-i kamile bağlılık, zikre devam, az yemek, az konuşmak, az uyumak ve insanlardan uzaklaşmak (inzivâ) ile; *ilm-i hakikat*, terk-i dünya, terk-i ukba ve terk-i vücud ile olur. Bu vasıtalar olmadan bu ilimlere ulaşmak ve bunlara dair bir netice hasıl etmek mümkün değildir.

Burada *erik, üzüm* ve *ceviz (koz)* ile *şeriat, tarikat* ve *hakikat* kast edilmektedir. Eriğin dışı yenip içi (çekirdeği) yenmez. Amellerin zahiri göz ardı edilmez. Burada eriğin dışının yenmesi, amellerin zahirine işarettir. Üzüm de amelin batınına işarettir. Çünkü üzüm hem kendisi yenir hem de üzümden reçel, pekmez, turşu, sirke, sucuk (üzümden yapılan tatlı yiyecek) gibi pek çok başka nimetler yapılır. Yani zahiri yendiği/önemli olduğu gibi, kendisinden imal edilen fakat zahirinde görünmeyen (batınında bulunan) başka nimetleri de barındırır. Fakat içinde küçük de olsa bir çekirdek bulunur ki bu onun hakikat olmasına engeldir. Ceviz ise Mısrî'ye göre Hindistan Cevizi'dir ve onunla kast edilen hakikattir. Çünkü içinde çekirdek veya yenmeyecek/atılacak bir nesne yoktur. O hem yenir hem de türlü hastalıklara şifa olur.

Mısrî, bu yorumlardan sonra şu açıklamada bulunur: Şimdi bir kimse her şeyi kendi kaynağından/vasıtasından talep etmelidir. Erik isteyen erik ağacından, üzüm isteyen bağdan, ceviz isteyen de ceviz ağacından talep etmelidir. Erik isteyen kimse bunu ceviz ağacında arar ise beyhude çabalar ve herhangi bir şey tahsil edemez, emeği boşa çıkar. Bir kimse zahir ilminin doğrusunu ve yanlışını öğrenmek isterse, onu şeriatta aramalı ve fıkıh kitaplarına bakmalıdır. Oradan öğrenip ona göre amel etmelidir.

İlm-i batın doğrusunu, yanlışını, yükselme ve tenzile uğrama yollarını öğrenmek isteyen kimse de bunu mürşidinin telkinlerinde, gönül kitabında, zikir ve usul-i esmada aramalıdır. Rüyada gördüklerini mürşidine arz edip onun tabirine göre amel etmelidir. Böylece müşkülleri hallolur.

İlm-i hakikatin zevkini ve hâlini öğrenmek isteyen kimsenin de mürşidin terbiyesine, nefsin ıslahına, masivayı gönülden çıkarmaya ve mahv-ı vücuda ihtiyacı vardır.

Hasılı görüldüğü üzere her bir ilmin, maksada ulaşmak için farklı farklı yolları vardır ve o yol takip edilirse kısa zamanda maksada ulaşılır. Nasıl ki erik, erik ağacından; üzüm, bağdan; ceviz, ceviz ağacından temin edilebilirse bu ilimler de ancak kendi vasıtalarıyla neticeye ulaşmayı mümkün kılar. Zahir ilmini öğrenen bir kimse kendi kendine hakikat ilimlerine vakıf olmaya çalışırsa, ne kadar zahmetler çekse de erik ağacından üzüm talep eden kimse gibi herhangi bir netice elde edemez.

Bostan ıssı ile kast edilen *mürşid-i kamil*dir. *Niçin cevizimi yersin* diyerek boş yere zahmet çekmemesi konusunda müridi uyarmaktadır. Her ilmin kendi vasıtasıyla tahsil edileceğini ve bunun için de doğru usulün tercih edilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. İlm-i tarikat ve ilm-i hakikat, mürşidin bahçesidir. Onun izni olmayan şekilde o bahçeye girmek ve onun izni olmayan meyvelere uzanmak ise doğdu değildir. Esma ve riyazet bu bahçenin kapısıdır. Bahçe sahibinin izni olmadan bu yola tevessül etmek ise bir bahçeye hırsızlık için girmek gibidir.

Netice olarak bu beyit, "şeriat, tarikat ve hakikati ben kendi bildiğim şekilde bulabilirim" diye düşünenlerin hâlini anlatmaktadır. Onlar, erik ağacında üzüm arayan kimse gibi yanlış yolda olduklarının farkında değillerdir ve nice emek verseler de netice elde etmeleri mümkün değildir. Yunus Emre'nin beyti kendisine nispet etmesinin sebebi ise evvelce bir mürşide bağlanmadan çalışmış fakat bir netice elde edememiştir. Ne zaman ki bir mürşide bağlandıysa işte ondan sonra seyr ü sülûkü tamam olmuştur.

İsmail Hakkı Bursevî Şerhi

Bostan kelimesi, kökeni itibariyle güzel kokuların geldiği, güzel kokulu sebze ve çiçeklerin yetiştiği hoş kokulu yeri ifade eder. Beytin birkaç anlamı vardır. İlki şöyledir:

Erik, zahirî amellere işarettir. Üzüm ise zahirî amellere devamla birlikte hasıl olan batınî hâl ve zevkleri ifade eder. Öyle ki bu hâlde, şeriatın getirdiği sorumluluklardan dahi zevk alınması söz konusudur. Zira şeriat, marifetin kabuğudur. Öze ulaşmak için kabuğu aşmak gerekir.

Üzüm isteyen kimse önce erik ağacına çıkarak oradan üzüm taneleri toplamalıdır. Eriğin genel kabulle rengi siyahtır ve bu "Celâl" ismine denktir. Üzüm ise bunun tersi bir renge sahip olarak "Cemâl" ismine denktir. Bu durumda "Celâl/erik/şeriat" kişiyi "Cemâl/üzüm/marifet"e ulaştıran bir köprü gibidir. "Cemâl"in ferahlığına ermek isteyen kimse, "Celâl" köprüsünden geçmelidir.

Bostan ıssı ile kast edilen *mürşid*dir. Ceviz ise onun dört mertebe (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) hakkındaki sözleridir. Sadık mürid, mürşidinin ağzından bu sözleri/nasihatleri çalar, onunla beslenip terbiye olur. Cevizin dört tabakası vardır ve her biri bir mertebeye işarettir. Bu sebepledir ki ceviz ağacı, mürşid ve meşayihi işaret eder. Burada bostan sahibinin gelmesi de müridin, mürşidinin teveccühünü kazanmasını ve kendinde bir kemal hâlinin vuku bulduğunu gösterir.

Cevizin dört mertebesi ile kast edilen de *şeriat, tarikat, marifet* ve *hakikat*tir. Bunların ilk ikisi ceset, diğer ikisi ise ruh hükmündedir. Nasıl ki anne karnındaki cenine cesedi/bedeni tamamlanmadıkça ruh üflenmiyor ise yolun başındaki mürid de *şeriat* ve *tarikat* ile kemale ermedikçe *marifet* sır ve feyzine ulaşamaz, *hakikat* ortaya çıkmaz. Her şey kendi kalıbı üzerine şekillenir ve her netice ancak kendi başlangıcına göre tertip edilir. Bunlar *şeriat* ve *tarikat* mertebelerinin önemini göstermektedir.

Şeriat ve tarikatın zahirinde zevk ve lezzet olup olmadığı sorulursa; şeriat, emir ve sorumluluklar bütünü olduğu için yoktur. Bu sebeple, sır perdesini aralayamayanlar şeriatın emrettiği işleri yapmakta zorluk ve sıkıntı çekerler. Sır perdesini aralayanlar ise böyle değildir. Onların zevk hâlleri, söz mertebesine dahi ulaştığı için bütün mertebelerde külfetten kurtulmuşlardır. Onlar, külfetsiz şekilde Rablerini tesbih eden cennet ehli gibidirler.

Bursevî'ye göre beytin ikinci anlamı şöyledir:

Erik, üzüm, ceviz veya diğer meyveler, vücut bostanında ortaya çıkmış ve her biri belirli birer eşya yahut şahsa işaret eden nesnelerdir. Bunların her birinin cüzî veya küllî olarak ilahî isimlerden birer karşılığı vardır. Ceviz ağacı, "Câmi'" isminin mazharı olarak şeriat, tarikat, marifet ve hakikat mertebelerini kendinde toplayan mürşide işaret eder. Bostan sahibi (bostan ıssı) ise Allah'tır. O, âlem bostanındaki bütün ağaçların zahir ve batınlarında türlü isimleri ile tecellî ederek sureti, hakikatlere perde eylemiştir.

Yine Bursevî'ye göre beytin üçüncü anlamı ise şöyledir:

Bu beyitte şeyhlik iddiasında olanlarla mürid taklidi yapanlar alay konusu edilmektedir. Erik dalında üzüm yetişmediği gibi, tarikat yolundaki bir kimsenin ham hâli (erik), üzüm demekle kemale ermez. Hakikat zevklerini idrak için de ceviz gibi kat kat yükseliştir demekle bir şey elde edilemez.[14]

Mısrî ve Bursevî'nin ilk beyte dair şerhleri yukarıda yer almaktadır. İki şerhin muhtevaları kıyaslandığında karşımıza çıkan tablo şu şekildedir:

Mısrî beyti açıklarken önce erik, üzüm, koz (ceviz) gibi nesnelerin bulundukları yer ve temin edilme şekillerinin yanlışlığını vurgular. Yunus Emre'nin bu aykırı ifadelerle her işin doğru şekilde neticelenebilmesi için doğru araçların/vasıtaların/yolların kullanılması gerektiğini kast ettiğini söyler. Bir nesne talep edildiğinde, o neticeye ulaşmak istendiğinde doğru yerden/kaynaktan talep edilmesi gerektiğini ifade eder. Mısrî'ye göre beyitte geçen nesnelerin/sembollerin karşılıkları şöyledir: erik = şeriat, üzüm = tarikat, ceviz = hakikat, bostan ıssı = mürşid-i kamil. Kısaca Mısrî'ye göre Yunus Emre'nin burada kast ettiği mana, seyr ü sülûke giren bir müridin şeriat, tarikat ve hakikate kendi başına ulaşamayacağı; kemale/maksada ulaşmak için yol gösterici bir mürşide ihtiyaç olduğu; onun yönlendirmeleri ve yine mürşidin gösterdiği doğru usulle ilerlemek gerektiğidir. Mürşidi olmayan veya onun izini takip etmeyen, erik ağacında üzüm arayan kimse gibi beyhude bir çaba içindedir.

Bursevî bu beyte üç ayrı mana verir ve ilkinde Mısrî'ye benzer bir yorum getirir. Buna göre erik = şeriat/Celâl ve üzüm = marifet/Cemâl'dir. Yani marifete/Cemâl'e ulaşmak isteyen mürid önce

---

[14] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri*, 164-166, 176-178; Suat Ak, *Çıktım Erik Dalına Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 13-17, 43-48.

şeriat/Celâl köprüsünü aşmalıdır. Bu yorumun Mısrî ile bir paralellik arz ettiği görülmektedir. *Bostan ıssı* konusunda iki şarihin ayrıştığı görülür. Her iki şarih de bunu *mürşid-i kamil* olarak yorumlasalar da Mısrî'ye göre bostan ıssı bir uyarı (belki tekdir) yoluyla müride ikazda bulunurken Bursevî'ye göre onun gelişi, müridde görülen manevî hâllerin kemale ermesine işarettir. Yani Mısrî'ye göre mürid işin henüz başındayken Bursevî'ye göre kemale ermeye başlamıştır.

Mısrî beyte başka bir mana getirmezken Bursevî iki ayrı anlam daha verir: İlkine göre erik, üzüm, ceviz gibi nesneler insanda ortaya çıkan ve belli bir eşya yahut nesneyi işaret eden şeylerdir. Bunlar aynı zamanda belli ilahî isimlerin tecellîleridir. Ceviz ağacı, mürşiddir. *Bostan ıssı* ise Allah'tır ve o türlü isimleri ile tecellî ederek sureti, hakikate perde eder.

Bursevî son şerhinde ise beyitte kast edilen mananın sahte şeyhlik ve müridlik olduğunu söyler. Görüldüğü üzere Bursevî'nin ilk şerhi ile Mısrî'nin şerhi birbirine büyük oranda benzerdir. Mısrî'den farklı olarak beyte ikinci ve üçüncü bir mana daha veren Bursevî'nin son iki şerhi ise farklı bakış açılarını yansıtır.

2. Beyit

Kerpiç koydum kazana poyraz ile kaynatdum

Nedir diyüp sorana bandum virdüm özüni (Niyazî-i Mısrî Metni)

Kerpiç koydum kazana poyraz ile kaynatdum

Ne bu diyüp sorana bandum virdüm özüni (İsmail Hakkı Bursevî Metni)

Niyazî-i Mısrî Şerhi

İç olgunluğuna ermek için riyazeti keyfî şekilde yapanlar, poyraz ile çamuru kaynatıp neticede çamur yiyen ve etrafındakilere de bunu ikram edenlere benzer. Kişinin keyfî tarzda yaptığı riyazetle ruhî yükseliş olmaz, ilahî ilham ve sırların kapısı açılmaz. Yani çamur yiyenlerin sağlık ve sıhhatlerini kaybetmeleri gibi bir mürşidin gözetimi olmaksızın kendilerini keyfî riyazete kaptıranlar da kötü ahlak ve şeytanî vesveselere kapılırlar. Beyitte geçen "poyraz ile kaynattım" ifadesi, kişisel riyazetin Muhammedî maya ve mürşid telkininden uzak olduğunu ifade eder. Nasıl ki poyraz bir kazanı kaynatmaz ise Muhammedî maya ve mürşid telkininden yoksun riyazet de kişiyi kemale erdirmez.

Bir başka misal de şudur ki, nasıl kış günlerinde meyve yetişmez ise kişinin kendi başına nefsiyle mücadelesinin de bir mahsulü olmaz. Kâmil bir mürşidin nefesindeki ateşten, müridin kalbine bir kıvılcım düşmediği sürece bütün emekler boşa çıkar.

İsmail Hakkı Bursevî Şerhi

Bursevî'ye göre beyitteki bazı kelimelerin işaret ettikleri şeyler şu şekildedir: "Kerpiç", insanın balçıktan gelen ruh hâline; "kazan", kalbe; "poyraz" ise insanî soluk ve mecazî nefese işarettir. Kazana/kalbe ham bir amel koyup onu poyraz/mecazî solukla pişirdim. Ancak ruha faydalı bir şey elde edemedim. "Kaynattığın hâlde pişmeyen şey de nedir?" diye soranlara kaynattığım şeyin özünden banıp verdim. Peki ama özü olmayan şeyin neyini verebilirsin? O sebepledir ki alay konusu oldum. Şayet çamurdan yapılmış vücudum doğru amel ve samimi bir nefes ile üflenir; aşk ateşi ve muhabbetle pişerse amelin şekliyle birlikte manası da tamam olur ve cismen olduğum gibi ruhen de tam/tamam olurum.[15]

Mısrî ve Bursevî'nin ilk beyte dair şerhleri yukarıdaki gibidir. Her iki şerh muhtevaları açısından kıyaslandığında şunları söylemek mümkündür:

Mısrî, bu beytin şerhini ilk beytin devamı/tamamlayıcısı sayılabilecek şekilde yapar. İlk beyte, mürşidsiz kemale erilemeyeceği şeklinde özetlenecek bir şerh getiren Mısrî, bu beyitte kast edilen manayı da benzer şekilde yorumlar. Buna göre kemale ermek isteyen kimse, riyazeti bir mürşidin önderliğinde ve onun gösterdiği usule göre yapmalıdır. Nasıl poyraz kazanı kaynatmaz ise keyfî/mürşidsiz yapılan riyazet de kişiyi kemale götürmez.

Bursevî'nin şerhi biraz daha teferruatlı yaptığı ve sembollerin karşılıklarını da verdiği görülmektedir: Kerpiç = ruh, kazan = kalp, poyraz = insanî soluk, mecazî nefes. Şarihin beyte getirdiği

[15] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri,* 166-167,183-184; Ak, *Çıktım Erik Dalına,* 18-19, 57-60.

yorum ise şöyledir: Çamurdan mamul olan beden eğer doğru şekilde yönlendirilir, ilahî nefesle üflenir, doğru ameller işlerse ve nihayetinde ilahî aşk ile pişerse kemale erebilir. Aksi hâlde manen olgunlaşmak mümkün değildir. Bu itibarla Mısrî ile benzer bir yorum getirildiği söylenebilir. Aralarındaki fark, Mısrî sadece riyazetin mürşid rehberliğinde yapılması hususunu vurgularken, Bursevî, doğru ameller, ilahî nefes ve ilahî aşkı da beyte dahil ederek yorumlar. Bu itibarla Bursevî'nin bu beyti daha geniş düşündüğü/yorumladığı söylenebilir.

3. Beyit

İplik virdüm çulhaya sarup yumak etmemiş

Becid becid ısmarlar gelsün alsun bezini (Niyazî-i Mısrî Metni)

İplik virdüm çulhaya sardı yumak eyledi

Becid haber gönderdi gelsün alsun bezini (İsmail Hakkı Bursevî Metni)

Bu beyit, Mısrî ve Bursevî'nin şerhlerinde takdim-tehir açısından farklı sıralarda bulunduğu gibi kelimelerin olumlu-olumsuz yapıları itibariyle de farklılık arz eder. Mısrî'nin şerhinde birinci mısrada *sarup yumak etmemiş* ibaresi bulunurken Bursevî'de aynı mısra *sardı yumak eyledi* olarak geçer. Şarihlerin şerhleri ise şu şekildedir:

Niyazî-i Mısrî Şerhi

Bu beyit, etrafındakilere mürşidlik taslayan ve hilafet teklif eden fakat henüz kendisi kemale ermemiş ve irşada muhtaç kimselerin durumunu anlatır. Kişi, her önüne gelene bağlanmamalı, mürşidini iyi seçmelidir. Ancak Hakk'a ulaşmış kimselere teslim olmak gerekir. Manevî yolda ilerlemek isteyen kişi, aklen ve kemalen olgunluğa erişmiş bir mürşid bulmalı, manen perişan bir sözde mürşidin eline düşmemelidir. Zira bu tür sahte mürşidler, daha kendi kalplerini bile selamete erdirememişken kendilerine müracaat edenlere de çare olamazlar. Onlara daha yolun başında *senin işin tamam, hilafet makamına erdin, gel halife ol* deyip bırakırlar.

Beyitte geçen *iplik* 'fark' hâline, *yumak* 'cem' hâline, *bez* ise 'cemü'l-cem' hâline işaret eder ve kemal ancak son mertebededir. Müridliğe istekli kimsenin sahte mürşidlerden kaçabilmesi için bir mürşide teslim olmadan evvel kendi maksadının ve derdinin farkında olması lazımdır. Zira derdinden haberdar olmayan kimse derman da bulamaz. Nasıl bir tohumda kuvve hâlinde bulunan cevherin meyveye dönüşebilmesi için usta bir bahçıvan eliyle ve usulünce işlenmesi gerekirse, insandaki kuvve hâlindeki kemalin ortaya çıkması için de hakikî bir mürşide teslim olmak şarttır.

Yunus Emre burada temsil yoluyla şunu anlatır: İnsanî kemalat için tavır ve duraklar fazla ise de bu işin esası üç temele dayanır. Bunlar *fark*, *cem* ve *cemü'l-cem*'dir. Şimdi, *iplik* 'fark'a, *yumak* 'cem'e, *bez* ise 'cemü'l-cem'e işarettir. Sülukun maksadı iplik veya yumak değil bez olmaktır. Kemale ermemiş şeyh, iplik henüz yumak dahi olmadan müridin bez olduğunu söyler, onu halife tayin eder.

Hakk'ı anlamak delil ve şahitleri çok olduğu için kolaydır. Zor olan, Hakk'a vuslattan sonra yeniden halka dönüp onu bulmaktır. Kemale erenler Hakk'a vuslattan sonra yeniden halka döner ve ikisi arasında ayna olur, aradaki örtüyü kaldırır. Yunus Emre, beyitte şöyle söylüyor: "Nefsimi teslim ettiğim kimse, daha gönlümün perişanlığını gideremeden boş sözlerle beni halife ilan ediyor. Beni de kendisi gibi şöhret esiri yapacak şekilde hazırlıyor."

Niyazî-i Mısrî'ye göre beyitten şu manayı çıkarmak da mümkündür: Terbiye için teslim aldığı müridin iç hâlini bilen mürşid, acaba henüz kemale ermediğinin farkında mı diye müridine imtihan maksadıyla halifelik teklif eder. Onu sınar.

Niyazî-i Mısrî bu şerhin hemen arkasında bir not düşer. Buna göre, Yunus Emre'nin dokuz beyitlik bu şiirini, yakınlarının isteği üzerine şerh etmeye başlar. Sekiz ay kadar acaba doğru anlam verebildim mi diye endişe içinde düşünürken rüyasında Yunus Emre'yi görür. Yunus kendisine, güler yüzle iltifat ederek, yazdığı şerhi yakınlarına vermesini ve onların istifadesine sunmasını söyler. Fakat bu beytin yukarıdaki şerhini bizzat kendisi yapar ve o şekilde yazmasını ister. Kendi yaptığı şerhin daha farklı olduğunu dile getiren Mısrî, kendi şerhi yerine yukarıda yer alan ve Yunus Emre tarafından kendisine rüyada talim edilen şerhi kaydeder.

İsmail Hakkı Bursevî Şerhi

Beyit temsilî olarak sadık ve gayretli şeyh ile eksik ve yalancı şeyhin hâlini anlatır. *İplik* müridin, sülukun başında dağınık ve perişan bir hâlde olduğuna işarettir. Dokuyucu manasına gelen *Çulha,* irşad kabiliyeti olmayan sahte mürşiddir. *Becid,* ciddiyet ve süratle anlamındadır. Bu itibarla beytin anlamı şöyle olur: Dağınıklığımın giderilmesi, bez gibi düzenli ve bütünlük arz eden bir hâle ermem için hâl ve terbiye ipimi dokuyucu gibi bir şeyhe teslim ettim. Onun yanına gidip geldim. O bana acelece, terbiyenin bittiğini ve işin tamam olduğunu söyledi. "Gelsin ve bezini alsın. Hâl gömleği tamamlandı, giyilebilir oldu." diye bana haber gönderdi.

Hâlbuki bez dediği daha yumak hâlidir. Bu birinci mertebe, *cem-i evvel*'dir. *Cemü'l-cem* olmak için daha vakit ve amel lazımdır. İplik hemen/kolayca bez olmaz. Taşın kırmızıya dönüp lal olması, kanın süt olması için zaman gerekir. Bunun gibi salikin de *fark* hâlinden tamamen kurtulması için keşfin başlamasından sonra kırk sene kadar bir zaman geçmesi gerekir ki buna "bülûğu'r-ricâl" denir. Salikin yaşı da buna göredir, zira perde ardında geçen vakit ömürden sayılmaz.

Hacc'a giden kimsenin üzerindekileri çıkarıp ihrama girmesi gibi salikin de evvela terkipten kurtulup ferdaniyete ermesi gerekir. Sırrın suretine ermek için dış terkiplerden kurtulmak, sırrın künhüne/özüne ermek için de batınî terkiplerden kurtulmak gerekir. Çünkü bu terkiplerin tamamında bir düzensizlik/dağınıklık vardır. İşte bu dağınıklığı gidermek ve kalp bütünlüğüne erişmek için mürşide teslim olunur. Eğer mürşid usta bir dokumacı, irşad ehli kamil bir şeyh ise dokumacının iplik ve yumağı bez hâline getirip ondan elbise yapması gibi terbiye ile salikin dağınıklığını giderir ve netice itibariyle onu bez gibi dokumuş olur. Sahte dokumacının elinde iplik, bez hâline gelemeyeceği gibi eksik şeyhin elinde müridin de gönlü *cem*'e ulaşamaz.[16]

Mısrî ve Bursevî'nin yukarıda yer alan şerhleri mukayese edildiğinde karşımıza çıkan tablo şu şekildedir:

Mısrî'nin bu beyit için yaptığı şerhin, bir önceki beyit ile alakalı ve bir noktada onun tamamlayıcısı olduğu söylenebilir. Mısrî, beyte temel olarak iki mana verir. Bunların ilki, mürşidin sahteliği, kemale erememiş olması, mürid için faydasızlığı ve onu sen kemale erdin diyerek erkenden halife tayin etmesi, yani aldatmasıdır. İkincisi ise, sahte şeyhlik ya da müridi aldatma değil, müridi sınama manasıdır. Buna göre mürşid, kemale erdiğini ve halife olabileceğini söyleyerek müridi dener. Onun henüz bu makama erişemediğinin farkında olup olmadığını test eder. Mısrî ilk şerhinde, *iplik* 'fark'a, *yumak* 'cem'e, *bez* ise 'cemü'l-cem'e işarettir, der ve bununla müridin kat etmesi gereken mertebeleri dile getirmiş olur.

Bu şerhin hemen hemen aynısı Bursevî'de de görülür. O da beyitteki temel anlamı sahte şeyh ile kamil şeyh ekseninde düşünür. Bursevî beyti bir mukayeseyle açıklar: Gerçek şeyh-yalancı şeyh. Mürid, kemale ermek için süluke girer. Eğer hakiki bir şeyhe teslim olursa ipliğin işlenip, düzene girip kumaş hâlini alması gibi o da olgunluğa erer. Ancak sahte bir şeyhe teslim olursa işlenmesi/kemale ermesi mümkün olmaz. Bursevî de Mısrî gibi cem, fark ve cemü'l-cem terimleriyle konuyu açıklar. Burada ipliğin kumaş olmasıyla kast edilen mananın, cemü'l-cem makamına ulaşmak olduğunu ifade eder.

Bu itibarla bu beyte getirilen açıklamaların her iki şarihte de büyük oranda benzerlik taşıdıkları söylenebilir.

4. Beyit

Bir serçenün kanadın kırk kanluya yükletdüm

Çifti dahı çekmedi şöyle kaldı kazını (Niyazî-i Mısrî Metni)

Bir serçenün kanadın kırk kanluya yükletdüm

Çift dahı çekemedi şöyle kaldı kazını (İsmail Hakkı Bursevî Metni)

[16] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri*, 167-168, 185-186; Ak, *Çıktım Erik Dalına*, 20-23, 61-63.

Niyazî-i Mısrî Şerhi

Bu beyit, tarikatın lüzumunu anlatır ve manevî olarak arınma yoluna girmeye istekli olanları teşvik edici bir özellik taşır. Zahirî ilimlere nazaran tasavvuf ilmi oldukça zordur. Bu sebeple kişi, dış hâlini düzelttikten sonra süluke niyet ettiğinde gayret ve ihtimamı çok olmalıdır.

Kanlı ile yürümek, yani koşulu (at) araba(sı) ile gitmek zahir ilimlerine işaret eder. Kanat ile uçmak ise batın ilimlerine delalettir. Henüz riya ve gösterişten kurtulamamış olan zahir ehline, batın ehlinin ilmi ağır gelir. Çünkü bir amele riya karıştığında saman gibi kıymeti kalmaz. İhlasla amel etmek zor ve külfetlidir. Buna karşın her ne kadar az da olsa altın gibi kıymetlidir.

Tarikat ehli koşumlu araba (zahir ilmi) ile gider gibi değil, dünyayı terk ile (batın ilmi) amel eder ki bu onları melekut alemine taşıyan bir kanattır. Muratları, her türlü şüpheden arınmış olarak *yakîn* ile ibadettir. *Kanat* kişiyi ilahî maksada erdiren vasıtadır ki bunlar dünyayı terk, şeyhlerin telkini, Muhammedî maya, Allah'ın güzel isimlerine devam ve şeriat ile nefsi terbiye etmektir.

Beytin manası şudur: Dünyayı terk hâlindeki tarikat ehlinden en aşağı seviyedeki birinin ihlas, doğruluk ve itikadını, zahir ehlinden ibadete düşkün kırk kişinin gönlü kaldıramaz. Nohut kadar bir cevheri kırk araba götüremedi demek, o cevherin kıymetini ifade etmek içindir. Temsilî olarak serçenin seçilme sebebi ise serçenin uzak mesafelere gitmekten aciz, kuşların en zayıflarından biri olmasıdır. Beyitte tarikat ehlinin en alt mertebesinde bulunanları kast edilmektedir. Yüksek mertebede olanlar doğan ve şahinler gibidir. Onların ilim, zevk ve yakîn mertebeleri yüz bin abidin ibadetinden fazladır. Bu gibi yüce zatların kanadını araba değil belki yer, gök, arş ve kürsi dahi çekemez.

İsmail Hakkı Bursevî Şerhi

Kanlı, iki tekerlekli arabaya denir. *Çift,* tarla işlerinde iki öküzün koşulduğu arabadır. Karı-koca anlamı da taşır. Ayrıca cinsî şehveti ifade eder ve hakaret, küçümseme manası da taşır. Dolayısıyla burada *serçe kanadı,* "yetersizlik ve azlığı"; *kırk kanlı,* "çokluk ve fazlalığı"; *çift* ise "güç ve kuvveti" ifade eder.

Beyit, manevî arınma yolundaki *ihlas* ve *riya*dan bahseder. Süluk ehli bir zatın ihlasla işlediği zerre kadar amelin semeresini vücut arabası, nefs ve tabiat çifti taşıyamaz. Çünkü bu amel Allah'ın haremi denen kalpte zuhur etmiştir. Bu, Harem-i Şerif'teki amellerin karşılığının diğer amellerden yüz bin kat fazla olması gibidir. Riya ile işlenmiş bir ameli de zikredilen araba ve çift çekemez, zira kalpte gerçekleşmiştir ve Harem'de işlenen bir kötülüğün karşılığının diğerlerinden yüz bin kat fazla olması gibi bunun karşılığı da o derece fazladır.

Hakikate ermemiş olan kimselerin işledikleri kabahatlerin karşılığı bire-birdir. Güzel ameller ise kalp makamında 10, ruh makamına vardığında 100, sır makamına erdiğinde ise 1000 ile karşılık bulur. Yukarı çıkış da aşağı iniş de yükselme yeri olan kalptedir. Bir kimse amelinin sevabı için acele etmezse hesap edilemez karşılıklar bulur. Onun acele edip etmediği ise Hak'tan başka bir şey gözetmemesinden anlaşılır. Hakk'ı bulanın ecri ise hesaba gelmez.

Bir hadise göre "Sübhânehu ve bihamdihi ile sübhânallâhilazîm ve bihamdihi" sözleri söyleyişte hafif fakat terazide ağırdır. Bu izahattan *serçe'*nin sırrının da anlaşılması lazımdır. Onun kanatları tüyden olduğu için kendisi hafiftir fakat dili ve hareketleri oldukça seridir. Hafif olanın ağırlık ve kıymeti hususiyeti itibariyledir. Güzel taşların ölçüde hafif kıymette ağır olmaları gibi.[17]

Mısrî ve Bursevî'nin bu beyte dair şerhleri yukarıda özetlenmiştir. Bunların mukayesesi sonucunda şunlar söylenebilir:

Mısrî beyte, bir zahir-batın mukayesesi anlamı yükler. Buna göre, masivadan kurtulmuş olan, en alt mertebedeki bir müridin derecesi dahi, zahir ve dünya ehli ve fakat ibadete düşkün kırk kişinin manevî derecesinden üstündür.

Bursevî beyti daha çok ihlas-riya ekseninde anlamlandırır. Buna göre ihlasla işlenen bir sevap, diğerlerine nazaran çok da büyük sevaplara vesile olur. Benzer şekilde riya ile işlenmiş bir günah da diğerlerine göre daha fazla günahı gerektirir. Bir başka deyişle de kemale ermiş kimselerle ermemiş

[17] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri*, 169-170, 186-187; Ak, *Çıktım Erik Dalına*, 24-26, 64-66.

olanların yaptıklarının karşılıkları aynı değildir. Mesela, kemale erememiş olanların yaptığı günahların karşılığı bire-birdir. Güzel amellerinin karşılığı ise manevî dereceleri arttıkça artar.

Görüleceği üzere aralarında küçük farklar olsa da her iki şarih de beyitlere benzer manalar yüklemektedir. Buna göre kişinin amellerinin karşılığı, manevî derecesine bağlıdır. Kişinin derece ve samimiyeti arttıkça amellerinin mükafatı da katlanarak artar.

5. Beyit

Bir sinek bir kartalı salladı urdı yire

Yalan degül gerçekdür ben de gördüm tozını (Niyazî-i Mısrî Metni)

Bir sinek bir kartalı salladı yire urdı

Yalan degül gerçekdür ben de gördüm tozını (İsmail Hakkı Bursevî Metni)

Niyazî-i Mısrî Şerhi

Bu beyit, bir yönüyle bazı makam sahibi ve yöneticilerin, dünyaya fazlasıyla meyletmiş ilim sahtekarları ile tarikat ehlini inkar edenlerin hâlini anlatır. Diğer yönüyle ise hor ve düşkün bir fukara görüntüsü altında gezen, arif ve zarif kimselerin kemalini anlatır.

Kartal gibi olan zahir alimleri, nefslerini öldürüp yokluk elbisesi altında gizlenen dervişleri alaycı sorularla küçümserler. Bu dervişler ise arifane cevaplarıyla küçümsenen bir sineğin kartalı avlaması gibi onları yere vururlar. Yani hor görülen garip dervişler, meşhur ve zahir ilimlerinde ileri seviyedeki kimseleri cevaplarıyla alt etmişlerdir. Ben de gördüm tozunu ifadesi, bu hadisenin Yunus Emre'nin başından da geçtiğine delalet eder. Derviş kisvesi altındaki ümmî Yunus, zahid, abid ve alimlerin mağlup etmek maksadıyla ona sordukları sorulara cevap verdiğini; fakat onların kendisinin sorularına cevap vermekte aciz kaldıklarını bizzat kendisi aktarmaktadır.

Bilmek lazımdır ki kartal büyük bir kuş olsa da yediği de çıkardığı da leştir. Bal arısı ise küçük bir hayvan olmasına karşın güzel kokulu çiçeklerle gıdalanır ve leziz ballar üretir.

İsmail Hakkı Bursevî Şerhi

Beyitte geçen *sinek,* güçsüzlüğü ifade etmekte kullanılır. *Kartal* ise sağır ve dilsiz olması hasebiyle en uzun ömürlü olduğu söylenen, cüsse ve kuvvetin sembolü olan bir kuştur. Bülbül ve benzeri hayvanlar, sesleri sebebiyle kafese kapatılır. İnsanlar da öyle olmalı, dilleri sebebiyle helak oluyorlar. Beyitte iki mana vardır:

İlki şudur: *Sinek*, zayıf fikirlere ve rahatsızlık vermeye delalet eder. *Kartal,* güçlü kalp ve dayanıklılığa işarettir. Bazen zayıf fikirlerin ele geçirdiği kalp, küçük şeyler karşısında zayıf kalıp mağlup olur, makamından düşer ve toprak seviyesine iner. Bu sebepledir ki düşmanı zayıf ve hakir görmemek gerekir ki hile yoluyla acziyet oluşmasın.

Aslanın kamışlıkta yavrulama sebebi, karıncaların bütün güçsüzlüklerine rağmen yavrularına musallat olup helak etmesini engellemek içindir. Ayının da yavrusunu karıncalardan korumak için ağzında taşıdığı rivayet edilir. *Toz* ile kast edilen ise zayıf fikirlerin eserlerinin ortaya çıkmasıdır.

Beyitteki ikinci mana şudur: Hâl ve gönül ehli bazı fukaralar vardır ki görüntülerindeki zayıflık itibariyle sineğe benzerler. Ancak Allah'ın "Kavî" ve "Metîn" sıfatlarına mazhar olarak batınî açıdan kuvvetlidirler. Görünüş itibariyle güçlü görünen öyle kimseler de vardır ki iç hâlleri bomboştur. Dışarıdan bakılınca kartal gibi cüsseli ve kuvvetli, içeriden ise sinek gibi güçsüzdürler. Çünkü tevhid yoluyla melekut metanetini bulamamışlardır. Dolayısıyla bunlar hâl ehli karşısında acze düşüp mağlup olurlar. Buna herkes şahitlik eder.

Görünüşte güçlü olan bu zahir ehlinin bir kısmı, bazen süluk ehlini incitir. Bunun neticesinde ilahî gayretin zuhuruyla batınî tasarruf okuna hedef olurlar. Kanatları kırılıp zillet toprağına düşer ve helak olurlar. Buna şahitlik edenler onların kabirleri üzerine toprak atarlar ve geriye toz-toprak kalır.[18]

[18] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri*, 170-171, 190-192; Ak, *Çıktım Erik Dalına*, 27-28, 76-79.

Mısrî ve Bursevî'nin şerhlerinin muhtevaları karşılaştırıldığında şunlar söylenebilir:

Mısrî bu beyte bir mukayese anlamı yükler. Buna göre, Yunus Emre burada gösterişi seven, dünya heveslisi, makam sahibi ve tarikat inkarcısı kimseleri şahine benzetir. Sinek ise garip ve fukara görüntüsü altında gezen arif ve zarif zatlardır. Şahine teşbih edilen ilk gruptakiler, fukara görüntüsü arz eden arif zatları küçümserler. Oysa o arif kimseler, ilmî derinlikleri ve arifane cevaplarıyla tıpkı sineğin kartalı avlaması gibi o kibirli zatları alt ederler. Yunus Emre'nin 'ben de gördüm tozunu' ifadesi ise Mısrî'ye göre, aynı olayın Yunus Emre'nin başından da geçmiş olmasına işarettir. Mısrî, Yunus Emre'nin kendisini mağlup etmek maksadıyla sorulan sorulara verdiği cevaplarla bu soruların sahiplerine galip geldiğini kendisinin naklettiğini de burada ifade eder.

Bursevî ise beyte iki mana verir. İlki Mısrî'ninkinden tamamen farklıdır. Buna göre, sinek zayıf fikirlere ve rahatsız etmeye işarettir. Kartal ise güçlü kalp ve dayanıklılığa delalet eder. Ancak bazı zamanlar olur ki zayıf fikirler kalbi ele geçirir ve onu mağlup eder. Bu sebeple düşmanı küçümsememek gerekir.

Bursevî'nin beyte verdiği ikinci mana Mısrî'ninkiyle benzerlik arz eder. Bu manaya göre, bazı gönül ehli kimseler vardır ki görünüşleri fukaraya benzese de batınî hâlleri Allah tarafından güçlendirilmiştir; yine bazı görünüşte güçlü öyle kimseler vardır ki onların da içi boştur. Bunlar arasında her ne kadar görünüş itibariyle güçsüz olanların mağlup olacağı düşünülse de hâl ehli galip gelir. Yine zahirde güçlü olan bu zatlar, bazen gönül ehlini incitir ve bu gayretullaha dokunur. Netice itibariyle helak olurlar ve üzerlerine atılan toz toprakla yok olup giderler.

Görüldüğü üzere Bursevî beyte iki mana verirken Mısrî tek anlam yükler. Bursevî'nin ikinci anlamı ile Mısrî'nin yüklediği mana arasında bir benzerlik bulunur. Ancak 'toz'u Mısrî, aynı hadisenin Yunus Emre'nin de başından geçmiş olması, şeklinde yorumlarken; Bursevî, bu hadiselerin gayretullaha dokunması neticesinde zahir ehlinin helak olması ve mezarlarına toprak atılması olarak yorumlar.

6. Beyit

Bir küt ile güleşdüm elsüz ayagum aldı

Anı da basamadum göyündürdi özümi (Niyazî-i Mısrî Metni)

Bir küt ile güleşdüm elsüz ayagum aldı

Şunı da basamadum göyündürdi özümi (İsmail Hakkı Bursevî Metni)

Niyazî-i Mısrî Şerhi

Bu beyit öncekiyle bir miktar alakalıdır ve mana yoluna talip olanlara nefs terbiyesini öğütlemektedir. "Bir küt ile güreştim" ifadesinin maksadı, nefs-i emmaredir. "Elsiz", ateşten yaratılmış olan şeytandır. İnsandaki gazap sıfatı da onun ateşindendir. Nefs denen şey, küçük bir çocuk gibidir. Her istediği verilmezse güçten düşer. Gıdasını alamayan nefs kişiyi, yeme-içme ve şehvet yoluna götürür. Bir ömür nefse karşı mücadele edilse de ondan kurtulmak mümkün değildir.

Bir önceki beyitten farklı olarak burada söylenen şudur: Görünüşte zayıf olsam da Allah'ın izniyle bütün düşmanlarımı yendim. Fakat beni yakan nefs-i emmare ile şeytana galebe çalıp ondan kurtulamadım. Burada bir nasihat da vardır. Mana yolunun arifleri, nefsin isteklerine karşı koyup mağlup olamasa da fakr ehlinin mütevazi hâlini terk etmemeli ve bir dava iddiası içinde de olmamalıdır. Çünkü nefsini beğenip onu kendine dost edinen kimse her şeye düşman olduğu gibi her düşmana da yenik düşer. Nefsine düşman olan ise her şeye dost olur ve bütün düşmanlarına galip gelir.

Yunus Emre'nin *küt* dediği eli olup ayağı olmayan ve her şeyi cazip gösteren, nefsin aleti olan şehvettir. *Elsiz* dediği ise hem eli hem ayağı olmayan ve şeytanın yardımcısı olan gazap sıfatıdır. Allah'ın rızasını kazanmak için nefse ve şeytana karşı gelindiğinde şehvet ve gazap birlikte hücum ederek kişiyi ibadet ve taatten uzaklaştırmaya çalışır. Bu hâl ve mücadele sürekli devam eder. Bazen galip bazen mağlup olunur. Mana ehli, bu iki düşmana karşı daima tetikte olmalıdır.

Sinek misali görünen derviş, dev ve perilerle mücadele etmiş ve onlarla başa çıkabilmiştir. Ancak nice enbiya ve evliya, nefs ve şeytanın elinden ağlayıp inlemiştir. Bu ikisinden de kurtulmak için her şeyden fanî olmak gerekir.

İsmail Hakkı Bursevî Şerhi

Beyitte geçen *küt,* kötürüm manasına gelir. *Elsiz* kelimesi bazı nüshalarda ansızın manasına gelecek şekilde *ansuz* yazılmıştır. *Ayak almak* da güreşçiler arasında kullanılır ve yormak, mağlup etmek anlamlarına gelir. *Küt* ile kast edilen insanî tabiattır. Onunla güreşen ise insanî hakikattir. *Elsiz,* insanî tabiatın sıfatıdır.

Beytin manası şudur: İnsanî tabiat, vücudunda el ve ayakları olmayan bir kötürüm gibidir. Arzu ve şehveti yenmek için onunla mücadele ettim. Ancak o beni aciz bırakıp toprağa düşürdü ve üstüne basıp onu yenemediğim için yanıp kül oldum. Bütün bunlar nefsin ıslahındaki zorluğu ifade eder. Nefs onunla mücadele edildiğinde her ne kadar hissizleşse de ölmez.[19]

Mısrî ve Bursevî'nin bu beyte dair şerhleri yukarıda özetlenmiştir. İki şerhin muhtevaları kıyaslandığında karşımıza çıkan tablo şu şekildedir:

Mısrî, bu beytin öncekiyle kısmen alakalı ve nefs terbiyesi hakkında olduğunu ifade eder. Mısrî'ye göre beyitteki *elsiz,* şeytanın yardımcısı olan *gazap; küt* ise *şehvet'*tir. Kişi Allah'ın rızasını kazanmak için gayret ettiğinde bu ikisi birlikte hücuma geçer. Kişi nefsine ve şeytana karşı daima teyakkuzda olmalıdır. Mısrî, zaman zaman sinek misali dervişler nice büyük sınavlarla başa çıkarken; nice evliya ve enbiya nefs ve şeytan karşısında bizar olmuştur diyerek konunun ciddiyetine vurgu yapar. Zaferin de ancak her şeyden fani olmakla mümkün olacağını ifade eder.

Bursevî, beytin şerhinde insanî tabiatı, vücudunda el ve ayakları olmayan bir kötürüme benzetir; bunun nefs ve şehvete karşı mücadele hâlinde olduğunu söyler. Netice itibariyle galip gelememiş ve yere düşüp toprak olmuştur. Beytin temel manasını nefs ve şehvetle mücadele üzerine kurar ve nefsin her ne kadar hissizleşse de asla ölmeyeceğini, bu mücadelenin hep süreceğini vurgular.

Her iki şarihin de farklı misaller üzerinden ortak bir manada birleştikleri söylenebilir. Bu beyti Mısrî de Bursevî de nefs ve şehvetle mücadele ekseninde açıklarlar. Her ikisi de bunlara karşı mücadelenin ne kadar zor olduğunu ve hiç bitmeyeceğini vurgulayarak ikazda bulunurlar.

7. Beyit

Kaf dagından bir taşı şöyle atdılar bana

Öylelik yola düşdi üze yazdı yüzümi (Niyazî-i Mısrî Metni)

> *Kaf dagından bir taşı şöyle atdılar bana*
>
> *Öylelik yola düşdi boza yazdı yüzümi* (İsmail Hakkı Bursevî Metni)

Niyazî-i Mısrî Şerhi

Kaf Dağı ile kast edilen bütün alemi kuşatan şeriattır. Alimler bu dağın üzerinden etrafı gözetir, herhangi bir yerde olumsuz bir şey görürse müdahale ederek onu düzeltir. Bu alemin düzen ve nizamı onların varlığı sebebiyledir. Yüce şeyhlerin anlaşılması müşkül olan sözleri aslında hakikate uygun olduğu hâlde, zahir alimlerince şeriata muhalif zannedilerek yerilir. Yüce şeyhler ise sözlerinin şeriata uygunluğunu beyan ederek bu yergileri defederler; bu yergi kendilerine ulaşmaz.

Yunus Emre, burada şunu söylemektedir: Zahir alimleri, sözlerimi doğru anlayamadılar, hakikatine eremediler ve beni yerdiler. Oysa benim muradım onların anladıklarından farklı idi. O sebeple onların attığı taş/yergi yolun ortasında kaldı, bana ulaşmadı. "Öylelik yola düşdi" ifadesindeki *öyle* kelimesi gün ortası/öğlen anlamına gelir ve zahir ilminin, ilimlerin sadece yarısı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla zahir alimleri, batın ve hakikat ilmini anlayamazlar.

Yunus, gizlenmesi farz olan ilmi az kalsın keşfe müsait şekilde açıklamış olmaktan ve asıl maksadın anlaşılmasından korktuğu için "*üze yazdı yüzümi*" der. Çünkü rububiyyet sırrını keşfe açık surette beyan etmek küfürdür.

---

[19] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri*, 171-172, 187-188; Ak, *Çıktım Erik Dalına*, 29-31, 67-69.

İsmail Hakkı Bursevî Şerhi

Kaf, yeryüzünü baştanbaşa kuşatmış ve bazılarınca yeşil zümrütten olduğu söylenen meşhur bir dağdır. Kıymetli taş ve madenler şeytan tarafından buradan alınarak yeryüzüne dağıtılmıştır. O dağ aynı zamanda Simurg yani Anka'nın da karargahıdır. Burada iki mana kast edilmiştir, ilki: Kaf Dağı ile kast edilen, şeriatın zahiridir. Kaf Dağı'nın arzın her yerini kuşatması gibi şeriatın zahiri de bütün mükellefleri manen sınırları içine almıştır. Mertebesi Kaf Dağı gibi yüce ve yüksekte olan şeriatın bir taşını koparanın başını koparmak gerekir. Bu sebeple, şeriatı tahrip etmeye yönelik bir hamle gören zahir alimleri, yüce dağ üzerindeki mevkilerinden onları taşlayarak karşılık verirler.

Ancak bazen, şer'î işlerin salahiyyeti, nefsine uyanların eline düşer. İnkar ehli olan bu kimseler, hâllerini anlamadıkları aşk erbabını ayıplamaya kalkarlar. Bu sebeple Yunus Emre şöyle der: Zahir alimi geçinenler, âşıklardan olmam sebebiyle bana şeriat dağından taş attılar ve beni yukarıdan aşağıya doğru muameleye tabi tuttular. Fakat düşen kendileri oldular. Attıkları taş da yolun yarısında kalıp bana ulaşamadı/zarar veremedi. Eğer onların taşları erişseydi, benim ve aşk yolunda bana tabi olan müridlerimin yüzünün Hak'tan dönmesine ve süluk izinden sapmamıza sebep olabilirdi. Lakin şu da bir gerçektir ki atılan taş değse bile, tarikat bağı güçlü olanları Kıble'den çeviremez; onları incitip sindiremez/usandıramaz. Hallac-ı Mansur darağacına çekilse bile davasından dönmedi; bilakis aşk, bela ile yücelir.

Beyitten şu manayı da anlamak mümkündür: Yüzümün rengini bozmakta ve gidişimi azarlamakta isabetliydiler. "Öylelik yol" ile kast edilen dünyadır. Dünya ve ahiret "öğle"nin günün yarısı olması gibi birbirinin iki yarısıdır. Dünyevî belalar, Hak ehline ahirette bir zarar vermediği gibi belki bal gibi olur. Dünya ehli için ise bunun tam tersi geçerlidir. Dünya balı ahirette bela ve vebal olur. Kınayıcı kimselerin başına orada ne taşlar gelecek, dünyadaki saldırışları orada onlara sıkıntı ve zahmet olarak dönecektir.

Netice itibariyle âşıkların gönlü ile inkar ehli, Kabe ve Fil ashabı gibidir. Fil ashabının düştüğü hâller ayet ile sabittir. Gönül ise Hakk'ın binası olması hasebiyle Kabe'den daha faziletlidir ve Allah orayı/kendi binasını muhafaza eder.[20]

Mısrî ve Bursevî'nin şerhleri yukarıda özetlenmiştir. İki şerhin mukayesesi sonucunda şu tespitler yapılabilir:

Mısrî bu beyti, Yunus Emre'nin kendini kasıtla yazdığı kanaatindedir. Buna göre Kaf Dağı alemi kuşatan şeriata delalet eder. Onun tepesinden etrafı seyreden alimler, aynı zamanda alemin nizamını da sağlarlar. Bunların sözleri derin manalar içerdiği için zahir alimlerince anlaşılmaz ve yanlış şeyler söyledikleri zannıyla yerilmelerine sebep olur. Mısrî'ye göre beyitte Yunus Emre, kendisinin de böyle bir yergiye uğradığını ancak kendisinin kastının farklı olması hasebiyle bu yerginin kendisine ulaşmadığın ifade etmektedir. Yine Mısrî, Yunus Emre'nin beyitte, gizli kalması gereken sırları ifşa etmiş olma endişesini yansıttığını da dile getirir.

Bursevî beyte iki anlam verir. İlki, Mısrî ile benzer şekilde, Kaf Dağı'nın şeriat olarak anlamlandırılmasıdır. Buna göre, şeriata karşı bir saldırı olduğunda, Kaf Dağı'ndaki alimler oradan aldıkları taşlarla bu saldırıyı bertaraf ederler. Bursevî burada ek bir yorum daha yapar. Buna göre, zaman zaman zahir alimleri, âşıkların hâllerini anlayamadıkları için onları kınarlar. Bu hâl Yunus Emre'nin de başına gelmiştir. Ancak bu kınamalar/taşlar Yunus Emre'ye ulaşmamış ve yarıda kalmıştır.

Bursevî'nin beyte yüklediği ikinci mana ise daha farklıdır. Buna göre "*öylelik yol*" ile kast edilen dünyadır. Dünya ve ahiret birbirinin iki yarısı gibidir. Hak ehli için dünyadaki musibetler üzücü olmadığı gibi belki bal gibi tatlı olur. Çünkü bunlar kendisine ahirette bir zararı olmayan hatta belki faydası olan işlerdir. Dünya ehli içinse tam tersi geçerlidir.

Görüldüğü üzere Mısrî'nin şerhiyle Bursevî'nin beyte yüklediği ilk mana birbiriyle örtüşmektedir. Ayrıca ikisinin de beyitteki özne olarak Yunus Emre'yi esas aldıkları görülür. Bunun yanında farklı olarak Bursevî'nin şiire ikinci bir anlam daha yüklediği görülmektedir.

[20] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri*, 172-173, 192-195; Ak, *Çıktım Erik Dalına*, 32-33, 80-85.

8. Beyit

Balık kavaga çıkmış zift turşusın yimege

Leylek koduk togurmış bak a şunun sözüni (Niyazî-i Mısrî Metni)

Balık kavaga çıkmış zift turşusın yimege

Leylek koduk togurmış bak a şunun sözüni (İsmail Hakkı Bursevî Metni**)**

Niyazî-i Mısrî Şerhi

Batın alimleri, ilham yoluyla gönle inen marifetullaha mecazen *balık* derler. O ariflerin gönlündeki tevhid denizinde yüzer. Deniz dalgalandıkça balık sahile vurur ve kendini ariflere sunar. Can ve gönül ruhanî gıdalara erişir. Uzun, güzel ve meyvesiz bir ağaç olan *kavak*, marifet davasında kaba softalıkla baş makamda olmaya delalet eder. *Kavak* misali kimseler, büyüklerden bazı söz ve ibadetleri ezberleyip yanlarına gelenlere kendi hâlleri gibi satarlar. Onların asıl maksadı dünyevî menfaat sağlamaktır.

Zift turşusu denilen şey, bu sahte hâlin lezzetsizliğidir. Marifet, gönülden gelmediği için ne anlatan ne de dinleyen bir lezzet alabilir. Arifler marifet sahibidir fakat bunu bilmezden gelirler. Cahil ise sürekli marifetten bahseder fakat maksadı dünyevî menfaatlerdir.

Leylek koduk togurmış sözünde leylek, Hak ehlinin ileri gelenleridir. Leyleğin, yediği, içtiği ve her türlü hâli aşikardır. Ancak onun, nereye olduğu kimse tarafından bilinmeyen bir yolculuğu vardır. Leylek gibi halka sadece zahirî hâllerini gösteren kamil kimselerin de gönüllerinin neyle meşgul olduğu, iç hâlleri, arş ve kürsîde nerelere gidip geldikleri bilinmez. *Leylek koduk togurmış* sözü, ariflerin hâllerini gizlemek için söylenmiş gibidir. Zira, balığın kavağa çıktığını yani sahte sufîler tarafından irfana dair sözler söylendiğini işiten arifler, gizlenmek ister, cahilane sözler söyleyip kendilerini örterler. *Kavak* misalli cahiller ise sözleriyle kendilerini gösterme gayretindedirler.

İsmail Hakkı Bursevî Şerhi

Zift, bilinendir. *Turş,* ekşi demektir. *Balık* ile ilahî ilmi talep eden salik kast edilir, çünkü balığın hayatının su içinde geçmesi gibi salikin manevî hayatı da *feyz* denen ilahî ilme bağlıdır. Tabiatı itibariyle toprakta yaşayan insanın suda yaşaması mümkün olmadığı gibi balığın da toprakta yaşaması mümkün değildir. Su hayatın devamlılığının gereği olduğu için, cennet ehlinin önce balık yemeleri gerekir.

Kavak ağacı, meyvesiz olması sebebiyle neticesi olmayan işi ve faydasız kimseyi işaret eder. Beyitte, marifet ve hakikat meyvesinden mahrum olan tarikat taklitçileri ile sahte salikleri ifade eder. Çünkü bu tür kimselerden hiç kimseye bir fayda erişmez hatta belki zarar dokunur. Tıpkı tatlı ve tuzlu sudan çıkıp ekşi ve zifte bulanmış suya giren balığın telef olması gibi. Sahte/taklidî tarikat davası güdenlerin ilimleri hakikat kaynağından gelmediği için, zift karışmış turşu suyu gibidir. Balık misali olan salik, kavağa benzeyen bu gibi vasıfsız kimselerle irtibat kurarsa helak olur. Çünkü talep ettiği feyz yerine zararlı gıdalara muhatap olur.

Yunus Emre'nin bu sözleri bize anlatıyor ki her nesnenin hüner ve ayıbı eserinden belli olur. Dolayısıyla ayağı olmayan balığın ağaca çıkması güçtür. Nitekim imkansız şeyleri ifade için "geyik ağaca çıktığı zaman" tabiri kullanılır. Müddeiden fayda görmek imkansızdır. Hak ehli olanlar, batıl kimselerin semtine uğramazlar. Deniz nasıl ki balığın meskeni ise kavak da faydasız kuşların yuvasıdır.

Leylek, kuşların şeyhidir. *Koduk*, anırması ve kötü sesi ile meşhur eşek yavrusudur. Eşek, şeytanı gördüğünde anırır. O sebeple sesi duyulduğunda *euzu besmele* çekerek Allah'a sığınmak iktiza eder. Dolayısıyla leyleğin tesbih ve tahmidi ile eşeğin anırması arasında bir ilgi kurulmamalı, leyleğin burada istihza/alay maksadıyla söylendiği anlaşılmalıdır. Yani kendilerini şeyh olarak ilan eden iddiacılar, tesbihleri lafta kalan kimselerdir. Hakikatte leylek değil eşek gibidirler ve onlardan çıkan ses de bunun sesidir. Nasıl ki sıpa, eşeğin neticesi ise, bu iddiacıların eserleri de bunun gibidir. Burada, bilmemezlikten gelinerek, *bak a şunun sözine* ifadesinde bağırma söz ile tabir edilir.

Bu beyit için şu da söylenebilir: *Balık kavağa çıktı* ve *leylek sıpa doğurdu* demek, kabulü mümkün olmayan bir şeydir. Zira bu olaydaki durum da böyledir. Süluk ehlinin gizli veya açık olarak bir münasebet hâlinde olması gerekir ki güzel bir netice alınabilsin.[21]

Mısrî ve Bursevî'nin şerhleri karşılaştırılarak şu tespitler yapılabilir:

Mısrî, beyitte geçen '*balık*'ı marifetullah olarak kabul eder. '*Kavak'* ise meyvesizliği hasebiyle marifet davası güden taklitçi kimselere delalettir. Buna göre, marifetullah gönlünde, hâlinde bulunmayan bazı kimseler, marifet ehli zatların sözlerini ezberleyip etraflarına satarlar. Ancak bu hâl kendilerinde bulunmadığı için ne kendileri ne de başkaları bundan bir lezzet alabilir. Marifet ehli kimselerse 'leylek'le işaret edilir. Onların dış hallerini herkes görse de iç alemleri aşikar değildir. Hatta, taklitçi kimseler meydana çıktığında, hak ehli kendini daha da gizler.

Bursevî'ye göre '*balık'*, ilahî ilim talep eden saliktir. '*Kavak'* ise meyvesizliği sebebiyle faydasız işi ifade eder. Burada Bursevî'ye göre Yunus Emre'nin kastı, marifet ve hakikat hâli kendisinde bulunmayan zatlardan bir fayda gelmeyeceği, işlerinden lezzet alınmayacağı ve onlardan sakınılmasının gereğidir.

Her iki şarihin şerhlerine bakıldığında, Mısrî ve Bursevî'nin beyitteki kavramlara verdiği karşılıklar farklı olsa da beytin esas manasında birleştikleri görülür. Buna göre her iki şarihe göre de marifet ve hakikat ilimlerinden hissesi olmayan fakat böyleymiş gibi taklitçilik yapan kimselerin işlerinden ne bir fayda gelir ne de o işlerde bir lezzet bulunur.

9. Beyit

Yunus bir söz söyledi hiçbir söze benzemez

Erenler meclisinde bürür ma'nî yüzüni (Niyazî-i Mısrî Metni)

Yunus Emre'nün sözi hîç sözlere benzemez

Câhillerün ucından örtdü ma'nâ yüzüni (İsmail Hakkı Bursevî Metni)

Niyazî-i Mısrî Şerhi

Bu tür sözler Yunus Emre'den önce hiçbir şeyh tarafından söylenmemiştir. Bu sözler, eğlendirici birer latife gibi görünseler de aslında, ilahî sırların ve Hakkanî manaların yabancılardan/ehil olmayan kimselerden gizlenmesi için örtülü vaziyette söylenmişlerdir. Buzağıların burunlarına kirpi derisinden bir burunluk bağlanır. Buzağı emmek istediğinde oklar batar ve inek emzirmez. Tıpkı bunun gibi bu şiir de beyitlerindeki mana sütünün yabancılar tarafından emilmesini engellemek için çeşitli remizlerle yazılmıştır. Bu sayede her bir beyit mana sütünü gizler ve yabancıya/ehil olmayana vermez.

İsmail Hakkı Bursevî Şerhi

Emre, Türkçede atabey, lala gibi övgü lakaplarındandır. Anadolu'da bulunan Keçiborlu kasabası yakınında doğup büyümüştür. *Hîç,* Farsça bir kelime olup "yok" anlamına gelir. Yani, Yunus Emre'nin sözünün yanında diğer sözlerin itibarı olmadığı gibi aralarında bir ilgi/bağ da yoktur. Yunus, bu sözlerin sonuncusu yani mühürleyicisidir. Sonra gelenler onun yolundan gitmiş, onu takip etmişlerdir. *Cahil,* arifin zıddıdır. Zahid, abid ve iddiacılar için kullanılır. Zira âşık ve arife şiddetle saldıranlar onlardır. İşte bunların saldırıları sebebiyle, inkarcıların bilgilenmemesi; mukallit ve iddiacıların onu anlayamaması için, mana ve hakikat yüzleri boş sözler ve temsil örtüsüyle gizlenmiştir.[22]

Mısrî ve Bursevî'nin son beyte dair şerhleri yukarıdadır. İki şerhin muhtevaları kıyaslandığında şunlar söylenebilir:

Mısrî bu beyti, manzumenin bütününün keyfiyyetini açıklar bir tarzda anlamlandırır. Buna göre Yunus Emre bu şiirinde, daha evvel söylenmemiş ve başka sözlere de benzemez türde şeyler dile getirmiştir. Bunları da erbabı dışında hiç kimse tarafından anlaşılmaması için, örtülü ve remizlerle

[21] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri*, 173-174, 195-197; Ak, *Çıktım Erik Dalına*, 34-36, 86-89.
[22] Bk. Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri*, 174, 197-198; Ak, *Çıktım Erik Dalına*, 37-38, 90-92.

gizleyerek söylemiştir. Mısrî'ye göre bu şiirin ardında yatan derin manalar, Yunus Emre'nin bu beytinde ifade ettiği üzere, yalnızca ehil kimseler tarafından anlaşılabilir.

Bu beyit için Bursevî'nin esas aldığı metin ile Mısrî'nin esas aldığ metinler arasında önemli bir kelime farkı bulunur. Mısrî'nin metninde *erenler meclisi* ifadesi yer alırken Bursevî'de aynı husus *câhillerün ucından* tabiriyle karşılanır. Buna karşın şarihlerin beyte yükledikleri anlam büyük oranda benzerdir. Bursevî de beyti, Yunus Emre'nin sözlerinin diğerlerininkine benzememesi ve kendine has olması; diğer sözlerden de üstün olması şeklinde anlamlandırır. Buna ek olarak onun sözlerin sonuncusunu, en iyisini söyleyerek sonrakilere rehberlik ettiği şeklinde bir yorum daha ilave eder. Yine Mısrî ile aynı şekilde, ehli olmayan kimseler tarafından kullanılmaması için bu sözlerin örtülü bir hâlde dile getirildiğini ifade eder.

Sonuç

Yunus Emre'nin "*Çıkdum erik dalına*" mısraıyla başlayan manzumesi, şairin en meşhur şiirleri arasında yer alır. Ayrıca türü itibariyle anlaşılması güç olduğu için okuyucusunda merak uyandıran bir yapı arz eder. Bu sebeple söz konusu şiir, eski dönemlerden başlayıp günümüz yazarlarına varıncaya kadar pek çok kez şerh edilmiştir. Niyazî-i Mısrî ve İsmail Hakkı Bursevî tarafından yapılan şerhler ilk ve sonuncuları olmasa da en meşhurlarıdır denilebilir. Bu iki şarihin şerhe esas aldıkları metinler arasında, nüsha farklarına bağlı olarak, beyitler arasında takdim-tehir ve kelime farkları olduğunu bir kez daha hatırlatmak gerekir. Buna karşın şiirin bütünü göz önünde bulundurulduğunda, genel itibarla, her iki şerhte de şiire, birbirine yakın manaların yüklendiği veya başka bir deyişle şiirden benzer manaların anlaşıldığı görülür. Gerek genel benzerliklerden gerekse şiirde geçen kelimelere verilen karşılıkların benzerliklerinden hareketle, Bursevî'nin şerhini yaparken, kendisinden önce yazılmış olan Mısrî şerhinden istifade ettiği, en azından onu okumuş olduğu düşünülmektedir.

Mısrî ve Bursevî'nin şerhleri genel olarak karşılaştırıldığında Mısrî'nin doğrudan metinlerin şerhine başladığı; Bursevî'nin ise klâsik şerh metoduna daha yakın olarak, önce kelimelerin metin içindeki anlamlarını, kavramların karşılıklarını verip ardından şerhe geçtiği görülmektedir. Bu itibarla Bursevî'nin klâsik şerhe daha yakın bir metot takip ettiği söylenebilir.

Şerhlerde Mısrî ve Bursevî'nin beyitlere birbirinden tamamen farklı manalar verdikleri görülmez. Ancak bazı beyitlerin şerhinde, mesela 1, 5 ve 7. beyitlerde, Bursevî 2 veya 3 farklı anlam yüklerken Mısrî sadece bir türlü mana verir. Bu gibi durumlarda Bursevî'nin yüklediği bir anlam mutlaka Mısrî'nin beyte yüklediği anlam ile benzer iken diğerleri farklılık arz eder. Yapılan şerhlerin beyitler bazındaki karşılaştırmaları neticesinde kısaca şunları söylemek mümkündür:

1. Beyit: Mısrî tek anlam verirken Bursevî üç farklı anlam verir. Bunların ilki Mısrî ile benzerlik arz eder, diğer ikisi farklı yorumlardır.

2. Beyit: Mısrî bu beyti birincinin devamı ve tamamlayıcısı türünde yorumlar. Bursevî'nin ise kısmen daha geniş bir şerh yaptığı görülür.

3. Beyit: Bu beyitte, şarihlerin esas aldıkları metinlere bağlı olarak *sarup yumak etmemiş* ve *sardı yumak eyledi* gibi birbirinin zıddı olacak şekilde iki farklı ibare bulunur. Ancak bundan daha önemlisi Mısrî'nin ifadesine göre Yunus Emre rüyasına girerek bu beytin şerhini bizzat kendisi yazdırmıştır. Mısrî'de bu beyit için Yunus Emre tarafından talim edildiği ifade edilen iki şerh yer alırken, Bursevî'de Mısrî ile benzer anlamları içeren tek bir yorum/şerh bulunur.

4. Beyit: Bu beyte her iki şarih de benzer manalar verir.

5. Beyit: Mısrî beyte tek bir anlam yüklerken Bursevi iki farklı anlam verir. Bunlardan bir tanesi Mısrî'ninki ile büyük oranda benzerlik arz eder.

6. Beyit: Her iki şarihin de farklı misaller üzerinden ortak bir manada birleştikleri görülür.

7. Beyit: Mısrî'nin bir anlam yüklediği beyte Bursevî, ilki Mısrî ile benzer olacak şekilde iki anlam verir.

8. Beyit: Şarihlerin beyitteki kavramlara verdiği karşılıklar farklı olsa da beytin esas manasında birleştikleri görülür.

9. Beyit: *erenler meclisi* ifadesi yer alırken Bursevî'de aynı husus *câhillerün ucından* tabiriyle karşılanır. Buna karşın şarihlerin beyte hemen hemen aynı anlamı yükledikleri görülür.

Mısrî ve Bursevî'nin şerh ettikleri metinler arasında farklılıklar olduğundan yukarıda bahsedilmişti. Metinler arasında "*sarup yumak etmemiş*" ve "*sardı yumak eyledi*"; "*erenler meclisi*" "*câhillerün ucından*" gibi birbiriyle anlam olarak karşıt kavramların bulunduğu durumlarda bile, şarihlerin şerhte ortak bir anlam üzerinde birleştikleri açıklıkla görülmektedir.

Kaynaklar

Aça, Mehmet, vd., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi.* İstanbul: Kesit Yayınları, 2012.

Ak, Suat. *Çıktım Erik Dalına Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi.* İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Erdoğan, Kenan. *Niyâzî-i Mısrî Divanı.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.

Gültekin, Hasan. "İbrahim Has", *TEİS* http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ibrahim-has (Erişim: 13 Ocak 2022).

Öztürk, Erdem Can. "Niyâzî-i Mısrî Dîvân'ında 'Mürşid' Olarak 'Aşk'". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal Of Academic Literature*] 4/9 (2018), 114-131.

Tatcı, Mustafa. "Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyât-ı Sûfiyâne Geleneği". *Türk Kültürü* 267 (1985), 47-52.

Tatcı, Mustafa. *Yunus Emre Şerhleri.* İstanbul: H Yayınları, 2008.

Tatcı, Mustafa. "Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri". *Yunus Emre Şerhleri.* İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010.

Tatcı, Mustafa. *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyazi-i Mısrî.* İstanbul: H Yayınları, 2011.

Tatcı, Mustafa. *Yûnus Bir Söz Söylemiş "Çıktım Erik Dalına" Şerhi.* İstanbul: H Yayınları, 2020.

Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi.* 38/370-371. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Üzgör, Tahir. *Edebiyat Bilgileri*. İstanbul: Veli Yayınları, 1983.

Visalî ve Ruhî. *Hakikat ve Marifet Sırları.* İstanbul: Tahirağa Kültür Vakfı Yayınları,1984.

Yakıt, İsmail. *Yunus Emre ve Sembolizm Çıktım Erik Dalına.* Ankara: Ötüken Yayınları, 2002.

Hakikatın Hikâyesi, Hikâyenin Hakikatı: Bir Hakikat Alanı Olarak Türk Halk Hikâyeleri

The Story of Truth, The Truth of the Story: Turkish Folk Stories as a Field of Truth

Erhan ÇAPRAZ*

Özet

Hikâye, gerek efsane, masal, destan, halk hikâyesi, fıkra gibi anlatıların esasını oluşturması, gerekse tek başına bir anlatı formunu teşkil etmesi yönüyle büyük bir önem taşır. Türk anlatı geleneğinde ise sözel metnin temelini teşkil eder. Gelenek içerisinde halk hikâyeleri, destandan sonra sosyal temsil gücü en yaygın türlerin başında gelir. Hatta bu yönüyle çoğu araştırmacı tarafından romana eş değerde görülmüştür. Maalesef halk hikâyelerinin temsil gücü, bugüne kadar yeterince ele alınıp bir tenkit ve tahlil süzgecinden geçirilememiştir. Yapılan çalışmalar, genellikle, bir hikâyenin sözlü ve yazılı varyantlarının tespiti, karşılaştırılması; tip, motif, dil ve üslup özelliklerinin ortaya konulup kaynağının belirlenmesinden ibaret kalmıştır. Hâlbuki hikayeler, başta taşıdığı "kıssa"lara dönük göndermeler olmak üzere, doğrudan hakikata bağlı bir teşekkül süreci yaşamıştır. Yani geleneğe bağlı halk hikâyeleri, esasını büyük ölçüde tasavvufun belirlediği "hakikat alanı" içerisinde vücut bulmuş ve böylece bir temsil imkânı ve kabiliyeti kazanmıştır. Dolayısıyla bildiride, tahkiyenin teşekkülünü borçlu olduğu bu hakikat alanının hikâyelerdeki mahiyeti ve rolü üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hakikat, Hakikat Alanı, Tasavvuf, Hak Âşıklığı, Türk Halk Hikâyeleri.

Abstract

The story is of great importance in terms of both forming the basis of narratives such as legends, fairy tales, epics, folk tales, anecdotes, and forming a narrative form on its own. In the Turkish narrative tradition, it forms the basis of the oral text. Folk tales are among the most common genres in the tradition, after the epic, with the power of social representation. In this respect, it has been seen as equivalent to the novel by most researchers. Unfortunately, the representation power of folk tales has not been adequately addressed and passed through a filter of criticism and analysis. Studies have generally focused on the identification and comparison of oral and written variants of a story; type, motif, language and style features were revealed and the source was determined. However, the stories have experienced a formation process directly dependent on the truth, especially the references to the stories they bear. In other words, traditional folk tales came into being in the "truth field", the basis of which was largely determined by mysticism, and thus gained a representation opportunity and ability. Therefore, this paper will focus on the nature and role of this field of truth, to which the story owes its formation, in the stories.

Keywords: Truth, Field of Truth, Sufism, Love of God, Turkish Folk Stories.

* Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: erhancapraz38@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/. 0000-0001-8705-4981

"Hakikatla hikâyeti birbirine karıştırmaya başlayınca bozuldu düzen."

Abdülkadir Dağlar

Giriş

Hakikat, tektir, değişmez; tevhide ve ahadiyete dair göndergeler taşır. Hikâyenin de içinde yer aldığı, "gelenek" ile ilişkilendirebileceğimiz "gerçek" ise görecelidir. Bu yüzden, hakikata erişebilmek için gerçeğe nereden baktığımız önemlidir. Diğer taraftan "varlık" karşısındaki durumumuz, bizde eksik olan şey/ler/i belgeler; zira insan, hakikattan mahrumdur. Eksik ise, arzunun zembereği olarak varlıkla ilişkimizi belirleyen arayış şeklinde kendini dışavurur.[1] Bu arayış, sorumluluk bilincine sahip her insan için, bir taraftan Yaradan'a dair, inanca dönük bazı ritüellerin teşekkülünü sağlarken diğer yandan bu süreçte insanın kendini gerçekleştirmesine yönelik bazı anlatı formlarına da vücut verir.

Mit, masal destan, efsane gibi tahkiyeye dönük kadim anlatılar, hakikatın farklı renkteki elbiseleridir.[2] Dolayısıyla bu formlar, mutlak bir hakikata bağlı oldukları gibi, kendileri de zaman içerisinde, çoğunlukla da kahramanın kültüne bağlı bir "hakikat alanı" oluştururlar. Bunların yüzlerce, hatta binlerce yıl taşınması, anlatılıp aktarılabilmesi ise doğrudan bu alanla irtibatlarına bağlıdır.

Hakikat alanı, aslında, çok geniş bir kavramdır; "ilk ortaya çıktığı andan itibaren aktarılabilecek olan her şeyin esasını oluşturur."[3] Bu esas, tamamen hakikat üzerine kurulduğundan, hakikat alanı sadece hakikî olanı (inanış, rit, mit, tahkiye) içine alır. Dolayısıyla hakikî olan her sanat eseri, aynı zamanda, bir "kült değeri" yaratır.[4] Sanat eserinin gelenek içerisinde bağlamla bütünleşmesi ise "kült"e bağlıdır. Zira sanat eserinin var oluşu, "kendi halesine atıfla" mümkündür.[5]

Türk sözel anlatı geleneği içinde mitlerden sonra hakikat alanına dönük göndergeleri bünyesinde taşıyabilen en önemli anlatı "halk hikâyeleri"dir. Zira 17. asırdan sonra teşekkül ettiği tahmin edilen Türk halk hikâyelerinde, İslam dinine ait "bütün esas anlayışlara", "doktrinal kabullere" [=İslam mistisizmi/tasavvuf], "teolojik metaforlara" ve İslam'ın başını çektiği "semavi dinler için karakteristik olan mukaddeslerin adlarına" sıkça rast gelinir.[6] Şüphesiz, halk hikâyecilik geleneği araştırmalarının en önemli ismi Pertev Naili Boratav da bu hikâyelerin teşekkül devrinden bahsederken "içlerindeki aruzlu şiirler, tasavvuf tesirleri, dinî koku, hep Divan Edebiyatı'nın ve tasavvufî zevkin halk şairlerine nüfuzundan sonraki devri hatırlatıyor"[7] diyerek, bizim hakikat alanına dâhil ettiğimiz temel esaslar "din" ve "tasavvuf"un hikâyelerin teşekkülündeki rolünü açıkça ortaya koyar.[8] Maalesef bugüne kadar, bizim hazırlamış olduğumuz "Bedriddin ile Zöhra"[9] adlı halk hikâyesi dışında, halk hikâyelerimiz tasavvufî-hakikî boyutuyla araştırılıp ortaya konulamamıştır. Bu hususta, her ne kadar baskıdan dolayı Sovyet döneminden sonra başlamış olsalar da, halk hikâyelerinin asıl merkezi olan Azerbaycan'da yapılan çalışmalar büyük önem arz eder. Özellikle de Muharrem Caferli'nin Azerbaycan halk hikâyelerinin

---

1 Saffet Murat Tura, *Şeyh ve Arzu* (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 9.
2 Nazlı Çevik Azazi, "Söyleşi", *Dergâh* 339 (Mayıs 2018), 16.
3 Walter Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2018), 55.
4 Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, 57-59.
5 Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, 55.
6 Galip Sayılov, *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam* (Mersin: Mer Ak Yayınları, 2020b), 30.
7 Pertev Naili Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2014), 19.
8 Boratav, daha sonra müstakil bir halk hikâyesi monografisi olarak hazırladığı eserinde bu "tasavvufî tesir"in bazı halk şairleriyle sınırlı kaldığını, bunlardaki tasavvufun bile "asıllarındaki ehemmiyetten çok kaybetmiş" olduğunu iddia etmektedir (Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, 54).
9 Erhan Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021).

poetikasına dönük çalışması[10] oldukça değerlidir. Yine son dönemde Galip Sayılov'un "Folklor ve İslam"a yönelik çalışmaları[11] da oldukça dikkat çekicidir.[12]

Bu bağlamda bildiride, yine tasavvufî-hakikî anlayışla, Türk halk hikâyelerinin bir hakikat alanı olarak mahiyeti ve rolü üzerinde durulacaktır. Yani, bu hikâyelerin hakikat alanına dönük söyledikleri, bildirinin mevzusunu teşkil etmektedir. Bunları, şu başlıklar altında ele alabiliriz:

1. Aşk

Türk halk hikâyelerinin en önemli özelliği, "aşk"ı kendisine mehaz almasıdır. Aşk'ın hikâyelerin teşekkülündeki en etkili âmil olduğuna, hemen hemen tüm araştırmacılar ittifak etmektedir. Fakat bazı araştırmacılar bunlardaki aşkı, tamamen *realist* bir karakterde görürken, bazıları da bunların *mistik* karakterini öne çıkarırlar.[13] Kanaatimizce, bu husustaki en önemli tespit, Mehmet Kaplan'a aittir. Kaplan'a göre, Anadolu aşk hikâyelerinin menşei İran şairlerinin yücelttiği yüksek zümreye has kimi mistik aşk hikâyeleridir. Kerem ile Aslı gibi bunlar, halk tabakasına geçince gerçeğe yaklaşmış, cinsî temayüllere dayalı bir aşk şekline bürünmüştür.[14] Dolayısıyla hikâye, hem mistik hem de realist karakterde bir aşka vücut vermiştir. Tabii bunda hikâyelerin tasavvufa dönük ve kinayeye dayalı sembolik dili doğrudan etkili olmuştur.[15]

Bedriddin ile Zöhra hikâyesinde görüldüğü üzere, "Bedrî" ismi, hem âşığın mahlasıdır, hem de Tanrı'nın kusursuz güzelliğinin astral gerçekliği dinin bedrini, yani dolunayı sembolize eder. Ayrıca bu yönüyle tahkiyede Şeyh Bedreddin figürüne de yer açılmış olur. "Zöhra" ismi de aynı şekilde, hem Bedrî'nin mâşukasıdır; hem de tarihî açıdan bizi *Fâtımatü'z-Zehrâ* validemize bağlar. Diğer yandan Bedir'in karşısında Zöhre yıldızının temsilidir.[16] Dolayısıyla hikâyede aşk'ın aslî ve tâlî (süflî) tarafı bir aradadır. Fakat aşk, hikâyede hakikî olandan mecazî olana doğru bir seyir izler; çünkü *vahdet-i vücud*un esası, âşık-mâşuk ilişkisi suretinde tecelli etmiştir. Âşık, mâşukuna kavuştuğunda onda erir, kaynaşır ve vahidleşir. Dolayısıyla âşık mâşuku, mâşuk da âşıkı ihtiva eder. Aslında mâşuk, Cenab-ı Hakk'ı sembolize ederken, âşık ise onun suretinde ilahî başlangıca âşıktır. Harekete dair bütün faallik ise âşıkın üzerine kurulmuştur. Çünkü Hazret-i Allah, mutlak varlık sahibidir. İnsan O'ndan kopmuştur ve O'na kavuşacaktır. Bu yüzden Hakk'a âşıklık, hikâyenin tüm unsurlarını tasavvufî-irfanî sembollere

---

[10] Muharrem Caferli, *Aşk Konulu Azerbaycan Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısı* (Ankara: Kültür Ajans Yayınları, 2010).

[11] Galip Sayılov, *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 1: "Oğuzname" Eposu ve İslam* (Mersin: Mer Ak Yayınları, 2020a); a.mlf., *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam* (Mersin: Mer Ak Yayınları, 2020b).

[12] Sayılov, eserinde, halk hikâyelerinde İslamî görüşlerin bir başına değil, "tasavvufî-irfanî semboller seviyesinde motivlen[diğini]" ve bütün durumlarda "tasavvufî-irfanî bir dona bürün[düğü]"nü söyleyerek, bu hususların nazara alınmamasının araştırmacıları çoğu zaman hataya düşürdüğünü belirtmektedir (Sayılov, *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam*, 33). Dolayısıyla hikâyelerde hakikat alanına iyice nüfuz edebilmek için, bir taraftan tasavvufî yoruma, diğer taraftan hikâyelere yansıyabildiği kadarıyla da tasavvufî sembolik dile özellikle ehemmiyet vermek gerekmektedir.

[13] Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, 53-57; İlhan Başgöz, *Türkülü Aşk Hikâyeleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2012).

[14] Mehmet Kaplan, *Eski Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 (Tip Tahlilleri)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 158.

[15] Sadık K. Tural'a göre, her tahkiyeli eserin altında, "gerçeğimse"leştirilmiş tarihî bilgiler vardır. Fakat bu tarihî bilgiler, "tecrid", "tadil", "tahvil" ve "remizleştirme" işlemlerine tabi tutularak aktarılmıştır (Sadık Tural, *Edebiyat Bilimine Katkılar* (Ankara: Ecdat Yayınları, 1993), 70, 76). Dolayısıyla tahkiyeli eserler, ister "ferdî" olsun ister "anonim" "bir zaman aralığına ait gerçekleri" ifade ederler (Tural, *Edebiyat Bilimine Katkılar*, 61). Bunlar, önceleri "belki" daha "bariz" bir görünüm arz ederken, "râviyân-ı ahbâr" (haberleri rivayet edenler) ve "nâkilân-ı rûzigâr" (bir zaman gerçekleşeni nakledenler) olanlar ise "az çok değişiklikler" yapılarak "yeni bir itibarî gerçek yapı (fiktif yapı)" içerisinde sunulurlar. Fakat her hâlükârda "halk arasında anlatılan aşk ve meddah hikâyeleri"nin "bir zamanlar yaşanmış bir temele oturduğu" rahatça söylenebilir (Tural, *Edebiyat Bilimine Katkılar*, 64). Diğer taraftan V. Propp'a göre de folklor ürünleri, "gerçeklik"ten doğar ve "en düşsel imgeler bile temelini gerçek yaşamdan alır." (Vladimir Propp, *Folklor, Teori ve Tarih* (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 1993), 63). Ayrıca bu hikâyelerin doğrudan bir "dinleyici çevresi"ne hitap etmesi de bunların geniş ölçekte referans aldığı bağlamı yansıtması lüzumunu doğurmuştur (Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 113).

[16] Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 86.

çevirmiştir.[17] Örneğin 19. yüzyıla ait *Ferhad ile Şerife Hanım* hikâyesinin *dua* bölümünde bu durum hikâyeci-âşık tarafından şöyle ifade edilir:

"Şerife Hanım ağlayadursun ve kıyamete kadar aşkın ateşiyle yansın, divane Ferhad yârinin dizinde kafesden bülbül uçar gibi canını uçurdı, vaslına nail oldı. Bu cihanda nice âşık var ki bir kere yârinin yüzini görmeğe nice bin canını feda eyliyor, gine müyesser olmuyor. Mecnun gibi Leyla'nın aşkından dağlara çıkub ve sılayı terk eyleyüb Mevla'ya yetişüb vasıl-ı meram oldı. Ve Arzu ile Kamber dahi birbirlerinin aşkından kendüyi Şad Suyu'na atub canlarını feda itmişlerdir. Ve nice âşıklar mâşukunun uğruna canını feda eyler.

Gör ki felek neyler, Ferhad dahi muradına vasıl olub da canını feda eyledi. Gör ki felek neyledi, annesini kuzusudan ayırdı ve iki hasreti birbirinden cüda eyleyüb sinelerin dağladı. Ve dünyada her ne olursa olsun, hasret kıyamete kalub durmasun. Bunların vasfını işidüb ve dinleyüb ve okuyanlar yad eyleyüb ruhlarına birer Fatiha-i Şerif okuyub bağışlayalar."[18]

Yukarıdaki bölümde de görüldüğü üzere aşk, âşık ile mâşuku aynı çizgide (=hak/Hak) ve aynı "kült alanı"nda[19] birleştirir. Yani bu merhalede, Mecnun, Kamber ve Ferhad da; Leyla, Arzu ve Şerife Hanım da "bir"dir.

2. Âşık (Hak Âşıklığı)

Hak âşıklığı, hikâyelerin "asıl idea"sını[20] oluşturmakla birlikte hakikata dönük tahkiyenin tasavvufî esasının temelini teşkil eder ve hikâyede birçok epizot ve motifin de teşekkülünü sağlar.[21] Halk hikâyelerin hemen hemen tamamında kahramanın "hak âşıkı" olup olmadığı imtihan edilmektedir. M. H. Tehmasib'a göre halk hikâyelerinin tamamı ile Dede Korkut ve Köroğlu gibi kahramanlık destanlarının esas mazmunu, kahramanın öz badesine, yani mâşukuna ulaşmak için verdiği mücadelenin tasvirinden ibarettir. Kahraman ise bunu tahkiyede dört aşamada gerçekleştirir: 1. Kahramanın doğumu ve ilk talim-terbiyesi, 2. Kahramanın, yani âşık ile mâşukun rüyada bade içmeleri, 3. Ortaya çıkan engeller ve onlara karşı mücadele, 4. Müsabaka ve başarı (=vuslat).[22]

Aslında Tehmasib'ın belirttiği bu dört aşama, sırasıyla, tasavvuftaki "şeriat", "tarikat", "hakikat" ve "marifet" olarak tesmiye edilen dört makama da uygun bir görünüm arz eder. Nitekim bu esasları, "hikmet" zemininde dile getiren Ahmet Yesevî de şeriatı, "herkes için olan, bilinir nitelikteki bir şey" ; tarikatı, "seçkinlere has, bilinmesi ve elde edilmesi güç, değeri yüksek bir şey"; hakikatı, "(ancak) âşıklara yaraşır, (aşk ummanında ele geçen) bir inci tanesi" ve marifeti de "rahmet deryası" [=vuslat] olarak tarif etmiştir.[23] Diğer taraftan Rene Guenon, İslam tasavvufunun niteliklerini ortaya koyarken, tasavvufta intisabın birbirini takip eden üç safha gösterdiğini belirterek, bunları, "kişinin istidadı, bu istidad ve kabiliyetin gelişmesini temin eden nur ve feyzin verilmesi[24] [=tarikat]; şeyh, zikir, riyazet gibi yardımcı unsurlarla makamları bir bir aşarak vuslatını gerçekleştirmesi [=hakikat] ve vahdete erişmesi [=marifet]" şeklinde sıralar.[25] Dolayısıyla Ahmet Yesevî ile Guenon'un tespitleri, tıpkı hikâyelerde olduğu gibi onları aynı hakikat alanında birleştirmektedir.

Sayılov, tahkiyede açıkça da tebarüz eden İslam dinine ait esasların sufinin manevî kamilleşme yolunda ilk mertebesi olan "şeriat"ı teşkil ettiğini belirtmektedir.[26] Dolayısıyla tahkiyede/şiirde

---

[17] Caferli, *Aşk Konulu Azerbaycan Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısı*, 50.

[18] Nermin Pekin, "XIX. Asır Halk Hikâyelerinden Ferhad ile Şerîfe Hânım Hikâyesi", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 4 (Ekim 1977), 74-75.

[19] Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 162.

[20] Otto Spies, *Türk Halk Kitapları (Mukayeseli Masal Bilgisine Bir İlave)* (İstanbul: Eminönü Halkevi Neşriyatı, 1941), 51; Hikmet İlaydın, "Behram-ı Gûr Menkabeleri", *Türkiyat Mecmuası* 5 (1936), 276; Galip Sayılov, *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam*, 34.

[21] Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 161.

[22] Sayılov, *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam*, 30.

[23] M. Mahur Tulum, *Divan-ı Hikmet* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019), 257, 268-269.

[24] Ahmet Yesevî de hakikata denk düşen bu nuru, "Pir elinden aşk şarabı içenler Hak nuruna battı ya!" (Tulum, *Divan-ı Hikmet*, 271) şeklinde dile getirir. Ahmet Yesevî ile Rene Guenon'un tespitlerinin örtüşmesi, aslında her ikisini de hakikat alanında birleştirir.

[25] Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 14.

[26] Sayılov, *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam*, 34.

karşımıza çıkan namaz, niyaz, oruç, hacc ü zekat vurgularını bu bağlamda değerlendirebiliriz. Boratav bunu, "dinî unsurun halk hikâyelerinde" "basit görünüş"ü olarak kabul eder.[27] Mesela Köroğlu ve arkadaşlarının "en dar zamanlarında bile namazlarını terk etmemelerini" hikâyelerdeki "en saf halde"ki "dinî unsur" olarak değerlendirir.[28] Fakat "Köroğlu'nun oburluğu ile, heybetiyle, efsanevî cüssesiyle, sesiyle, kuvvetiyle, asırlardan beri türlü tahavvüller geçirmesine rağmen, bazen kendisine verilen alelade eşkıya şahsiyeti içinde bile, Oğuznamelerdeki 'Oğuz erenler' vasfını kaybetmediği söylenebilir"[29] derken, Köroğlu'nun "eren" vasfının neden kaynaklandığı üzerinde durmaz. Bunu, "halk fantazisi" çerçevesinde değerlendirir.[30] Bize göre ise Köroğlu'nun bu "Oğuz erenler" vasfı, tamamen onun "hak âşıkı" olmasından kaynaklanan bir durumdur.[31]

Karacaoğlan'ın hikâyesinde bile bu durumun tesirini görmek mümkündür: Hikâyede delikanlı on dört yaşına geldiği zaman, saz çalmaya başlar ve köyünde bulunan Hatice isminde kıza âşık olur.[32] Burada hikâye, rüya ve bade gibi hak âşıkına ait motiflerden arındırılmıştır. Hikâyede Kaplan'ın belirttiği üzere, doğrudan çevrenin tesiri[33] ve hikâyeci-âşıkın durumu/tutumu belirleyicidir. Fakat hikâyede, Karacaoğlan'ın türkü söylediği sırada arkadaşı Yakup ile Telli Turna'nın el ele tutuşmaları üzerine (=tabu/kaçınma) "taş kesilmeleri", aslında bizi ilahî olan hakikat alanına çeker. "Durumu gören Karacaoğlan, ömrünün sonuna kadar kimseye kötülük yapmaz ve günlerini iyilikle geçirir."[34] Yine bir başka hikâyede, Zöhre'nin selamını alan Tahir'in bayılması, ayılınca iki rekat namaz kılması ve ettiği duanın kabul edilmesi[35] doğrudan bu alana bağlı tezahürlerdir.

---

27 Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, 55.

28 Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, 55.

29 Pertev Naili Boratav, *Köroğlu Destanı* (İstanbul: Adam Yayınları, 1984), 75.

30 Boratav, *Köroğlu Destanı*, 75.

31 Köroğlu'nun hak âşıkı olması, onun etrafında bir "kült alanı" yaratmış ve tarihî süreç içinde pekçok şey onun "tip"ine bağlı olarak aktarılmıştır. Eğer bu husus dikkate alınırsa Boratav'ın Köroğlu'na dair şu tespitleri daha anlaşılır bir hâl kazanabilir: "Onun etrafında, her muhitin mahalli hurafelerinin, muhtelif asırların tarihî vekayiinin, ihtimal birçok başka hikâyelerdeki epizotların toplandığını görüyoruz. Türk-İran harpleri, Türkmen-Kızılbaş mücadeleleri, Celâlî isyanları hep Köroğlu etrafında toplanmıştır. Özbekler onu, 'Sultan' tasavvur etmişler, Anadolu halkı, zulüm gören halkın hamisi bir haydut telakki etmişlerdir. Birçok yerler onun ismini almış, diğer birçok mahaller onun hayatıyla alakadar gösterilmiştir." (Boratav, *Köroğlu Destanı*, 19). Fuzuli Bayat da Köroğlu'nun "epik kahraman tipi" olarak şekillenmesinde önce şamanlığın sonra da tasavvuf katmanının çok güçlü olduğunu kaydetmekle birlikte onun "eski mitolojik tefekkürden" "Ortaçağ İslamî tefekküre" geçtiğini belirtmektedir (Fuzuli Bayat, *Köroğlu / Şamandan Âşıka, Alptan Erene* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 12). Hatta ona göre aslında mitolojik bir tip olan ozanların piri Korkut Ata'nın zaman içinde sahabe, evliya gibi "paradigmatik katmanları" ortaya çıkmıştır (Fuzuli Bayat, *Mitten Tarihe, Sözden Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 80). Fakat, "Korkut Ata'nın paradigmatik katmanları, bu şahsiyeti ayrı ayrı tipler gibi takdim etmez. Aksine, onu tek bir medeniyetin değişik tarafları gibi göstermektedir. O halde şamanlık tabipliğe, birleşik şekilde her ikisi İslam evliyalığına ve üçü bir yerde vilayet ıssı olmaya ve nihayet, bilgeliğe [=Ata-Dede kimliği] denktir." (Bayat, *Mitten Tarihe, Sözden Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*, 80-81). Bu hususta ayrıca bk. Erhan Çapraz, "Türk Kültüründe Mitolojik Kahraman Olarak Âşıklar", *TÜBAR* XLIII (2018), 53-65.

32 Ali Berat Alptekin, *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 243.

33 Kaplan, *Eski Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 (Tip Tahlilleri)*, 158.

34 Alptekin, *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, 243.

35 Alptekin, *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, 240.

İ. Abbaslı'ya göre[36] halk hikâyeleri, "ozan"ın "âşık"a dönüşümü ile ortaya çıkmıştır.[37] M. Kasımlı da bu dönüşümle birlikte sanatkârın yaratıcılık âlemine tarikat seciyeli terimlerin dâhil olmaya başladığını belirterek sürecin gelişiminden sonra, şiir sistemi ve destan epik muhitiyle beraber âşık tahallüslerinin genellikle sufî mazmunlu sözlerle çevrelendiğini bildirmektedir.[38] Hikâyelerde karşımıza çıkan *Miskin, Kul, Hasta, Divane, Öksüz-Yetim*, Yazık, *Abdal, Garip, Sefil* gibi tahallüs tayinleri, Tanrı karşısında âşıkın bende "miskin"liğini gösterir; ona Tanrı'nın "kul"u olduğunu bildirir; bağlandığı vahdet-i vücud felsefesine uygun şekilde âşık ilahî aşk marazına tutulup O'nun "hasta"sına, "divane"sine çevrilir. Vücudla vahdete girmeyince, yani Cenab-ı Hakk'a kavuşamayınca kendini, "yetim", "yanık", "sefil" veya "garip" sayar. Burada kullanılan tüm mahlaslar, hak âşıklığına bağlı olup onun tecessümüne hizmet eder.[39]

Doğu'ya has[40] olmakla birlikte ananevi halk hikâyeleri için de karakteristik bir özellik arz eden "rüya" ve "bade", âşığın sade kişilikten sanatçı kişiliğe geçişinde başat bir rol kazanır. Dolayısıyla rüya ile bade, hayal ile hakikat arasındaki ilk eşiği temsil eder. Tahkiyede töreli aşk telakkisinin en önemli tazahürleri olan bu motifler[41], tasavvufî gayeye (ilahî aşk) matuf olmaları yönüyle hikâyenin merkezî konumunda[42] bulunmuştur.[43]

İlhan Başgöz rüyayı, Türk hikâye yapısının temel belirleyicisi[44], "halk hikâyesinin özü, çekirdeği"[45] olarak kabul eder. Umay Günay ise onu, eski kimliğin ölümüne ve âşıkın yeni kimliğiyle yeniden doğuşuna benzetmektedir.[46] Hatta pekçok araştırmacı, şamanlığa kabul merasimi ile rüya sayesinde âşıklığa giriş arasında büyük bir yakınlık olduğunu dile getirir. Yani, "her ikisinde de bir çile çekerek hazırlanma devri, onun ardından sembolik şekilde eski kişiliğin öldürülmesi ve yeni bir ad veya mahlasla yeni mesleğe girme devirleri vardır."[47] Daha sonraki süreçte karşımıza çıkan "derviş-şairler"in mesleğe alıştırma (initiation) törenleri[48], Alevî-Bektaşî geleneğine ait bazı inanış ve pratikler ile gerek klasik şiir gerekse tasavvufî şiir geleneğinde karşımıza çıkan daha ziyade badeye dayalı tasavvurlar da

---

36 Caferli, *Aşk Konulu Azerbaycan Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısı*, 46.

37 W. Ruben, bu âşık tipinin kökenlerini ortaya koyarken, "Jainaların eski bir Hind mitolojisinde, kahraman Vasuderva'nın vatanın uzağında bulunan bir şehre nasıl gittiği ve orada şarkı ve saz müsabakasında kazanarak çok güzel bir kıza sahip olduğu anlatılır" dedikten sonra -Ruben dipnotta da "hakikaten şarkı mevzuu dinî bir mevzudur" diyor- motifin aslını, "kahramanın müsabakaya kabul edilmesi için, kendini 'abdal' mevkiine koyar. Bunu fevkalede bir muvaffakiyetle başarır ve onunla evlenir" (Walter Ruben, "Raznihan ve Mahfiruze", *Ülkü* 102 (1942), 486) şeklinde aktarmaktadır. Sonuç olarak da "Buddhist hikâyesi, Uygurca'ya nakledilmiş ve Uygurların bu seyyah, âşık, bedbaht prens saz şairi tasavvurunun Hindistan'dan Anadolu'ya geçmesine sebep olmuş olmaları mümkündür" (Ruben, "Raznihan ve Mahfiruze", 487) şeklinde bir kanaata varmaktadır. Vakıa böyle bile olsa, yani hikâyenin kaynağı bir Budist menkabesine de dayansa, hikâyenin yine hakikat alanı içinde kültleşmeye bağlı bir değişim ve dönüşüm yaşadığını göstermektedir. Diğer taraftan menkabe sayesinde derviş/abdal yaşam tarzının tahkiyenin teşekkülündeki rolü de apaçık ortaya çıkmış olmaktadır.

38 Sayılov, *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam*, 37-38.

39 Sayılov, *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam*, 38.

40 Edith Fischdick, "Türk Halk Hikâyeleri ile İlgili Bir Araştırma: Elif ile Mahmut", *Türk Folklor Araştırmaları* 1984, 55-84.

41 Tahkiyede vak'a zincirlerini birbirine bağlamada "motive edici unsur" (İsmail Görkem, *Halk Hikâyeleri Araştırmaları / Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuvarı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 95-96) görevinde olan bu motiflerin şüphesiz beşerî alana yönelik tarafları da vardır. Zira Şakir İbrayev'in belirttiği üzere bu motiflerin "hayatta, örf ve âdette, dünya görüşünde gerçek temeli olan ve bütün olan anlayışların görünüşü" (Şakir İbrayev, *Destanın Yapısı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1998), 312) gibi bir vasfı da vardır.

42 Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 65.

43 Ruben'ın aktardığı bilgilere göre, rüyada âşık olma motifi, milattan önce 3. yüzyılda eski Hint mitolojisinde de görülmektedir. Ayrıca tarih kitaplarında aktarıldığı kadarıyla İran krallarının da rüyada âşık olmaları vakidir (Ruben, "Raznihan ve Mahfiruze", 484). Dolayısıyla bu durum bize, rüya temelinde kültleşmeye bağlı aşk'ın hakikat alanı içinde kadim bir mevkiye sahip olduğunu göstermektedir.

44 Başgöz, *Türkülü Aşk Hikâyeleri*, 101.

45 İlhan Başgöz, "Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi", *Folklor Yazıları* (İstanbul: Adam Yayınları, 1986), 93.

46 Umay Günay, *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 13.

47 Başgöz, "Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi", 30.

48 Başgöz, "Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi", 26-31.

aslında bizi doğrudan şamanlığa [=hakikat alanı] kabul merasimine götürür.[49] Köprülü'ye göre de "şamanlık" sayesinde bunlar, Tanrı ilhamına mazhar "sahir-şair" vasfına sahip olmuşlardır.[50] Diğer taraftan rüya, Osmanlı dünyasında da yazarlar için bir "zihinsel araç"; şeyhlerin müridlerini eğitmede kullandıkları etkili bir unsur rolündedir.[51]

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere rüyada âşık olma motifi, Türk halk hikâyelerinde oldukça yaygındır.[52] Hatta rüya, gelenek içinde o kadar baskın olmuştur ki yine aynı hakikat alanına bağlı yeni işlevler kazanmıştır. Örneğin Latif Şah hikâyesinde, Şah'ı gümrükte görmek için yola çıkan kız, uydurma bir rüya ile babasından izin alabilir.[53] Yine M. H. Tehmasib'ın verdiği bilgiye göre, Tahir ile Zöhre, Seyyadî'nin rüyasına girmiş ve ondan kendi hayatlarına dair bir eser yazmasını istemişlerdir. Bunun üzerine Seyyadî, halk arasında onlarla ilgili muhtelif rivayetleri derleyip toparlayarak mesnevisini yazmıştır.[54]

Rüyada aşk badesi ise sadece Türk halk hikâyelerinde görülür;[55] hikâye kahramanlarına irticalen söyleme kabiliyeti kazandırır. Dolayısıyla bade, bizzat Tanrı tarafından verilmiş bir "aşk iksiri"dir ve bizi doğrudan hakikat alanına bağlar. Ayrıca aşk iksiri, tahkiyede destana göre pasif karakterde karşımıza çıkan kahramanın gücünü telafi eder.[56] Bade sayesinde ilahî hüküm gerçekleşir. Artık yeryüzünde hiçbir kuvvet kahramanın karşısına çıkamaz. Fakat, hak âşıklığı bunun için âşıktan öz benliğinden geçmeyi talep eder. Zira bu aynı zamanda sâlikin seyr ü süluk yolculuğudur.

Tahkiyede hak âşıkının, yani sâlikin seyr ü süluk yolculuğunda karşımıza doğrudan mürşid konumunda tahkiyenin bir başka asli unsuru Hz. Hızır Aleyhisselam çıkar. Bu durum tahkiyenin tasavvufî davranış koduna da gayet uygundur. Zira Guenon'un belirttiği üzere tasavvufta mürid, tek başına hareket edemez; şeyhin tayin ve tespit ettiği çizgi üzerinde yürür.[57] Tahkiyede Hz. Hızır, ilkin "derviş" donunda karşımıza çıkarak çocuksuzluğun giderilmesini sağlar. Aslında bu görünüm bize kadim tekke/dergâh kültürünü ve sosyo-kültürel açıdan tekkelerin yerine getirdiği rol ve işlevleri de arz eder. Ayrıca derviş-şairlerin tebliğ ve irşada dönük icralarına da ışık tutar. Hz. Hızır, daha sonra tahkiye boyunca "manevî yardımcı (karizma)"[58] konumundadır. Bu da bizi doğrudan hakikat alanına, yani *Kur'an*'daki Hz. Musa ile Hz. Hızır kıssasına (*Kehf*, 18/60-82) bağlar. Hatta bu alana bağlı tezahürleri epik destan geleneğinde Uluğ Türk gibi karakterlerde de görmek mümkündür.

Tahkiyede "derviş motifi" bağlamında değerlendirmemiz gereken bir başka motif de "tek evlad motifi"dir. Tüm halk hikâyelerinde "steorotip", "stilistik bir moment" olarak karşımıza çıkan bu motif, "kahramanı etraftan tecrit ederek hikâyenin mihrakına yerleştir[ir]."[59] Bu da tasavvufî bir gaye için hikâyeci-âşıka çok önemli bir fırsat sunar. Bu esnada "bir" sayısına verilen önem, 7, 40 (=1+39) gibi formülistik sayılar da tahkiyede doğrudan vahdete dönük göndermeler içerir.[60] Ayrıca hikâyede âşık ve mâşukun "bir ayarda" ve "bir karakterde" gösterilerek "ayrılmaz bir şekilde" birbirine bağlanması da bize yine tasavvufî açıdan tevhide dönük bir kapı aralar.

---

[49] Günay, *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 26-31.
[50] M. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 72.
[51] Aslı Niyazioğlu, *17. Yüzyıl İstanbul'unda Rüyalar ve Hayatlar* (İstanbul: Doğan Kitap, 2020), 22-23.
[52] Alptekin, *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, 180-250.
[53] Alptekin, *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, 185.
[54] Fikret Tükmen, *Tahir ile Zühre* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1998), 164.
[55] Spies, *Türk Halk Kitapları (Mukayeseli Masal Bilgisine Bir İlave)*, 24.
[56] Fischdick, "Türk Halk Hikâyeleri ile İlgili Bir Araştırma: Elif ile Mahmut", 56.
[57] Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 14-15.
[58] Fischdick, "Türk Halk Hikâyeleri ile İlgili Bir Araştırma: Elif ile Mahmut", 66.
[59] Spies, *Türk Halk Kitapları (Mukayeseli Masal Bilgisine Bir İlave)*, 52.
[60] Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 105.

Tahkiyede rüyada bade içmekten sonra gelen en önemli ikinci eşik ise kahramanın hak âşıkı olup olmadığının imtihan edilmesidir.[61] "Sade insanî hislerin hâkim"[62] olduğu bu imtihan, sözün hakikî manasında karşılıklı soru-cevaplarla yapılan bir tür deyişme ve sınamadır. Batınî sırları açığa çıkarmaya dönük bu suallere, yalnız hak âşıkı olabilenler cevap verir:

Zeycan:

Âşık isen gel ver sual
Senden bir haber isterim
Seni âşık kim eyledi
Pirinden bir haber isterim

Âsumân:

Dalmışım deryaya derin
Sana kurban olsun serim
Bana sual mi sorarsın
Kırklar'dır benim pirim

Zeycan:

Sazım söyler bende bende
İmtihan olalım burda
Kırklar vatanı nerede
Senden bir cevap isterim

Âsumân:

Seni gördüm nazarımda
Yusuf Ken'an pazarında
Eğer Kırklar'dan sorarsan
Gördüm şehid pazarında

---

[61] Ruben da "Raznihan ve Mahifiruze" adlı halk hikayesini incelediği yazısında tahkiyede kahramanın yalnız şarkı/deyiş için yapılan bir müsabakayı kazanmak için geçirdiği bir maceranın varlığından bahseder. Bunun ise "daha ziyade dinî mücadeleden ibaret" (Ruben, "Raznihan ve Mahfiruze", 485) olduğunu dile getirir. Zira "şarkıların mevzusu da dindir." (Ruben, "Raznihan ve Mahfiruze", 486). Dolayısıyla ona göre tahkiye, "derviş yardımcıların tipini gösterir; o, prensin doğmasına yardım eder, ona sevgilisini gösterir, kahramanın babasına tazyik ederek, oğlunu prensle evlendirir ve çiftleri evlerine götürür. Bu şekilde derviş, bütün vak'aları idare eder ve kahramana kararlar verdirir. Şair için ehemmiyetli olan şey, hadisenin cereyanı değil, sade âşık prensin şarkılarıdır." (Ruben, "Raznihan ve Mahfiruze", 487). Ruben ayrıca imtihanın kaynağı için de "Bu nevi münakaşalar bize, daha mantığın olmadığı zamanlarda en eski Hindistan'dan ve eski Germenler'den destan külliyatı olan Edda'lardan gelmiştir. Mantığın meydana çıktığı muahhar zamanlarda da fazla bilgi için değil, doğru ve hakikî bilgi için münakaşalar yapılırdı. Böyle eski bir tarzda yapılan mücadelenin henüz bugün de mevcud olup olmadığını ve hangi sebeplerle yapıldığını tespit etmek enterasan bir iştir" (Ruben, "Raznihan ve Mahfiruze", 486) demektedir. Hâlbuki Doğu toplumlarında devlet erkânı huzurunda âlimlerin ilmî münakaşalar yapmaları bir gelenektir. Dolayısıyla âşıkın, hak âşıklığını ispat etmek için verdiği bu mücadele, diğer taraftan bizde âlimlerin ilmî münakaşaları gibi bir zemine de işaret eder.

[62] Ruben, "Raznihan ve Mahfiruze", 485.

Zeycan:
Âşıklar kendi halinde
Söylenir Hakk'ın dilinde
Ne gördün Kırklar elinde
Senden bir cevap isterim

Âsumân:
Şöyle divanımı kurdum
El bağlayıp divan durdum
Eğer Kırklar'dan sorarsan
Ellerinde kitap gördüm

Zeycan:
Hızır atına bindirdi
Kula yardımcı gönderdi
Dört kitab kim ona verdi
Senden bir cevap isterim

Âsumân:
Budur âlemin sahibi
Cümlemiz Hakk'a tâbi
Bana sual mi sorarsın
Cibril indirdi kitabı[63]

Yukarıdaki deyişte, daha sonra ayrıca üzerinde duracağımız haber (ahbar) vurgusu önemlidir. Ayrıca deyişte, âşıkların Hakk'ın dilinde söyle/n/ş/mesi zikredilerek hakikat alanının gerçek kaynağı *Kur'an-ı Kerim*'e işaret edilmiştir. Nazar üzerinden de güzelliğin timsali Hz. Yusuf Aleyhisselam'a (ilahî güzellik) kapı aralanmıştır. Yine deyişte geçen derya (Hak deryası/marifet), pir, Hz. Hızır motifleri de bizi doğrudan hakikat alanına sevk eder. İmtihan, bir taraftan ozanın hak âşıklığını sınarken diğer taraftan Kırklar kültünün işlevselliğini de açıkça ortaya koyar.

Aldı Haydar:
O kim idi arşta kızdırdı tası
O kimdi Tur'da kaldı asası
İsmayil'e gelen koçun anası
Hangi ayda günde koça gelipdi

[63] Doğan Kaya - Sabri Koz, *Halk Hikâyeleri I* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 32-33.

Aldı Kurbanî:

Hazret-i Ali arşta kızdırdı tası

Musa idi Tur'da kaldı asası

İsmayil'e gelen koçun anası

Çarşamba gününde koça gelipdi[64]

Yine yukarıda da görüldüğü üzere ananevî halk hikâyesi, bu tarz İslamî metaforlar yönünden hayli zengindir. Ancak burada asıl önemli olan husus, İslamî motiflerin daha ziyade tasavvufî-irfanî birer sembol özelliği kazanmasıdır. Yani İslamî anlayış, bütün hallerde, tasavvufî-irfanî bir renge bürünmüştür. Dolayısıyla hakikat alanı, tahkiyede tasavvufa uygun davranış kodları vasıtasıyla ortaya konulmuştur. Kısacası hikâyenin muhtelif motiflere dayalı tüm görüntüsü ilahî hükmün gerçekleşmesi üzerine kurulmuştur.

Hak âşıkı tipi, tahkiyedeki kültleşmenin de temel basamağını teşkil eder. Zira bu tip, tüm tahkiye için karakteristik bir görünüm arz eder. Onu yolundan hiçbir gücün çevirememesi doğrudan onun bu karakteristik özelliğine bağlıdır. Aslında burada asıl anlatılmak istenen sâlikin seyr ü süluk yolculuğudur.[65] Kısacası, hak âşıkı tipinin de "mitolojik kompleks oluşu, yani zamanla kendinin de mitolojik bir karaktere dönüşümü söz konusudur.[66] Ayrıca hikâyede vak'anın "âşık-mâşuk kompleksi" içerisinde tasarlanması, âşık ve mâşukun pasifliği gibi unsurlar da kahramanlara "tasavvufî davranış koduna uygun rol"ler kazandırmıştır.[67] Kısacası hak âşıklığı, halk hikâyelerinin doğuşuna nispet teşkil eden bir "tip" veya "kült" alanı olup gelenekteki "mitolojik çizgiler" ile "irfanî çizgileri" çok büyük "art zamanlı (diakronik) zaman mesafesi ile ayırmış,[68] hikâyeci-âşıkla birlikte hikâyeye birçok kült karakterin dâhil edilebilmesinde anahtar bir rol üstlenmiştir.[69]

Boratav, tahkiye hakkında, "Hikâyenin kıymet ve ehemmiyeti onu tespit eden veyahut şiirlerini ona veren halk şairleriyle de alakadardır"[70] dedikten sonra, Selman Mümtaz'ın eserinden hareketle de "Bu hikâyeler [=Şah İsmail, Elif ile Mahmud], malum bir kahraman etrafında mı teşekkül etmiştir? Bunu bilmiyoruz. Selman Mümtaz'ın kitabında Tahir'in şiirleri diye neşredilen ve meşhur hikâye ile alakadar görünen bazı şiirler, Tahir ile Zöhre gibi Leyla ile Mecnun tipinde hikâyelerin şiirlerinin de o hikâyedeki kahramana izafe edildiğini göstermektedir. Çok muhtemeldir ki bu hikâyelerin kahramanları sonradan bazı şairlere de isimlerini vermişlerdir"[71] tespitinde bulunmuştur. Bu tespitler bize, bir taraftan hak âşıklarının mahlasları etrafında bir gelenek oluştuğunu gösterirken, diğer taraftan tahkiyenin değişmeyen unsuru olarak kabul edilen şiirlerin bile aynı hakikat alanı içerisinde bir kültleşmeye doğru gittiklerini işaret etmektedir. Dolayısıyla yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, hikâyeci-âşıkın gerek hikâyesi gerekse deyişleri, aynı hakikat alanına bağlı olmalarından dolayı bir kült değeri yaratmaktadır. Nitekim romantik bir trajediye bağlı olarak ilahî aşk problemini ortaya koyan *Şeyh-i San'an* hikâyesi, *Âşık Kerem* hikâyesinin de teşekkülünü sağlamıştır. Ayrıca her iki hikâyenin oluşturduğu kült alanı, *Bedriddin ile Zöhra* adlı halk hikâyemizin teşekkülüne de doğrudan tesir etmiştir. Dolayısıyla hakikat alanına bağlı olarak bir teşekkül süreci yaşayan hikâye ve hikâye kahramanı, gelenek içerisinde külte dönüşerek, âdeta kendisi de bir hakikat alanı oluşturmakta ve böylece gelenekte yeni hikâyelerin teşekkülünü sağlamaktadır.[72]

64 Sayılov, *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam*, 32-33.
65 Caferli, *Aşk Konulu Azerbaycan Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısı*, 128.
66 Caferli, *Aşk Konulu Azerbaycan Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısı*, 128.
67 Caferli, *Aşk Konulu Azerbaycan Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısı*, 111.
68 Caferli, *Aşk Konulu Azerbaycan Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısı*, 128.
69 Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 161.
70 Boratav, *Köroğlu Destanı*, 19.
71 Boratav, *Köroğlu Destanı*, 19.
72 Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 160-167.

3. Güzellik

Boratav, *Kerem ile Aslı* hikâyesinden bahsederken hikâyenin "sade, fakat lâyemut güzelliğe"[73] sahip olduğunu söyler. Kanaatimize göre bu kusursuz güzelliğin kaynağı aynı zamanda ilahîdir de. Dolayısıyla hikâye, hem beşerî hem de ilahî açıdan bize güzelliğin (hakikat alanı) kapılarını aralar. Nitekim hikâyelerin başında, kahramanların tanıtımında karşımıza çıkan, genellikle klasik teşbihleri içeren kısımlar bunu açıkça göstermektedir. Bunları sadece basit bir "formel" olarak kabul etmek doğru değildir. Özellikle de bu tanıtımlarda ve yer yer hikâyenin başka yerlerinde de karşımıza çıkan "Yusuf-ı sani" ve "Zeliha-yı zaman" vurguları, tahkiyenin esasında asıl zeminini, yani güzelliğin asıl kaynağını bize açıkça göstermiş olur. Hatta Yusuf Kıssası'nda yer alan astral vak'anın, Tahir ile Zöhre, Bedriddin ile Zöhra gibi aynı zamanda astral niteliğe haiz hikâyelerin teşekkülünde de öncü bir rol oynadığı görülmektedir. Ayrıca tahkiyenin tüm kısımlarında gözetilen "denge"nin[74] de hikâyeci-âşıkın bu güzelliği ikmâle dönük çabasının bir tazahürü olarak kabul edilebilir.

Boratav, Sabri Esat Siyavuşgil'in "âşık tipi" hakkındaki görüşlerini eleştirirken, "[Siyavuşgil] halk hikâyelerindeki âşık tipini belirtirken bunun 'bir tek güzelin etrafında pervane gibi döndüğünü, iki güzel arasında bir bocalamanın hiçbir zaman görülmediğini söylüyor.' Bu da ancak bir kısım hikâyelerdeki, rüyasında pirler tarafından kendine gösterilen ve takdir edilen sevgilinin peşinden koşan kahramanlar için doğrudur; fakat, mesela, Gülizar'ını ararken, iki güzele daha gönül vermiş Şah İsmail; sevgilisi Banı Çiçek'in üstüne Kıral Kızını da alan Beyrek ve nerde güzel görse onu kapıp Çamlıbel'e getiren Köroğlu gibilerin maceralarını anlatan hikâyeler bu tavsifin içine giremez"[75] demektedir. Boratav'ın burada, açıkça zikretmese de gelenekteki badeli hak âşıklarını ve bunların hikâyelerini, diğer bazı halk hikâyelerinden ayırdığı görülmektedir. Yine "Köroğlu Destanı" adlı çalışmasında da "Bunların birçoğu, orijinal ve meşhur olan diğer bir kısmının taklitlerinden ibaret olduğu görülüyor"[76] diyerek hak âşıklarına ait hikâyeleri "taklit" olarak değerlendirmektedir.

Öncelikle, burada Şah İsmail ve Köroğlu'nun da birer badeli hak âşıkı olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. Şah İsmail, Beyrek, Köroğlu ve diğer tüm halk hikâyesi kahramanlarının gördükleri güzellere gönül verip onları eş olarak almaları, reel sosyal hayat açısından gayet doğaldır. Hikâyeler bunu göstermekte ise oldukça mahirdir. Fakat, aşkı ele alırken de belirttiğimiz üzere, tahkiyeyi sadece reel sosyal hayatın sınırlarına hapsetmek, öncelikle edebiyatın, halk edebiyatının mecazî yapısına uygun bir yaklaşım değildir. Diğer taraftan önceki bölümlerde yeri geldikçe gösterdiğimiz üzere, hikâyenin hakikat alanına dönük tasavvufî-irfanî sembolik bir tarafı da vardır. Bunu hesaba katmadan yapılan değerlendirmeler, kanaatimizce eksiktir. Hâlbuki Boratav'ın de kaydettiği üzere tahkiyede vurgu özellikle "güzellik" üzerinedir. Dolayısıyla buradaki güzellik, beşerî olduğu kadar ilahî bir gayeye de matuftur. Yani âşıklar, bir taraftan güzeller arasında koşuştururken, diğer taraftan "cemâl"den "celâl"e doğru bir yarış/mücadele halindedirler.[77] Ayrıca tahkiyenin kadın kahramanları, Şahsenem, Mahmihri, Elif, Turnatel, Zülfisiyah, Gülgez Peri gibi isimler, "hüsn-i cemâl" yanında "hüsn-i celâl"e dönük tefsire de fırsat tanır.

4. Ahbar

Zeycan:

Âşık isen gel ver sual

Senden bir *haber* isterim

---

[73] Boratav, *Köroğlu Destanı*, 19.
[74] Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 91.
[75] Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, 56.
[76] Boratav, *Köroğlu Destanı*, 19.
[77] M. Fuad Köprülü, bizde İslamî Edebiyat'ın ortaya çıkışını anlatırken, "Türkler, İslamiyet dairesine lâyıkıyla girdikleri sırada Arap ve Acemlerin müşterek mahsülü olarak klasik bir edebiyat ve ona dayalı olan bir takım umumi edebiyat esasları takarrür etmişti: Lisanda, vezinde, edebî şekil ve nev'ilerde, hayat ve kainat hakkındaki telakkilerde, güzellik telakkisinde müşterek ve değişmez bir takım umdeler vardı ki onların dışına çıkmak kabil değildi" (M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 125) demektedir. Dolayısıyla tahkiyedeki güzellik telakkisini başka alanlarda da araştırmak elzemdir.

Seni âşık kim eyledi

Pirinden bir *haber* isterim[78]

Gerek yukarıdaki deyişte geçen gerekse hikâyelerin başlangıcında yer alan "râviyân-ı âhbâr ve nâkilân-ı âsâr şöyle rivayet ederler kim" şeklindeki "ahbar" (haberler) tabiri de aslında tahkiyede kıssalara dönük yapılan bir göndermedir. Zira ahbarın bir nev'i için "kıssa" tabiri kullanılmıştır.[79] Ayrıca, telmih yoluyla söylenmiş bile olsa, tahkiyede yer alan *Kur'an*î motifler, bizi doğrudan kıssalar üzerinden kutsal kitabımız *Kur'an-ı Kerim*'e götürür. Böylece de bize hakikat alanının esas mehazının *Kur'an* ve *Kur'an*'da geçen kıssalar olduğu bildirilir. Tarihî süreç içerisinde hikâyelerin âşıklardan evvel, kıssahan ve meddahlar marifetiyle anlatılıp aktarılması[80] ise aslında ebed-ezel icralardan muradın hakikat olduğunu gösterir. Diğer taraftan hikâyelerde "kıssadan hisse"nin hâkim olması, bizi doğrudan "*Kur'an*î anlatım üslubu"na taşır. Örneğin Bedriddin ile Zöhra hikâyesinin hissesi "yüksek yerden yâr sevenin hali perişan olur"[81], ilk başta bağımsız düşündüğümüzde doğrudan hikmete dönük olmasa da, aslında hikâyede kurgulananın bir kemal yolculuğu olduğu düşünüldüğünde, bizi doğrudan hakikat alanına bağlar.

Sonuç

Ananevi halk hikâyelerinde sürekli karşımıza çıkan, hatta birçok epizotun da esasını belirleyen "hak âşıklığı", "hakikat alanı"na dönük tahkiyenin tasavvufî esasının da temelini teşkil eder. Hak âşıklığı, halk hikâyesinin de doğuşuna nispet teşkil eden bir "tip" ve "kült" alanıdır. Zira bu tip, tüm tahkiye geleneği için karakteristiktir. Bu bağlamda ananevî hikâyelerin hakikat alanını oluşturan "tasavvufî-irfanî gelenek", tahkiyenin ortaya çıkışında da hayati bir öneme sahiptir.

Halk hikâyeleri, tasavvuf sayesinde, sembolik klasik motifleri de bünyesine katarak "şeklî" bir boyuta bürünmüştür. Hikâyelerdeki tahallüsler, Bedrî, Tahir, Garip, Kerem, Kurban, Zühre, Aslı, Şahsenem, Gülizar gibi isimler, diğer şahıs isimleri ve motifler de reel sosyal hayatın içinde, fakat tasavvufî sembolik anlamları da içerecek bir şekilde karşımıza çıkar. Ayrıca hikâyelerin başlangıç formelindeki "ahbar" vurgusuyla, "kıssa"lara gönderme yapılması; tahkiyede kıssadan hisse gaye edilerek, bizzat telmihler yoluyla da *Kur'an* kıssalarına işaret edilmesi de doğrudan hakikat alanıyla ilişkilidir. Hakikat alanının, bir külte dönüşen anlatı veya anlatı kahramanlarından yeni hikâyeler teşekkül ettirmesi de açıkça onun süreklilik arz eden irfanî boyutunu gösterir.

Kaynaklar

Alptekin, Ali Berat. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Azazi, Nazlı Çevik. "Söyleşi". *Dergâh* 339 (Mayıs 2018), 16-17.

Başgöz, İlhan. "Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi". *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları, 1986, 49-137.

Başgöz, İlhan. *Türkülü Aşk Hikâyeleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2012.

Bayat, Fuzuli. *Köroğlu / Şamandan Âşıka, Alptan Erene*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.

Bayat, Fuzuli. *Mitten Tarihe, Sözden Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Benjamin, Walter. *Fotoğrafın Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2018.

Boratav, Pertev Naili. *Köroğlu Destanı*. İstanbul: Adam Yayınları, 1984.

Boratav, Pertev Naili. *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2014.

Caferli, Muharrem. *Aşk Konulu Azerbaycan Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısı*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları, 2010.

78 Doğan Kaya - Sabri Koz, *Halk Hikâyeleri I*, 32.
79 Nihad M. Çetin, "Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1/486-489, Ankara: TDV Yayınları, 1988.
80 Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 317-357.
81 Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra*, 27.

Çapraz, Erhan. “Türk Kültüründe Mitolojik Kahraman Olarak Âşıklar”. *TÜBAR* XLIII (2018), 53-65.

Çapraz, Erhan. *Bedriddin ile Zöhra*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.

Çetin, Nihad M. “Ahbâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1/486-489, Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Fischdick, Edith. “Türk Halk Hikâyeleri ile İlgili Bir Araştırma: Elif ile Mahmut”. çev. Fikret Türkmen-Adnan Şenocak. *Türk Folklor Araştırmaları* 1984, 55-84.

Görkem, İsmail. *Halk Hikâyeleri Araştırmaları / Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuvarı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

Günay, Umay. *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.

İbrayev, Şakir. *Destanın Yapısı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1998.

İlaydın, Hikmet. “Behram-ı Gûr Menkabeleri”. *Türkiyat Mecmuası* 5 (1936), 275-290.

Kaplan, Mehmet. *Eski Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 (Tip Tahlilleri)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Kaya, Doğan ve Sabri Koz. *Halk Hikâyeleri I*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.

Köprülü, M. Fuad. *Edebiyat Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Niyazioğlu, Aslı. *17. Yüzyıl İstanbul’unda Rüyalar ve Hayatlar*. İstanbul: Doğan Kitap, 2020.

Pekin, Nermin. “XIX. Asır Halk Hikâyelerinden Ferhad ile Şerîfe Hânım Hikâyesi”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 4 (Ekim 1977), 67-75.

Propp, Vladimir. *Folklor, Teori ve Tarih*. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 1993.

Ruben, Walter. “Raznihan ve Mahfiruze”. *Ülkü* 102 (1942), 483-487.

Sayılov, Galip. *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 1: “Oğuzname” Eposu ve İslam*. Mersin: Mer Ak Yayınları, 2020a.

Sayılov, Galip. *Folklor ve İslam Propleminin Nazari Esasları 2: Epik Folklor Sisteminde İslam*. Mersin: Mer Ak Yayınları, 2020b.

Spies, Otto. Türk *Halk Kitapları (Mukayeseli Masal Bilgisine Bir İlave)*. çev. Behçet Gönül [Necatigil]. İstanbul: Eminönü Halkevi Neşriyatı, 1941.

Tulum, M. Mahur. *Divan-ı Hikmet*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019.

Tura, Saffet Murat. *Şeyh ve Arzu*. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Tural, Sadık. *Edebiyat Bilimine Katkılar*. Ankara: Ecdat Yayınları, 1993.

Tükmen, Fikret. *Tahir ile Zühre*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1998.

Edebî Töre Çatısı Altında: Töreli Türk Edebiyâtı

Under The Roof of Literary Tradition: Traditional Turkish Literature

Abdülkadir DAĞLAR*

Özet

Türk târihinde sosyal, kültürel, sanatsal alanların tamâmında olduğu gibi Türk Edebiyâtı'nda da yenileşme, batılılaşma ve modernleşme hareketlerinin başlangıç noktası genellikle 1839 yılında îlân edilen *Tanzîmat Fermânı* olarak kabûl edilmektedir ki bu anlamda bir dönüm noktası sayılır. Bu târihten sonra o döneme kadarki Türk Edebiyâtı hemen her yönüyle tenkîd edilmeye başlamış, batılı fikrî ve edebî akımlar etrâfında yeni tartışmalar batılı edebî türler ve yayınlar üzerinden devâm ettirilmek istenmiştir. Yeni dönemde *Dîvân Edebiyâtı*, *Tekke Edebiyâtı* ve *Âşık Edebiyâtı*'nın daha uzun süre hayâtiyetini korumasının imkânsız olduğu, bununla birlikte bunlara artık gerek de kalmadığı gibi düşünceler her platformda tartışılır hâle gelmiştir.

Aslında bütün bu tartışmalar, matbaanın yaygınlaşmasıyla, istemeden de olsa, edebiyâtın yaygın yazılı bağlama hasredilmesi -ve hattâ hapsedilmesi- yoluyla "şifâhî bağlam"dan soyutlanmasından kaynaklanmış idi. Nitekim, yukarıda adları verilen her üç gelenek de esâsında "şifâhî" idi ve şifâhî bağlam Türk destanlarının oluşum devrinden îtibâren bu edebî gelenekler vâsıtasıyla hep belirleyici olmuş idi. Özünü "oluş-bozuluş" eksenindeki sorulardan tahsîl ederek "türeyiş" ya da "yaratılış" ile "dönüş" ya da "yeniden doğuş" arasında açılan fıtrî alana dâir tasavvurların büyük ölçüde şekillendirdiği ortak inanç ve düşünce zemîninden, hâsılı tek "hakîkat alanı"ndan beslenen bu edebî geleneklerin aslında kadîm "töre"nin -ve hattâ "edebî töre"nin- farklı yüzleri olduğu âşikârdır. Her biri şifâhî Türk töresinden beslenen bu edebî geleneklerin ortak bir ad altında tanımlanması ile bilhassa yenileşme ve modernleşme döneminde akademik sistem tarafından aralarına örülen duvarlar sorgulanacaktır.

Bu tebliğ, "meclis" adı verilen şifâhî oturma-toplanma bağlamlarından ve aynı hakîkat alanından beslenerek hayâtiyetini devâm ettirebilmiş olan *Dîvân Edebiyâtı*, *Tekke Edebiyâtı* ve *Âşık Edebiyâtı* isimlerinin "Töreli Türk Edebiyâtı" çatısı altında toplanabilme imkânını yoklama niyetini taşımaktadır. Bununla birlikte bu adlandırma çabası yeni/modern dönemde ezelî ve edebî töreden beslenen edebiyatçıları ve eserlerini *Töreli Türk Edebiyâtı* dâiresine dâhil etme amacı da taşımaktadır. Töre kavramının şifâhî ve edebî sözle ilişkisinin sorgulanması yoluyla gerçekleştirilmesi tasarlanan bu adlandırma denemesi Türk Edebiyâtı'nın hakîkî mâhiyetine de farklı bakış açıları sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Töz, Töre, Şifâhî, Hakîkat Alanı, Dîvân Edebiyâtı, Tekke Edebiyâtı ve Âşık Edebiyâtı, Töreli Türk Edebiyâtı.

Abstract

In Turkish history, as in all social, cultural and artistic fields, the starting point of the innovation, westernization and modernization movements in Turkish Literature is generally accepted as the *Tanzîmat Edict*, which was announced in 1839, which is considered a turning point in this sense. After this date, Turkish Literature up to

* Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: abdulkadir.daglar@ibu.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4006-9670

that time started to be criticized in almost every aspect, and it was desired to continue new discussions around western intellectual and literary movements through western literary genres and publications. In the new period, the ideas that it is impossible for *Dîvân Literature*, *Tekke Literature* and *Âşık Literature* to preserve their vitality for a longer period of time, and that there is no need for them anymore, have become controversial on every platform.

In fact, all these debates arose from the spread of the printing press and the unintentional isolation of literature from the "verbal context" through its confinement—and even its incarceration—to the common written context. As a matter of fact, all three customs named above were essentially "verbal" and the verbal context has always been decisive through these literary customs since the formation of Turkish epics. From the common belief and thought ground largely shaped by the imaginations of the natural field opened between "decreation" or "creation" and "return" or "rebirth" by collecting its essence from the questions on the axis of "becoming-decay", in short, from the only "realm of truth". It is obvious that these literary customs that are fed are actually different aspects of the ancient "töre" (tradition) - and even the "edebî töre" (literary tradition). By defining these literary customs under a common name, each of which is fed by the verbal Turkish custom, the walls built between them by the academic system, especially in the period of innovation and modernization, will be questioned.

This paper aims to gather the names of *Dîvân Literature*, *Tekke Literature* and *Âşık Literature*, which were able to continue their life by being fed from the verbal sitting-gathering contexts called "meclis" (majlis) and the same realm of truth, under the roof of "Töreli Türk Edebiyâtı" (Traditional Turkish Literature). However, this naming effort also aims to include the literary figures and their works, who are nourished by the eternal and literary tradition in the new/modern period, within the circle of *Töreli Türk Edebiyâtı*. This naming experiment, which is designed to be realized by questioning the relationship between the concept of tradition and the verbal and literary word, will also present different perspectives on the genuine nature of Turkish Literature.

Keywords: Substance, Tradition, Verbal, Realm of Truth, Dîvân Literature, Tekke Literature, Âşık Literature, Traditional Turkish Literature.

Eslâf kapıldıkça güzelden güzele

Fer vermiş o neşveyle gazelden gazele

Sönmez seher-i haşre kadar şi'r-i kadîm

Bir meş'aledir devredilir elden ele...

(Yahyâ Kemal)

Giriş

Bayat atı birle sözüg başladım

***Törütgen** igidgen keçürgen idim*[1]

Töreli Türk Edebiyâtı'nın bilinen ilk eseri ve baştan sona bir "töre" kitâbı olan *Kutadgu Bilig*'in[2] ilk beyti ile başlama, hem besmele gibi töreli bir geleneğe uyma hem de meseleye bir girîzgâh yapma

[1] Yûsuf Hâs Hâcib, *Kutadgu Bilig -Metin-*, ed. Reşid Rahmeti Arat (Ankara: TDK Yayınları, 3. Basım, 1991), 17.

[2] Kutadgu Bilig'in bir töre kitâbı olduğunu açık bir şekilde ortaya koyan Sait Başer, töreyi de en öz hâliyle "yaratılış nizâmı" olarak tesbît etmektedir. Onun, töre-irfan kavramları arasında kurduğu alâka da ayrıca çok önemlidir: Sait Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre* (İstanbul: Post Yayın, 8. Basım, 2019). Başer'in bu çalışmadaki fikirleri onunla töre üzerine yapılan bir dizi söyleşi ile de ikmâl edilmiştir: Sait Başer, *Töre'nin Türk'ü Türk'ün Müslümanlığı -Nehir Söyleşi-* (İstanbul: Kırmızılar Yayıncılık, 2020).

niyetini taşımaktadır. Nitekim, Yûsuf Hâs Hâcib "Türetip yaratan, yetiştirip yaşatan, göçürüp öldüren sâhibimin, Bayat (el-Kadîm) olan Allâh'ın adıyla söze başladım" diyerek eserinin ilk beytinde hem ilk harf olarak "bâ" harfinin sembolizminden istifâde ile ve hem de Esmâ'ü'l-Hüsnâ'dan beş ismi karşılayan Türkçe isimlerle bir besmele çekmiştir. Esere "bâ" harfi ile başlamak sembolik anlamda besmele çekmek demektir. Allâh Bayat (el-Kadîm), Törütgen (el-Hâlık), İgidgen (er-Rabb, el-Muhyî), Keçürgen (el-Mümît) ve İdi (er-Rabb) isimlerinin sâhibidir; esere onun ad(lar)ıyla başlamak töre'nin gereğidir.

"Töre" nedir ve hangi kökteş kelimelerle ilişki hâlinde nasıl bir kavram-anlam dâiresini temsîl etmektedir?

Türkçe sözlüklere bakıldığında görülen odur ki, *töre* kelimesi "örf", "an'ane", "âdet", "gelenek", "görenek", "alışkanlık", "kural", "yol" gibi kelimelerle ya birbirini tanımlamaktadır ya da bir arada kullanılmaktadır. Bu kavram-kelimeler arasındaki farklar nelerdir ya da bunlar birbirlerini nasıl tamamlar ve nasıl tanımlarlar, bu kendine özgü müstakil bir çalışmanın konusu olabilir.[3] Burada bu kelimelerden belki sâdece birkaçına ihtiyaç duyulduğu kadar temâs edilecektir.

"Törüg" kelimesinden türeyen "töre", eski Türkçe devresinden günümüze kadar çeşitli devirlerde kullanılmış olan ve "törü-mek" (türe-mek), "törüt-mek" (türe-t-mek), "türev", "töz", "tüz-mek" (düz-mek/diz-mek), "tüzük", "düzen" gibi kelimelerle bir arada kökteş olarak yaşayagelmiştir.

"Török/Törük/Türük" kelimesinin türevi olan "Türk" ismi de bizâtihî aynı kökteşlikle bu âiledendir. Türeyiş, aslında töreyiştir; yâni yaratılışla birlikte, yaratılışın ilkesi, töresi de yaratılmıştır. Türk ise töreyişin, türeyişin ve töre'nin eşzamanlı bir türevidir. Töre Türk'ün imkânıdır; yâni töresiz olan, Türk de olmaz. Bununla birlikte, Türk, töreyi kâim kılmak ve müstakîm tutmak üzere türetilmiş, yaratılmış millettir, denilebilir.

Şu hâliyle töre, hem bir tek tözden yaratmak hem bir düzen içinde yaşatmak ilkesinin kurduğu mefhumlar âlemine âit bir kavram-kelimedir; tanım olarak da töre "Allâh'ın yaratma ve yaşatma ilkesidir". Bu anlamıyla *töre* en kâmil bir şekilde "âdetullâh", "sünnetullâh", "fıtratullâh", "halkullâh" kavram-kelimelerinde karşılığını bulmaktadır. Mevcûdâtı tek tözden (cevher) sapmaz ve bozulmaz bir düzen doğrultusunda türeten (halk) Allâh, yarattıklarının hem düzenini (nizâm) hem de tüzüğünü (hukûk-kânûn) kurma ve koruma hakkını kendinde mahfuz tutmaktadır; diğer bir tâbirle, töre, töreyi de türeten Allâh'a âittir.

Töre kavram-kelimesi, *törütmek* (türetmek-yaratmak) fiiliyle ilişkisi yönünden "fıtrat-hilkat", *töz* kavramıyla ilişkisi yönünden tasavvuf geleneğinin cevherü'l-cevâhir (tözlerin tözü) kabûl ettiği "Hakîkat-ı Muhammediyye (Nûr-ı Muhammedî)", *tüzmek* (düzmek/düzen vermek) fiiliyle ilişkisi yönünden "nizâm-adâlet" ve *tüzük* kelimesiyle ilişkisi yönünden de "hukûk-şerîat", kavram-kelimeleri ile yakın anlam ilişkilerini kendi bünyesinde korumaktadır. Yâni, "töre" *fıtrat-hilkat*, *Hakîkat-ı Muhammediyye*, *nizâm-adâlet* ve *hukûk-şerîat* dâirelerinin kesişim bölgesini ifâde eden Türkçe kavram-kelimenin bizâtihî kendisidir, denilebilir.

Tek tözden yaratma, türetme ilkesinin en önemli özelliği ise "kelâmî" mâhiyette bulunması, "şifâhî", yâni *sözlü / sözel* olmasıdır. Çünkü tözlerin tözü sayılan o ilk töz Allâh'ın "kün" (ol) *kelâm*ı, *söz*üdür ki Hakîkat-ı Muhammediyye'ye tekâbül etmektedir. Türeyişin esâsı, ilkesi olan bu töz-söz *Kutadgu Bilig*'in daha başında 4. beyitte şöyle dile getirilmiştir:

> *Tiledi törütti bu bolmış kamug*
>
> *Bir ök* ***bol tidi*** *boldı kolmış kamug*[4]

Törütgen Allâh, tüm mevcûdâtı, dilemesi üzerine yaratmış, türetmiştir (*törütti*); bir kez "ol" (bol) demiş, tüm mevcûdât olmuştur. Bu beyit, *Kur'ân-ı Kerîm*'de *Yâsîn Sûresi*'nin 82. âyetinin de meâli sayılır: "*İnnemâ emruhû izâ erâde şey'en en yekûle lehû* ***kun*** *fe yekûn*. / Bir şey yaratmak istediği zaman onun yaptığı '**ol**' demekten ibârettir; hemen oluverir."

---

[3] Bu kavram-kelimeler arasındaki farklar ve ilişkiler üzerine bk. Serdar Uğurlu, *Gelenek ve Kimlik İlişkisi* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2017), 26-40.

[4] Yûsuf Hâs Hâcib, *Kutadgu Bilig -Metin-*, 17.

Türkçe'de "soy" kelimesinin bir anlamı da "söz"dür; "soylamak" kelimesi de "söz söyleme yoluyla aslını, hakîkatını araştırmak, soruşturmak" ve "manzum metin söylemek" anlamlarını karşılamaktadır. *Dede Korkut Kitâbı*'nda çokça geçen "boy boylamak soy soylamak" deyimini de bu anlam çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Denilebilir ki tüm mevcûdât ilk ve tek sözün (*kün*) boyundan ve soyundandır.

Hâsılı, türeyişin tözü bir *söz*dür ve türeyiş şifâhî bir töreden ibârettir. Dolayısıyla töre'nin aktarılmasındaki aslî yolun kelâmî-şifâhî olması da bu hakîkata dayanmaktadır. Hattâ, *söz verme* ve *sözünde durma* gibi *söz* merkezli eylemlerin töreli ahlâkî değerler arasında sayılması da aynı hakîkat çizgisinde îzâh edilebilir.

Burada kavram-anlam dâiresi çizilen töre'nin insâna bakan yüzünü ise "örf" teşkîl eder. Yâni tüm bu kavram-anlam alanlarının farkında olması gereken, kendi yaratılış sürecini geriye ya da ilk noktaya kadar tâkip edip tanıma şuûrunda olması gereken, insandır. Baştan sona "irfân" halkalarından teşekkül eden bu örf zincirinin mahlûk insandan Hâlık'a doğru son halkası ise "ma'rifet" adını taşımaktadır. Töreye göre önce kendisini tanımakla mükellef olan insan, sonra sırasıyla kendi yaratılış ve türeyiş sürecinin evreleri olan ebeveynini, atalarını, bedenlerin atası olan Hazret-i Âdem ile -tasavvufa göre- ruhların atası sayılan Hakîkat-ı Muhammediyye'yi tanımakla mükelleftir. Nihâî olarak insan, töre'nin başı, örf zincirinin son noktası sayılan "ma'rifetullâh"ı elde etmekle, yaratıcısı ve türeticisi olan Allâh'ı tanımakla mükellef tutulmuştur. Bu *fitrat-hilkat* zinciri ile birlikte töre'nin insandan elde etmesini beklediği diğer irfan alanları da bu örf zincirinin mükemmel örgüsünü sağlayan *nizâm-adâlet* ile *hukûk-şerîat* dâireleridir.

Örf temel olarak iki kısımda ele alınabilir: *Örf-i nüzûl* ve *örf-i urûc*. Bir tözden türeyişin Hâlık'tan mahlûka düşey tüm evrelerini tanımaya *örf-i nüzûl*, aslını tanımanın ve aslına rücû etmenin dikey tüm evrelerini tanımaya da *örf-i urûc* demek mümkündür. Bunlar yarımşar dâirelik iki ayrı kavis şeklinde tasavvur edildiğinde ortaya çıkan dâire "töre dâiresi" olarak adlandırılabilir. Töre dâiresi her iki kaviste de kuvvetli bir hiyerarşik görünüm arz etmektedir ki teşrîfâtı kâmil mânâda göstermektedir. Bu dâire töreli edebiyat tartışmalarının merkezî alanını teşkîl etmektedir ve "hakîkat alanı"[5] şeklinde ifâde edilmektedir.

Bu kavram-anlam zemîni üzerine "töreli", "töreli edebiyat"[6] ve "Töreli Türk Edebiyâtı" ifâdelerinden ne anlaşılabileceğine dâir şunları söylemek mümkün olabilir:

Anadolu'da kimi Türkçe ağızlarda hâlen yaşayan *töreli* kelimesi "düzgün", "hakîkî", "doğru dürüst", "olması gerektiği gibi" anlamlarını karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Yaratılış kânûnuna uygun olarak yaşayan ve davranan herkes törelidir; aslını koruyan, fıtratı bozulmamış her şey törelidir; köken düzeni koruyan her şey ve herkes törelidir.

Töreli edebiyat tâbîrine gelince... Söyleme ve yazma sürecinden dinleme, okuma, anlama ve yorumlama sürecine kadar tüm safhalarında ezelî hakîkat alanının hesâba katılıp gözetildiği edebiyâta Töreli edebiyat denebilir. Bu hakîkat alanı, örneğin bir şiire hakîkî anlamının yüklendiği ve şâirine ilhâm yoluyla indirildiği semâvî alandır. Bu alanı "mazmûnlar âlemi" olarak isimlendirmek de mümkündür ki kelâmî hakîkatların saklı tutulduğu, kendisine *kitâb(lar)ın anası* anlamında "Ümmü'l-Kitâb" da denilen "Levh-i Mahfûz"dur.[7] Bir edebî eserde somut-yüzey anlamın ardında bir hakîkî anlamın bulunduğunun kabûl edilmesi, eserin bu hakîkî anlamının da ancak bu yolla kavranabileceğine inanılması töreli edebiyat mektebinin başta gelen alâmetidir.

---

5 "Hakîkat alanı" merkezli tasavvufî bir yorumla Türk halk hikâyesi geleneğine ışık tutmuş ve bu çerçevede yapılmış olan ilk hikâye incelemesi için bk. Erhan Çapraz, *Bedriddin ile Zöhra -Bir Şeyh Bedreddin Kurmacası-* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021).

6 "Töreli Türk şiiri" tâbîrinin ilk kullanıldığı yer olarak bk. Abdülkadir Dağlar, "Şehit Kanı Aşk Taşı: La'l", *Türk Dili* 68/797 (2018), 30. Kezâ "töreli şiir" mefhûmundan bahisle bir dâire çizme denemesi için bk. Abdülkadir Dağlar, "Gün Gecelidir/Gün Akşamlıdır Meseline Dâir", *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 4/9 (2018), 104.

7 Dîvân Edebiyâtı geleneğinin, "mazmûnlar âlemi"ne dâir tasavvurları için bk. Abdülkadir Dağlar, "Şiirin Mazmûn Hâli", *Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, ed. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 196-247.

Özellikleri verilen bu edebiyâtı Türkçe isimlendirmek için 20. yüzyılda "geleneksel edebiyat" ismi terimleştirilmeye çalışıldı. Bilhassa Avrupa kökenli "tradition"cu mütefekkirlerin savunduğu fikirler üzerinden bir edebiyat kurgulanmaya çalışılması sonucunda bu edebiyat mektebi *-tradition* kelimesine Türkçe karşılık olarak "gelenek" kelimesinin üretilerek yaygınlaştırılmasının sonucu-*geleneksel edebiyat* şeklinde terimleşti.[8] Aslında Rene Guenon (ö. 1951), Titus Burckhardt (ö. 1984), Frithjof Schuon (ö. 1998), Ian Dallas (ö. 2021), Seyyid Hüseyin Nasr (d. 1933) gibi tradisyoncuların temel paradigmaları, yukarıda kavram-anlam çerçevesi çizilmeye çalışılan "töre" ile tam mutâbakat sağlamaktadır; çünkü tradisyoncular *şekil*den ziyâde *temel ilke* ve *ana izlek* ile ilgileniyorlardı. Şöyle ki "temel ilkenin izinde ve etrâfında oluşan şeklî unsur ve uygulamalar"dan teşekkül eden gelenekler ise ancak töreyi yansıttıkları nisbette hakîkattan pay alabilirler ve edebî hakîkata ayna tutabilirler.

"Gelenek" kavram-kelimesine gelince... Gelenek, temel ilke ve ana izlek olarak töreyi tâkip eden şeklî unsur ve uygulamaların bir araya gelerek oluşturdukları dâiredir. Töreye uygun pek çok gelenek kurulabilir. Töre tektir, gelenek(ler) çoktur. Töre ezelî ve ebedîdir, kalıcıdır; gelenek ise muvakkattir, belli bir zaman sonra canlılığını yitirebilir. Töre usûldür, gelenek furû'dur. Töre hakîkat ve mânâdır, gelenek lafız ve şekil. Dolayısıyla töreli edebiyat da kalıcı olan töreden beslenen ama şeklen farklılıklar arz eden birçok edebî gelenekten oluşabilir.

1. Töreli Türk Edebiyâtı'nın Aslî Husûsiyetleri

Gelinen bu noktada *Töreli Türk Edebiyâtı* isminin nasıl bir edebî dâireye âit olabileceği artık tartışılabilir durumdadır. Töreli Türk Edebiyâtı, merkezinde hakîkat alanının yer aldığı, maddî ve mânevî tüm unsurlarıyla bu alan etrâfında teşekkül eden ve de tüm unsurlarıyla bu alanı gösteren bir edebiyattır. Hakîkat alanı yukarıda da zikredilen *fıtrat-hilkat*, *Hakîkat-ı Muhammediyye*, *nizâm-adâlet*, *hukûk-şerîat* ve *örf* unsurlarından müteşekkildir. Bu unsurlar ışığında Töreli Türk Edebiyâtı'nın temel özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

1.1. Töreli Türk Edebiyâtı fıtrîdir, mahlûkâtın fıtrî değerlerinden beslenip bu değerleri yansıtan bir edebiyattır. Bu yönüyle, bu edebiyat hem söyleme ve yazma hem de dinleme, okuma, anlama ve yorumlama safhalarında dönüşümlü ya da dönüştürülebilir bir edebiyat özelliği arz etmektedir. Başka bir deyişle bu edebiyat başta *müellif/şâir-eser-okur* olmak üzere tüm unsurlarıyla aslî olanı hatırlayıcı ve hatırlatıcı bir mâhiyete sâhiptir.

1.2. Töreli Türk Edebiyâtı tözel/cevherîdir, türeyişin ilk nüvesini söz yoluyla arayan, aratan ve bulmaya sevk eden bir edebiyattır. Bu edebiyat, sözel/kelâmî hakîkatlar âleminden haberdâr olunmadan hakîkî bir edebiyâtın mümkün olamayacağını iddiâ eden, müellif/şâir ve okurunu mazmûnlar âlemi de denilen kelâmî hakîkatlar âlemi ile ilişki kurmaya dâvet etmektedir.

1.3. Töreli Türk Edebiyâtı nizâmî ve adlîdir, mânevî ve maddî hiyerarşik düzen ve teşrîfat dâhilinde tüm unsurlara hak ettikleri kıymeti verdiren, bununla birlikte unsurlar arasındaki nizâmî ölçü, denge ve âhengi gözettiren bir edebiyattır. Bu edebiyâta bağlı geleneklerde "nazm" ve "manzûme" gibi belirli bir düzen algılayışını gösteren şeklî unsurların bulunması; bunun yanında, nazım söz konusu olduğunda töreli "hece" ve "arûz" ölçüleri ile "kâfiye" gibi âhenk unsurlarının belirleyici olması dikkate değer hususlardır. Bu edebî geleneklerin, gösterdikleri düzene uyma husûsundaki hassâsiyetlerini de ayrıca hâtırdan uzak tutmamak gerekir ki bu durumu onların daha çok şifâhî mâhiyetleri ile îzâh etmek mümkündür.

Tek dâirede bir edebî gelenek oluşturamamış olan yakın ve son dönem Töreli Türk Edebiyâtı'nda ise *nazmın nizâmı* husûsunda şeklî bir birlik görülmemektedir. Kimi şâirler töreli nazım ölçüleri ile töreli nazım birim ve şekillerini kullanırken, kimileri de şekle bağlı kalmadan "serbest nazım" adı altında yazmışlardır. Şeklî ve hâricî bir nizâma uymayan töreli şâirler de mutlakâ "derûnî âhenk" tâbîr edilen -ve gelenekli şâirlerin de mutlakâ uyduğu- iç nizâmın güdümü ve idâresi altında şiirlerini meydâna getirmişlerdir.

1.4. Töreli Türk Edebiyâtı tüzel/şer'îdir, töre'nin temel zemînini teşkîl eden şerîat nizâmına uyan sözleri edebî dâire içerisine kabûl eden, uymayanları da edebe mugâyir sayıp dâire dışına iten bir

[8] "Gelenek" kavram-kelimesinin "tradition" anlamını karşılamak üzere kullanılışına dâir bk. Uğurlu, *Gelenek ve Kimlik İlişkisi*, 45-55.

edebiyattır. *Şer'* ile *şi'r* arasındaki iştikâk ilişkisi çerçevesinde, bu edebiyâta göre bir söz ancak "şer'-i şerîf"in temel akîdelerine uyduğu takdirde şiir sayılabilir, aksi hâlde şatahât ve kelâmî hezeyanlar çerçevesinde değerlendirilir. Bununla birlikte, *şer'* ve *şi'r* iştikâkına *'Arş* kelimesinin de katılmasıyla, şiirin bir mazmûn olarak Arş katından yâni Arş'ın altındaki Levh-i Mahfûz'dan ilhâm yoluyla indirildiği kabûlü de bu edebiyâtın temel husûsiyetlerindendir. Bu minvalde, -kitâb(lar)ın anası olarak- Levh-i Mahfûz'un, şerîat kitâbı sayılan Kur'ân-ı Kerîm'in hakîkatını da sakladığı hesâba katılmalıdır.

1.5. Töreli Türk Edebiyâtı örfîdir, töre dâiresi ve örf zincirinin tüm unsurlarının tanınıp bilinmesini şart koşar. Teşrîfat nizâmı içerisinde örf zincirinin halkaları ile birlikte hoca-talebe, şeyh-mürîd, usta-çırak hukûkunu bilmek de töre'nin gereğidir. Kezâ, re'âyâ-sultân, re'âyâ-devlet, kul-Allâh ilişkilerinin hukûk ve hudûdu muayyen bir nizâm dâhilinde düzenlenmesini de aynı çerçevede ele almak gerekir.

1.6. Töreli Türk Edebiyâtı şifâhîdir, bu, irfânî ve edebî töre'nin, esâsında şifâhî bir mâhiyet taşıdığını, bilhassa edebî muhitlerin meclis ortam ve bağlamlarında, "femm-i muhsin" tâbîrinde karşılığını bulduğu üzere, sahîh ağızlardan sahîh ağızlara daha sıhhatli bir şekilde aktarılabileceği anlamına gelmektedir. Bu şifâhî özellik, kitâbî bağlamda da önemli ölçüde korunur, *varyantlar* ile *nüsha farkları*nın aslî sebeplerinden en önemlisini teşkîl eder.

Milletin müşterek şuûraltından beslenen ve aslında "mîrî mâlı" tâbîr edilebilecek olan *mit, destan, masal, mesel, atasözü* gibi ilk söyleyeni bilinmeyen, "lâ-edrî" ya da "anonim" sözlü ürünler de şifâhî-edebî töreyi yaşatan önemli unsurlar arasındadır. Bu ürünlerin temelde aynı hakîkat alanına göndermede bulundukları ve zaman zaman var oluş, yaratılış, türeyiş meselelerini irdeleyip işledikleri de bilinmektedir. Hâsılı, ortaya çıkış noktasında kimi örneklerde anonimlik karakteri göstermesi, bahsedilen şifâhîlik özelliğinin, edebî töre'nin aslî husûsiyetlerinden olduğuna ayrıca bir işârettir.

2. Töreli Türk Edebiyâtı'nın Şûbeleri

Töreli Türk Edebiyâtı çatısı altında bulunan edebî gelenekler bir süre yaşayarak kimisi canlılığını yitirip ortadan kalkmış, kimisi şekil değiştirmiş durumdadır; kimisi de özünden uzak bir şekilde sâdece şeklen yaşatılmaya çalışılmaktadır. *Dîvân Edebiyâtı, Tekke Edebiyâtı* ve *Âşık Edebiyâtı* adlarını taşıyan üç edebî gelenek üzerinden Töreli Türk Edebiyâtı'nın temel husûsiyetlerini şu şekilde hulâsa etmek mümkündür:

2.1. Dîvân Edebiyâtı Geleneği

Dîvân Edebiyâtı, esâsında dîvân adı da verilen sohbet ve şiir meclisleri vâsıtasıyla şifâhî yoldan aktarılan bir edebî gelenektir. Bir kısmı bu meclislerin sözlü/şifâhî bağlamında üretilen şiirler daha sonra dîvân adı verilen defterlere de kaydedilerek yazılı/kitâbî bağlama aktarılmıştır. Şâirlerin şiirlerinin bir kısmı da yazılı olarak doğrudan kitâbî bağlamda üretilmiştir.

Nesirden ziyâde bilhassa bir nazım ve şiir geleneği sayılan Dîvân Edebiyâtı, nazım-manzûm(e) düzeni üzerinden şiirde kâfiyeyi ve arûz ölçüsünü kullanmıştır. Bunun yanında kasîde, gazel, mesnevî, rubâî, kıt'a gibi nazım şekilleri ile birlikte musammat şekiller de bu geleneğe özgüdür; bu nazım şekilleri genelde sâbit kalmakla birlikte kimi zaman da sınırlı değişikliklerle geleneğin sonuna kadar yaşamıştır.

Bu şeklî husûsiyetlerinin dışında töre'nin tüm özelliklerini Dîvân Edebiyâtı geleneğinde müşâhede etmek mümkündür. İslâm dîni dâiresinde hâkim bir şer'î kabûlün yanında tasavvufî remizlerle kurulan istiâre dünyâsının te'sîri kendisini fazlasıyla hissettirmektedir. Kezâ mânevî ve maddî hiyerarşik düzen çizgisinde teşrîfât geleneğinin tüm izleri de bu edebî gelenekte tâkip edilebilir.[9]

Dîvân Edebiyâtı mazmûnlar âlemi üzerinden hakîkat alanıyla ilişki kuran, dolayısıyla da tözlerin tözü olan Hakîkat-ı Muhammediyye'yi edebî şuûraltına yerleştirmiş, bu hakîkatı edebî şuûraltı vâsıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarmış olan töreli bir edebî gelenektir. Bu gelenekte şiir cevheri demek olan mazmûn şâirin tab'/meş'arına Arş feleğinin altında, Kürsî feleğinin üstünde yer alan Levh-i

[9] Dîvân Edebiyâtı teşrîfat geleneği hakkında bk. Abdülkadir Dağlar, "İsimlendirme Hengâmesinde Bir İsim Savunması: Dîvân Edebiyâtı", *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 2/5 (2016), 164-179.

Mahfûz'dan, daha çok "hâtif" diye zikredilen Cebrâîl tarafından indirilmektedir. Yâni bu gelenekte şiir -ve dolayısıyla da şâir- şer'î ve Arşî bir mâhiyet taşımaktadır.

Bu edebî gelenek bir töre kitâbı sayılan *Kutadgu Bilig* ile ilk şâheserini, yine bir töre kitâbı sayılan *Hüsn ü Aşk* ile de son şâheserini vermiştir.

2.2. Tekke Edebiyâtı Geleneği

Tekkelerde, dergâhlarda nazarî ve amelî tasavvuf ile sûfiyâne hayâtı telkîn eden bir edebî gelenektir Tekke Edebiyâtı. Dîvân Edebiyâtı geleneği ile Âşık Edebiyâtı geleneğinin arasında, şeklî unsurlar bakımından her iki gelenekle de ortaklıklar gösteren bu gelenekte tasavvufî telkinler genelde şiirler vâsıtasıyla yapılmıştır. Bununla birlikte tekkelerde nasîhatnâme, menâkıbnâme, mevâiz, mektûbât, şerh tarzında mensûr eserler de tasavvufî telkin vâsıtası olarak okunup okutulmuştur.

Tekke Edebiyâtı geleneği dâiresinde şeyhler, dervişler hem arûz ölçüsünün daha çok heceye yakın kalıplarının kullanıldığı gazel nazım şekliyle şiirler hem de dörtlük birimine dayalı nazım şekilleriyle ilâhî, devriye, nutuk, nefes, şathiye gibi türlerde şiirler söylemişlerdir. Bu şiirler kimi zaman bendir, def, kudüm, ney gibi mûsıkî âletleri eşliğinde âyîn, devrân gibi zikir halkalarında türlü makamlarla okunmuş, bu yolla da müridler tarafından ezberlenmesi kolaylaşmıştır.

Hakîkat-ı Muhammediyye nazariyesi, devir nazariyesi, merâtib-i mevcûdât, hazarât-ı hamse, anâsır-ı erbaa, tasavvufî makamlar ve mertebeler, nefsin mertebeleri, nefsin hîleleri, şeyh-mürîd ilişkileri gibi nazarî ve amelî meseleler ile tarîkat âdâbı şiirler ve mensûr metinler vâsıtasıyla, daha kolay anlaşılabilecek sâde ve anlaşılır bir dille sûfîlerin, dervişlerin şuûraltlarına telkîn edilmiştir.

Tekke ve dergâhlarda da tâlim, telkin ve terbiye daha çok şifâhî yolla gerçekleştirilmiştir. Şeyh-halîfe(kalfa), şeyh-mürîd(çerâğ/çırak) ilişkileri de hâkim, belirleyici ve sınırları çizilmiş vasıfları ile töre'nin örf zincirine birer halka olarak katılmıştır. Söylenen şiirler, yapılan va'z u nasîhatlar, şerhler çoğu zaman dervişler tarafından yazıya geçirilmiş, zamânı gelince de tedvîn edilip kitaplaştırılmış, sonraki süreçte de istinsâh edilip çoğaltılmıştır. Bu anlamda tekke ve dergâhlar töreli tasavvufî irfan mektepleri olarak asırlarca canlılığını korumuştur.

Tekke Edebiyâtı geleneği Mevleviyye, Rıfâiyye, Halvetiyye, Bayramiyye gibi şer'î dâirenin iç nizâmını muhâfaza eden tarîkatlara âit tekke ve dergâhların yanında Alevî-Bektaşî geleneğini izleyen töreli muhitlerde de yaşatılmıştır. Farklı mezhep ve meşreplerde olsalar da, bu töreli yolların en önemli müştereki ilhamlarını aynı hakîkat alanından almış olmalarıdır.

2.3. Âşık Edebiyâtı Geleneği

Saz ile söz arasında âşıklık geleneği, tâlim ve terbiyede usta-çırak ilişkisi üzerinden asırlarca aktarımı gerçekleştirilmiş olan, halk mûsıkîsi çerçeveli bir edebî gelenektir. Bu geleneğin aktarımı daha çok şifâhî yoldan, kısmen cönk ve şiir mecmûaları vâsıtasıyla kitâbî yoldan, nâdiren de "kalem şuarâsı" adı verilen mektepli âşıklara âit dîvânlar üzerinden sağlanmıştır. Bu gelenekte canlı şifâhî bağlam kimi zaman köy odaları ya da meydanlarında, kimi zaman şehir kahvehânelerinde, kimi zaman da yeniçeri ocağı ve savaş meydanlarında oluşmuştur.

Kendisine özgü destan, koşma, varsağı, mâni gibi nazım şekilleri üzerinden, belirli duraklarıyla hece ölçüsü ve kâfiye düzeni ile kendisine özgü şiir âhengi kuran Âşık Edebiyâtı geleneği, saz eşliğinde icrâ edilen halk hikâyeleri vâsıtasıyla da nesir vâdîsinde hayâtiyetini devâm ettirmiştir. Bununla birlikte kalem şâirleri arûzun hece ölçüsüne yakın kalıplarını kullanarak dîvân, semâî, selîs, kalenderî, satranç adı verilen gazel nazım şekliyle şiirler de yazmışlar, böylece edebî töre dâiresinde Dîvân Edebiyâtı geleneği ile bir ortak alan daha açmışlardır.

Âşık Edebiyâtı geleneği, asırlar boyunca millî şuûraltında yaşayan töreyi edebî yoldan halkın şuûraltına aktarma ve orada yaşatma görevini üstlenmiştir. Bir çoğu "ümmî" sıfatıyla tavsîf edilen ozan-âşıkların töre dâiresi ile örf zincirine dâir sâde ve sâfiyâne tasavvur ve kabulleri de onların dillerinden halkın şuûraltına telkîn edilmiştir.

Destanlar vâsıtasıyla millî şuûraltına işleyen yaratılış ve türeyiş tasavvurları, zamanla İslâmî-tasavvufî yorumlarla da harmanlanarak yine ozan-âşıkların dillerinden devrine ve bağlamına göre kimi

zaman bâzı motif değişiklikleri, kimi zaman da yeniden uyarlamalar yapılarak halkın şuûraltına aktarılmıştır.

Bu edebî geleneklerin şekli aşan en önemli müştereki, hepsinin tek ve aynı hakîkat alanından beslenmiş olmalarıdır. Bu geleneklere hâkim olan edebî tür şiirdir; töre'nin kuşaktan kuşağa aktarılmasında da şiirin üstlendiği görev çok özeldir. Şöyle ki bu geleneklerde şiir, -ezberleme kolaylığından da ötürü- şuûraltına nüfûz edebilen en etkili yol olarak kabûl edilmiştir. Bir söz sanatı olması hasebiyle şiir, en doğru bir şekilde -kadîm ifâdesiyle- bir femm-i muhsinden şifâhî yolla öğrenilir. Ustadan çırağa bu sanat ve hüner aktarımı esnâsında töre'nin tüm âdâb u erkânı ile irfânı da aktarılır. Şiirin şuûr kavram-kelimesiyle kökteşlik ilişkisi de, esâsında onun şuûraltına yönelik böyle özel bir görevinin olduğuna da işâret etmektedir. Denilebilir ki töre, bu edebî geleneklerde hem geleneklerin şuûraltlarında hem de bu geleneklere mensup yazarlarla şâirlerin şuûraltlarında yaşatılmıştır.

Günümüz dünyâsında töre'nin ve türevlerinin karşısına neler durmaktadır? Materyalist, pozitivist, kapitalist, modern, postmodern, seküler, lâdînî ve türevleri ne ve kim varsa töreye ve türevlerine karşıdır, tüm güçleriyle töreyi ve türevlerini yıkmaya çalışır. Yukarıda anılan töreli edebî gelenekler de son iki asır boyunca bunların yoğun saldırısından fazlasıyla nasîbini almıştır. Her ne kadar şeklî ve taklîdî olarak kısmen yaşatılmaya çalışılsa da, tabiî-fıtrî hayat alanlarının ortadan kaldırılmasıyla bu gelenekler günümüzde artık ölü ya da donmuş gelenekler hâline gelmiştir.

Bu edebî geleneklere ilâveten -her ne kadar tek dâirede gelenekleşememiş olsa da- bir dördüncü şûbeden *Cumhûriyet Dönemi Töreli Türk Edebiyâtı* adı altında bahsetmek yerinde olacaktır.

2.4. Cumhûriyet Dönemi Töreli Türk Edebiyâtı

Yukarıda ana hatlarıyla resmedilen edebî geleneklerin günümüzde hakîkî mâhiyetleriyle yaşamıyor olmaları töreli edebiyâtın da artık yaşamıyor olduğu anlamına gelir mi; tabiî ki gelmez. Bu gelenekler sâdece belirli şeklî husûsiyetler etrâfında edebî töreyi yaşatmışlardır. Bu geleneklerden başka, töreyi kabûl eden, töreye bağlı ve aynı hakîkat alanından beslenen töreli şâirlerin, münferiden ya da *Büyük Doğu*, *Diriliş*, *Mavera*, *Dergâh*, *Hece* gibi dergiler etrâfında oluşturdukları edebiyatlar da şeklî mülâhazalardan bağımsız olarak Töreli Türk Edebiyâtı çatısı altında sayılmalıdır. Bu şâirler duruşlarıyla, davranışlarıyla, eserleriyle materyalist, pozitivist, kapitalist, modern, postmodern, seküler, lâdînî ve türevleri ne varsa hepsine şuûrlu bir tavırla karşı durmaktadırlar. Edebî töre'nin yukarıda adları anılan dergiler etrâfında birer gelenek hâlini aldığını da bu minvalde ayrıca ifâde etmek gerekir.

Edebî mahfillerin oluşumuna imkân sağlayan okullar, kahvehâneler, kırâathâneler, yayınevleri, dergi yazıhâneleri ve kültür merkezleri şifâhî aktarım zemînini canlı tutmaya çalışan edebî muhitlerdir. Bu şifâhî ortamlar bulunmakla birlikte, Cumhûriyet Dönemi Töreli Türk Edebiyâtı'nın daha çok kitâbî nitelikte olduğu söylenebilir. Yukarıda adları verilen edebî geleneklerin sınırları, özellikleri ve yazar-şâir-eser kadroları artık neredeyse sâbit ve mâlûm olduğu için örnek zikredilmemişti. Ancak, tek bir gelenek çatısı altında bir bütünlük arz etmeyen bu edebiyâta ise sâdece şiir çerçevesinde örnekler verilecektir, Töreli Türk Edebiyâtı'nın, esâsında bir şiir edebiyâtı sayılmasından ötürü.

Şiirlerinde arûz ölçüsünün yanında gelenekli nazım şekillerini de kullanmış olmasıyla töreli edebî geleneğin şekil husûsiyetlerini muhâfaza eden Yahyâ Kemal Beyatlı (ö. 1958), bin yıllık edebî töre'nin mânâ ve muhtevâ dünyâsını damıtılmış hâliyle şiirlerine yansıtmıştır. Bu yönüyle onun edebî töredeki yeri özeldir; şu şiirlerinde bu durumu müşâhede etmek mümkündür:

Zamân o gül gibi gül görmemiş zamân olalı
Gülün güzelliği dillerde dâstân olalı

Ne serve bakmadadır şimdi gözlerim ne güle
O şîvekâr bu kaamette nev-civân olalı

Yegâne hüsn-i ilâhî odur Cemâlullah
Cihâna ahsen-i takvîm'den ıyân olalı

Mesâğ olaydı eğer lâ-şerîke-leh derdim

Nazîri gelmedi âlemde hüsn ü ân olalı

O şûhu nazm ile tasvîr müşkil oldu Kemâl

Suhan rekaabeti meydân-ı imtihân olalı.[10]

*

Emr-î bülendsin ey ezân-ı Muhammedî

Kâfî değil sadâna cihân-ı Muhammedî

Sultan Selîm-i Evvel'i râmetmeyüp ecel

Fethetmeliydi âlemi şân-ı Muhammedî

Gök nûra garkolur nice yüzbin minâreden

Şehbâl açınca rûh-ı revân-ı Muhammedî

Ervâh cümleten görür Allahü Ekber'i

Akseyleyince arşa lisân-ı Muhammedî

Üsküp'de kabr-i mâdere olsun bu nev-gazel

Bir tuhfe-î bedî' ü beyân-ı Muhammedî[11]

*

Bir Kaadir-i Mutlak eylemişken tanzîm

Devran görünür her kula bir türlü sakîm

Her kul verebilseydi merâmınca nizam

Her devrini eylerdi cahîm içre cahîm[12]

Edebî töreden beslenen şâirler arasında Arif Nihat Asya'nın (ö. 1975) da ismi zikredilmelidir. Şekil, kâfiye, ölçü bakımından evvelki edebî gelenekleri yansıtan Arif Nihat Asya, dönemin yeni akımına uyarak serbest tarzda da şiirler yazmıştır; şiirlerindeki muhtevâ ise töre ve türevleridir. Birçok şiiri arasından şu birkaç dizesi örnek gösterilebilir:

Bilir irfânı şarkın

Ki, fermânıyla Hakk'ın

Ezelden Hüsn ü Aşk'ın

Kıyılmıştır nikâhı.[13]

---

[10] Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyle* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993), 37-38.
[11] Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyle*, 43-44.
[12] Yahya Kemal, *Rubâîler ve Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söyleyiş* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993), 43-44.
[13] Arif Nihat Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 143.

*

Uç ey ebedî aşk.. ki uçsun diye ervâh

Gök kubbede katlar yaratılmış.[14]

Türk edebiyatında *Büyük Doğu* mektebinin kurucusu Necip Fazıl Kısakürek (ö. 1983), son asırda töreyi ve türevlerini hakkıyla idrâk etmiş şâirlerin başta gelenlerindendir. Kendisi şiirde hece, kâfiye, nazım birimi gibi şeklî unsurlara riâyet etmiş olsa da, serbest tarzı kullanan ama mânâ ve muhtevâ bakımından töreyi tâkip eden şâirler üzerinde onun büyük tesirleri olmuştur. Bu anlamda bir "Necip Fazıl Geleneği" ya da "Büyük Doğu Geleneği"nden bahsetmek doğru olur. Necip Fazıl, şiir telâkkîsinden bahsederken töreyi ve şiirin töreyi ifâde etme kâbiliyetini çok veciz bir şekilde dile getirmiştir:

"*Biz şiiri iman için bilmişiz; ve bu mihrak bilgiyi, her bilginin geçtiği binbir yol ağzı biliyoruz.*

...

Efendimiz, Kurtarıcımız, Müjdecimiz, Gâye-İnsan ve Ufuk-Peygamber... O ve şair...

O, herşeyimiz, herşeyimiz, herşeyimiz; topyekûn varlık nimetinin her şubesiyle beraber (Poetika)mızın, şiir telâkkimizin de kaynağıdır. Bu inceliği (Poetika)mızda gösterdik.

Ve şair demek, Gâye-İnsan ve Ufuk-Peygamberi, Kâinatın Efendisini, Allah'ın Sevgilisi'ni sezmeye doğru husussî ve ileri bir istidat...

Birçoklarınca O'na bağlanmadan Allah'a bağlanmak mümkün... Fakat bizce Allah'a bağlanmanın yolu, Allah'ın iradesiyle yalnız O'na bağlanmak olduğuna göre, şiirin tahsisi gibi muhteşem bir dâvada O'nu, kendi yüzü suyu hürmetine yaratılmış olan Kâinatın ta merkezinde görmemek ne mümkün?.. Üstün idrâk müessesesi şiir, ilk borç olarak, elinde kâinat sırlarının anahtarı, O'nun hilkat sırrının ve Kâinat Efendiliği makamının eşiğinde dize gelecektir."[15]

Anlaşılacağı üzere, töz-töre-türeyiş zinciri bir töz olarak Nûr-ı Muhammedî (Hakîkat-ı Muhammediyye) ile bir insan olarak Hazret-i Muhammed arasındaki türeyiş serencâmıdır ve söz bu serencâmı yansıttığı nisbette şiirdir. Necip Fazıl'ın neredeyse tüm şiirleri gibi,

Allaha hakikatten yola çıkmak, meşakkat;

Allahtan yola çıkıp varılan şey, hakikat... [16]

*

Allahı hakikate soran kafa ne sakat?

Hakikat de ne; Hakkın murâdıdır hakikat[17]

*

Bana kefendir yatak, sana tabuttur havuz;

Sen kıvrıl, ben gideyim, Son Peygamber Kılavuz!

Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya;

Yüzüstü çok süründün, ayağa kalk, Sakarya!..[18]

*

---

[14] Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 149.
[15] Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2019), 13-14.
[16] Kısakürek, *Çile,* 350.
[17] Kısakürek, *Çile,* 309.
[18] Kısakürek, *Çile,* 400.

Gideriz nur yolu izde gideriz,

Taş bağırda, sular dizde, gideriz,

Bir gün akşam olur, biz de gideriz,

Kalır dudaklarda şarkımız bizim... [19]

*

O, Allahın emriyle Kâinat Efendisi;

Varlığın Tacı, varlık nurunun ta kendisi...[20]

*

Sende insan ve toplum, sende temel ve bina;

Ne getirdin, götürdün, bildirdinse âmennâ!..[21]

dizeleri de töreli oluşlarıyla dikkat çekmektedir.

Mavera muhîti şâirlerinden Cahit Zarifoğlu'nu (ö. 1987) da töreli şâirler arasında saymak gerekir. Onun,

Allahım

Niçin halkettinse beni

Kalbime söyle iyice

Engellerden arınsın yolum

...

Allahım

O güzeller güzeli

Hangi iyilik diledi senden

Dilerim ben de öylelerini[22]

dizelerinde, "güzeller güzeli" tözünden türeyen oluş-yaratılış-dönüş istikâmetindeki töre yoluna îmâda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Mensur ve manzum tüm eserlerinde töreyi işleyen Sezai Karakoç (ö. 2021) da töre şâirleri arasında özel bir yer tutmaktadır. *Diriliş* adıyla kurmuş olduğu dergi ve yayınevi etrâfında düzenlenen faâliyetler hep töre'yi hatırlatmaya yönelik olmuştur. Karakoç'un,

Gelin gülle başlayalım şiire atalara uyarak

Baharı kollayarak girelim kelimeler ülkesine[23]

*

Gülle başla şiire atalara uyarak

Ey şair kelimeler ülkesine gir gülle[24]

[19] Kısakürek, *Çile*, 412.
[20] Kısakürek, *Çile*, 80.
[21] Kısakürek, *Çile*, 79.
[22] Cahit Zarifoğlu, *Şiirler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1989), 422.
[23] Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan -Şiirler-* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2003), 425.
[24] Karakoç, *Gün Doğmadan -Şiirler-*, 435.

dizelerinin okunması hâlinde bile, onun kuvvetli bir töre savunucusu olduğuna kanâat getirilebilir. Zîrâ "gül" sevgilinin, "en sevgili"nin sembolüdür ve her işte olduğu gibi şiire de onun adıyla başlamak töre'nin bir gereğidir. Onun şu dizelerinde ise töre-şiir ilişkisi açıkça görülecektir:

Senin kalbinden sürgün oldum ilkin
Bütün sürgünlüklerim bir bakıma bu sürgünün bir süreği
Bütün törenlerin şölenlerin ayinlerin yortuların dışında
Sana geldim ayaklarına kapanmaya geldim
Af dilemeye geldim affa lâyık olamasam da
Uzatma dünya sürgünümü benim
Güneşi bahardan koparıp
Aşkın bu en onulmazından koparıp
Bir tuz bulutu gibi
Savuran yüreğime
Ah uzatma dünya sürgünümü benim
...
Bütün şiirlerde söylediğim sensin
Suna dedimse sen Leylâ dedimse sensin
Seni saklamak için görüntülerinden faydalandım Salome'nin Belkıs'ın
Boşunaydı saklamaya çalışmam öylesine âşikârsın bellisin[25]
*

Tanrım, müslüman, ne korkunç âfetlerle çevrili
Hem âfakta hem enfüste
Hem dışta hem içte
Hem fizikte hem ruhta
Onu koru Tanrım
Ona acı ona yardım elini uzat
Senin halkındır onun halkı
Onu uyandır onu şuurlandır
Ona bilgi ve güç ver
İleriyi görüş gücü ver
O, yeşilin şiiridir
Yeşil şiirdir onun ruhu
Hızır'dır öncüsü artçısı bu halkın
Onlar tek sahibi metafiziğin
Ruh ve hakikat medeniyetinin
Onun uygarlığıdır hayata anlam veren[26]

---

[25] Karakoç, *Gün Doğmadan -Şiirler-*, 431-432.
[26] Karakoç, *Gün Doğmadan -Şiirler-*, 670.

Poetika yazılarından birinde, *güzel*, *"sözel"*, *"tözel"* ve *"tüzel"* sıfatlarının tümünü birden hâiz olan bir sözün ancak şiir vasfını kazanabileceğini savunan[27] İsmet Özel (d. 1944) de töreli şâirlerdendir. Ona göre, *Török* yâni *Türk* "törebilir" demektir.[28] Töre çizgisinde yaptığı şu târif de Türk olmanın en mühim şartına işâret etmektedir: *"Allah'a isyan ederek Türk olamazsınız. İtaatinizin Allah'tan gayrısına olması halinde de Türk olamazsınız."*[29]

İsmet Özel'in şu dizeleri doğrudan töreye ve türeyişe ışık tutmaktadır:

İnsan
eşref-i mahlûkattır, derdi babam
bu sözün sözler içinde bir yeri vardı
...
Hayat
dört şeyle kaimdir, derdi babam
su ve ateş ve toprak.
Ve rüzgâr.
Ona kendimi sonradan ben ekledim
pişirilmiş çamurun zifirî korkusunu
ham yüreğin pütürlerini geçtim
gövdemi âlemlere zerkederek
varoldum kayrasıyla Varedenin
eşref-i mahlûkat
nedir bildim[30]
*
halbuki aşk, başka ne olsundu hayatın mazereti[31]
*
Eskiler iz sürerdi
Biz muttasıl arıyoruz yeni insanlar.
Arıyoruz âlemin iç yüzünden zihnimize
Yansıyan bir tasarımla gerçeği.
...
Eskiler aramaz, iz sürerdi
Bilirlerdi Evet'le Hayır arasına Belki
Sokulduğunda
Felâket gelir.
Noksanı fark ederlerdi, çünkü bütünden
Nelerin koptuğu besbelli.

27 İsmet Özel, *Şiir Okuma Kılavuzu* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1997), 64-66.
28 İsmet Özel, *Kalın Türk* (İstanbul: TİYO Yayıncılık, 2019), 131.
29 Özel, *Kalın Türk*, 155.
30 İsmet Özel, *Erbain -Kırk Yılın Şiirleri-* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1997), 177-184.
31 İsmet Özel, *Bir Yusuf Masalı* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2000), 12.

Dağılmak eskilerin dilinde

Ufalanmak anlamına gelirdi

İz sürerlerdi irileşmek, ulaşmak, toparlanmak için

Biz yeniler bir an önce dağılsak bari deriz

Korkarız kaybolmaktan çokluk içinde.[32]

İsmet Özel, son dönemde ise kurmuş olduğu *İstiklâl Marşı Derneği* çatısı altında kendisini töreyi ve Türk şiirini savunmaya adamış olarak konuşmalarında, düzyazılarında ve şiirlerinde töre karşıtlarına şuûrlu bir duruş göstermektedir. O, bu duruşu vaktiyle şöyle îlân etmişti:

Bir şehrin urgan satılan çarşıları kenevir

kandil geceleri bir şehrin buhur kokmuyorsa

yağmurdan sonra sokaklar ortadan kalkmıyorsa

o şehirden öcalmanın vakti gelmiş demektir.

Duygular paketlenmiş, tecime elverişli

gövdede gökyüzünü kışkırtan şiir sahtedir

gazeteler tutuklamış dünya kelimesini

o dünyadan, o şiirden öcalmalı demektir[33]

Töreli şâirler arasında *Diriliş*, *Mavera* ve *Hece* muhîti şâirlerinden Turan Koç'un (d. 1952) da ismini anmak gerekir:

ve sükût süzdüm çokça

kutlu ezanlar gibi

o duvardan bu duvara

ışıdım gün oldu

ama o cahil, o aykırı su

bir türlü karışmadı ırmağıma

öylece biledim durdum kendimi

kan bedeli, can bedeli diye dünya pazarında[34]

Töreli edebiyâtın en temel istiârelerinden biri sayılan "ayna" üzerine bir şiir kitâbı tedvîn etmiş olan Hüseyin Akkaya (d. 1955) da bu minvalde ismi anılması gerekenlerdendir. Onun,

On sekiz bin âlem bizde saklıdır

Budur en kapalı hem en açık sır

Yoklukta varlığın aynasıyız biz

Hem varız hem yoğuz birlik içinde

Hem sağız hem ölü dirlik içinde

Varlıkta yokluğun aynasıyız biz

---

32 Özel, *Bir Yusuf Masalı*, 77-79.

33 Özel, *Erbain -Kırk Yılın Şiirleri-*, 173.

34 Turan Koç, *Kan Gibi Vakte Düşen* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 182.

Sırlıdır gönlümüz güzelliğinle
Sen varsın o sır(r)ın derinliğinde
Tâ ezelden aşkın aynasıyız biz[35]

şiirinde töre'nin ve büyük töre şâiri Necip Fazıl'ın izlerini görmemek mümkün değildir.

Dergâh muhîtinden Süleyman Çobanoğlu'nun (d. 1967) sâdece

Benden daha ne olur, yürür yalan söylerim
bir şey acır içimde bu göğsüme ne kattın
sende noksan bulmadım şu yerle gök yanarken
attığımda o oku ben atmadım sen attın

Rab bu nasıl denizdir yüzme bilen kuşu yok
içimde acır bir şey bu göğsüme ne kattın
anlar gibi olmuştum yetmiş üçte bir cuma
attığımda o oku ben atmadım sen attın

geçer gider hacegân ve ahular ve zaman
acır bir şey içimde bu göğsüme ne kattın
bilmem değmişse bile ağa yahut karaya
attığımda o oku ben atmadım sen attın[36]

şiiri bile onun töreli şâirler arasında sayılabileceğine delâlet eder.

Pek çok şâir arasından ancak birkaçının burada örnek olarak verildiği yakın ve son dönem Töreli Türk Edebiyâtı, şiirin yanında hikâyecilik vâdîsinde ise Rasim Özdenören (d. 1940), Mustafa Kutlu (d. 1945) gibi, başarılı töreli hikâyecilerin kalemlerinde de temsîl edilmektedir. Kezâ, son dönemde âşık tarzı halk şiiri geleneği içerisinde gelenek yoluyla töreden beslenmiş söz ehli şâirlerden Abdurrahim Karakoç (ö. 2012) ile saz ehli âşıklardan Âşık Mahzûni Şerîf (ö. 2002), Âşık Reyhâni (ö. 2006), Neşet Ertaş (ö. 2012) ve Uğur Işılak'ın (d. 1971) isimlerini de bu minvalde anmak gerekir.

Sonuç

Hulâsa, töre tarafından tanzîm edilen tek ve aynı hakîkat alanından ilhâmını alan şâirlerin ve edebî geleneklerin oluşturdukları yekûna Töreli Türk Edebiyâtı demek mümkün görünmektedir. Bu şâirlerin ve edebî geleneklerin şuûraltları, aynı ezelî türeyiş-yaratılış tasavvuru ile şekillenmiştir; yine bunların hepsi aynı ebedî dönüş tasavvuruna sâhiptir. Zamâna, mekâna ve muhîte göre ayrı ayrı şekillenen ve değişkenlik arz eden bu edebî gelenek ve şûbelerin tümü değişmez, sâbit ilkeyi yâni töreyi yansıtır, görünür hâle getirir. Son tahlilde denilebilir ki Töreli Türk Edebiyâtı ebedî ve edebî bir çatının adı olabilir.

Gelinen noktada şöyle bir öz-eleştiri ve öz-îtiraz cümlesi ile sonraki yeni tartışmalara kapı aralanabilir: Mâdem ki "töre" ile "Türk" birbiri ile mâruf ve birbiri ile kâimdir, hattâ *Türk* ismine verilen anlamlardan biri de "töreli"dir; o hâlde, neden "Töreli Türk Edebiyâtı" adında her iki kelime de yer almaktadır, birisinden tasarruf edilemez miydi?

[35] Hüseyin Akkaya, *Aynadan Geçen Şiirler* (İstanbul: Kendim Yayınları, 2019), 34.
[36] Süleyman Çobanoğlu, *Hudayinabit* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 31-32.

Kaynaklar

Akkaya, Hüseyin. *Aynadan Geçen Şiirler*. İstanbul: Kendim Yayınları, 2019.

Asya, Arif Nihat. *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.

Başer, Sait. *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*. İstanbul: Post Yayın, 8. Basım, 2019.

Başer, Sait. *Töre'nin Türk'ü Türk'ün Müslümanlığı -Nehir Söyleşi-*. İstanbul: Kırmızılar Yayıncılık, 2020.

Çapraz, Erhan. *Bedriddin ile Zöhra -Bir Şeyh Bedreddin Kurmacası-*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.

Çobanoğlu, Süleyman. *Hudayinabit*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.

Dağlar, Abdülkadir. "Şiirin Mazmûn Hâli". *Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*. ed. Hatice Aynur vd. 196-247. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Dağlar, Abdülkadir. "İsimlendirme Hengâmesinde Bir İsim Savunması: Dîvân Edebiyâtı". *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 2/5 (2016), 164-179.

Dağlar, Abdülkadir. "Şehit Kanı Aşk Taşı: La'l". *Türk Dili* 68/797 (2018), 30-35.

Dağlar, Abdülkadir. "Gün Gecelidir/Gün Akşamlıdır Meseline Dâir". *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 4/9 (2018), 103-113.

Karakoç, Sezai. *Gün Doğmadan -Şiirler-*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2003.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2019.

Koç, Turan. *Kan Gibi Vakte Düşen*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Özel, İsmet. *Şiir Okuma Kılavuzu*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1997.

Özel, İsmet. *Erbain -Kırk Yılın Şiirleri-*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1997.

Özel, İsmet. *Bir Yusuf Masalı*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2000.

Özel, İsmet. *Kalın Türk*. İstanbul: TİYO Yayıncılık, 2019.

Uğurlu, Serdar. *Gelenek ve Kimlik İlişkisi*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2017.

Yahya Kemal. *Rubâîler ve Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söyleyiş*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993.

Yahya Kemal. *Eski Şiirin Rüzgârıyle*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993.

Yûsuf Hâs Hâcib. *Kutadgu Bilig -Metin-*. ed. Reşid Rahmeti Arat. Ankara: TDK Yayınları, 3. Basım, 1991.

Zarifoğlu, Cahit. *Şiirler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1989.

TASAVVUF

Eşrefoğlu Rûmî'nin Düşüncesinde Mürşid'in Konumu

The Position of Murshid in The Thought of Eşrefoglu Rumi

Yakup PEKDOĞRU[*]

Özet

Tasavvufi eğitimin önemli dinamiklerinden biri bilindiği üzere mürşittir. Mürşit "irşat eden, yol gösteren" manalarına gelmektedir. Mürşitle aynı anlamda "pir, şeyh, veli" gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Mürşidin görevleri arasında seyr u sülûke giren kimselere yol göstermek, onları tehlikelerden korumak ve doğru eğitim vermek gibi hususlar vardır. Mürşitle ilgili bazı hususlar klasik eser olarak kabul edilen erken dönem tasavvuf eserlerinde bulunmaktadır ve bu eserlerde mürit ve mürşit arasındaki ilişkinin boyutları anlatılmıştır. Sonraki zamanlarda konuyla ilgili müstakil eserler ortaya çıkmış ve özellikle tarikatlar döneminde bu konu daha da görünür hale gelmiştir.

Reşat Öngören ilk dönem sûfîlerinin klasik eserlerde şeyh olarak anıldığını söyler. Dolayısıyla bu isimler aynı zamanda birer mürşit olarak kabul edilebilir. Onların müritleriyle ilişkileri sonraki dönem sûfîleri için örnektir. Tarikatlar döneminde ve sonrasında yazılan eserlerde bu örneklere yer verilmektedir. Ayrıca bu isimler tasavvufun kurucuları olarak da kabul edilmektedir.

Eşreoğlu Rumi Osmanlı Tasavvuf düşüncesinde önemli yere sahip mutasavvıflardan biridir. Tasavvufa olan ilgisinin yanı sıra Hacı Bayrâm-ı Velî'nin de halifesi ve damadı olması bu önemi artıran diğer hususlardır. Eşrefoğlu iki eser geriye bırakmıştır. Bunlardan birisi Müzekki'n-Nüfûs'tur. Eşrefoğlu Rumi'nin Müzekki'n-Nüfûs'u tasavvufi konuları ihtiva eden bir kitaptır. Düz yazıyla kaleme alınmış, ahlaki öğütlerin bulunduğu, hikayelerle anlatımın zenginleştirildiği ve müellifinin de belirttiği gibi halk için yazılan bir kitaptır. Kitabın temel konularından biri nefs ve onun eğitimidir. Nefs bilindiği üzere sûfîlere göre kötülüğün kaynağıdır. Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfîler bu konuya dikkat çekmişler ve onun terbiyesine ayrı bir önem vermişlerdir. Nefsin terbiyesinde önemli unsurlardan biri mürşittir. Mürşit hem kendisinin seyr u sülûk eğitiminden geçmesi hem de müridini daha iyi tanıması sebebiyle ortaya çıkabilecek problemlerin çözümünde doğru yöntemler ortaya koyabilir. Eşrefoğlu Rûmî de mürşidin önemine eserinde değinmektedir. Ona göre mürşitler müritlerin nefsinin eğitiminde ve onları nefsin alt derecelerinden üst makamlara çıkarmada yani ahlaki terbiyede etkili birer figürdürler. Biz de bu çalışmamızda Eşrefoğlu Rûmî'nin mürşit hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Eşrefoğlu Rumi, Mürşit, Nefs Terbiyesi, Tasavvuf, seyr ü sülûk

Abstract

One of the most important dynamics in tasawwuf training is murshid. The word murshid means "guide" or "teacher" or "spirituel leader."The concepts such as "pir" or "sheikh" or "veli" are used in the same meanings with murshid. Among the missions of the murshid there are matters such as guiding his disciples, guarding them from the dangers and educating them properly. There are some subjects on murshid in the early period works of tasawwuf which are accepted as classical and in these works, the dimensions of relationship between murid and murshid are explained. The particular works on this subjects was emerged in later times and this subjects became more visible in tarikqa period.

Reşat Ongören says that the sufis in early period was mentioned as "syekh" in classical tasawwuf works. So, these names can also be accepted as a murshid. The relationships with murids is example for the later sufis. There are these examples in the written works in the tariqa period and the followign periods. Besides, these names are accepted as the founders of tasawwuf thought.

One of the most important sufis in Osmanlı tasawwuf thought is Eşrefoğlu Rumi. Besides his interest in tasawwuf, he is the successor and groom of Hacı Bayram Veli and these are other points for increasing this importance. Eşrefoglu has two works. One of them is "Müzekki'n-Nüfus." This work includings tasawwuf subjects. This is a book written in prose, including moral advices, expression of which are enriched with the stories and written for the public as the author mentioned. The one basic subjects of the work is nafs and training of it. Nafs, as it is known, is source of evil according to sufis. From the early period of tasawwuf, the sufis drew attention to nafs and they attached great importance to training it. One of the important points of nafs training is murshid. As the murshid has already had spiritual journey and he knows his murid better, he can reveal right methods in solving problems that may arise about spiritual journey of his murid. Eşrefoglu Rumi mentioned the importence of murshid in his book. According to him, murshid is an efficient figure in the nafs training of his murids and in the raising of the their nafs from lower level to higher position, so in their moral education. In this paper, we will examine the thoughts of Eşrefoglu on about murshid.

Keywords: Esrefoglu Rumi, Murshid, Nafs Training, Tsawwuf, Spiritual Journey

Giriş

Mürşit kelime olarak "irşat eden, doğru yolu gösteren" anlamlarına sahiptir. Mürşit ile aynı manada "şeyh, pir, veli" de bulunmaktadır.[1] Tasavvuf ıstılahında ise "nefislerin afetlerini, hastalıklarını, tedavilerini bildiği, ilacını tanıdığı, iyileştirebildiği ve rehberlik ettiği için bu konularda nefisleri kemale erdirme mertebesine ulaştıran kişidir"[2] diye tanımlanır mürşit ya da şeyh. Erken dönem tasavvuf kaynaklarında şeyh kavramı, Serrâc ve Kelâbâzî tarafından ilk dönem sûfîlerini ifade etmek için kullanıldığı ifade edilir.[3]

Dini disiplinlerde hoca-öğrenci ilişkisi çok güçlü bir şekilde varlığını hissettirir. Bir disiplinin tarihine bakıldığında o ilmin merkezindeki isimler ve bunların etrafında toplanan öğrenciler görülür. Örnek verilecek olursa fıkıhta Ebû Hanife ve onun öğrencileri aynı alanda mesai harcayanların ayrıntılarıyla vakıf olduğu bir konu olarak tebarüz eder.

Zikredilen husus tasavvuf için de geçerlidir. Tasavvuf tarihine bakıldığında meşhur sûfîlerde görüldüğü gibi öğrencileri ya da hocalarıyla aralarındaki hoca-öğrenci bir diğer deyişle mürşit-mürit ilişkisi kendisini ortaya koymaktadır. Klasik kabul edilen tasavvuf eserlerinde erken dönem sûfîlerin hepsinin birer mürşit olarak kabul etmek mümkündür. Onların müritleriyle kurdukları ilişkiler ve özellikle müritlerin davranışlarına yönelik nasihatleri mezkur eserlerde mevcuttur. Osmanlı tasavvuf düşüncesinde de benzer konular müstakil olarak ele alınmıştır. Biz de Osmanlı tasavvuf tarihinin önemli bir siması olan Eşrefoğlu Rûmî'nin mürşit hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

1. Eşrefoğlu Rûmî'ye Göre Mürşidin Gerekliliği

Eşrefoğlu Rûmî Osmanlı tasavvuf düşüncesinde önemli sûfîlerden biridir. Onun eserlerinden biri de "Müzekki'n-Nüf'us"tur. O, bu eserinde epeyce nasihat etmektedir. Onun nasihatlerinden biri de mürşitle ilgilidir. Ona göre mürşit eriştiği makama gelene kadar çaba sarf etse de yani nefsini eğitmek

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta:ypekdogru@kmu.edu.tr ORCID ID:https://orcid.org/0000-0002-4251-8807

[1] Reşat Öngören, "Şeyh" (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39/50.

[2] Abdürrezzak Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye: Sûfîlerin Kavramları*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 90.

[3] Öngören, "Şeyh", 39/50.

için belli bir terbiyeden geçse de esasında bu makam Hakk tarafından verilmiştir. Eşrefoğlu bunu "lütuf ve Hakk'ın keremi" olarak görür.[4]

Allah'ın bir lütfu olarak görülen şeyhler ya da mürşitler Eşrefoğlu'na göre "nübüvvetin vekaletini" üstlenmiş kimselerdir.[5] Bu aynı zamanda peygamber görevlerini de üstlenmek anlamına gelmektedir. Ona göre mürşitler, peygambere ittibada müritlerine yardımcı olurlar. Bu da dinin yaşanmasında ve algılanmasında mürşidin önemli bir rolü olduğunu ve gerekliliğini ortaya koyar.[6]

Mürşitlerin gerekli oluşuna Eşrefoğlu Rûmî farklı deliller getirmektedir. İlk başta hadisleri yorumlamak suretiyle daha sonra da tecrübelerden hareketle bunu yapar. Eşrefoğlu'na göre "Hakk yoluna talip olan salik" mürşide bağlanması gerekir. Buna gerekçe olarak bir hadis gösterir ama hadis muteber hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Hadis şöyledir: "Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki, Allah'ın en çok sevdiği kullar, Allah'ı kullara, kulları da Allah'a sevdiren ve yeryüzünde nasihat ederek gezen kimselerdir."[7] Eşrefoğlu kitabının farklı yerlerinde şeyhin gerekliliğini ayet ve hadisleri yorumlayarak ispatlamaya çalışır. Bu hem kendisinin beslendiği kaynakları göstermesi açısından hem de müritlerin dikkatlerini celbetmesi açısından önemlidir. Mürşit bir çoban gibi düşünülebilir. Müritler şeytana uyabilir ki nasıl bir sürüye çoban lazımsa müritlerin çobanı da şeyhlerdir. Aksi durumda müritleri şeytan saptırabilir.[8]

Eşrefoğlu Rûmî, şeyhin gerekliliğini ispat etme gibi bir amacı vardır zira bazı kimselerin "şeyhe ne lüzum var" dediğini aktarır. Ona göre "ümmetimin alimleri israiloğullarının peygamberi gibidir" hadisi ilmiyle amil olan şeyhlere işaret eder ve mürşitlerin gerekliliği de böylece ortaya çıkmış olur.[9] Müellifimiz "bana şeyh gerekmez" diyenleri adeta ikna etme çabasındadır. Birçok yerde bu konuya değinir, nefsine uyanları gittikleri yoldan alıkoymak ister ve bunun için epeyce örnekler verir.[10] O, bir nasihat olarak insanlara nefsin kötülüklerinden kurtulmak için mürşide bağlanmak gerektiğini zikreder.[11]

Eşrefoğlu, mürşidin gerekliliğine başka örnekler vererek açıklar. Ona göre insanlar zâhiri durumları görürler, olabilecek zararlara engel olurlar. Ancak bâtın böyle değildir. Bâtının düzelmesi ve hatta bazı hallerin vukua gelip kişiyi saptıracak hallerden yüz çevirmesi için şeyh gereklidir. Şeyhler bunları tecrübe ettikleri için onları çukurlara düşmekten alıkorlar[12] Ayrıca mürşidi bulunmayanların sonunun kötü bitebileceğini düşünür müellifimiz. Ona göre mürşitsiz olanların büyük bir kısmı şüpheye düçar olmuşlardır ve imanları gitmiştir.[13] Eşrefoğlu, mürşidin gerekliliğini ifade eden şöyle bir şiir de yazar:

"Şeyhsiz varamaz yolu zinhar eriş şeyhe
Şeyhin himmetidir âli zinhar eriş şeyhe
Bir şeyh edin bula rehber yola işbu şeyhle var
Budur sana doğru haber zinhar şeyhe eriş şeyhe"
Hak Resûlü iken şeyhsiz Hakk'a varmadı ol
Ki şeyhi yok şeytandır zinhar şeyhe eriş şeyhe
Gör ol şeyhsiz gidenleri kimi mülhid kimi dehri
Olma Cebri yahut Kaderi zinhar şeyhe eriş şeyhe
Tâlibsen Hak yolunun var elin al bir ulunun

4 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs* (İstanbul: Semerkand Yay., 2015), 25-26.
5 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 437.
6 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 438.
7 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 437.
8 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 441.
9 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 440.
10 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs,* 440-448; Ebû Ali Dekkâ konuyla ilgili şöyle söyler: "Bir ağaç dikicisi olmadan yetişmişse yaprak açar ama meyve vermez. Hakeza bir mürit de kendisini bu yolun âdâbını öğretecek bir şeyhe sahip değilse onun durumu tıpkı bu ağaç gibidir. Bu mürit hevasına uyar ve ondan kurtulamaz." Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017), 773.
11 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 26.
12 Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-Nüfûs, 444-445.
13 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 443.

Tut pendin Eşrefoğlu'nun zinhar şeyhe eriş şeyhe…[14]

2. Mürşidin İrşad Edici Yönü

Mürşit kelime itibariyle "irşat eden" anlamına gelir. Eşrefoğlu'nun düşüncesinde de bu husus neredeyse bütün ifadelerinde ortaya çıkmaktadır. O, mürşidin yetiştirici özelliğine vurgu yapmak için tohum benzetmesini kullanır. Ona göre tohum nasıl toprak, hava, su, güneşe ihtiyaç duyarsa mürit de yetkinleşmek için mürşidin terbiyesine girmelidir.[15]

Eşrefoğlu Rûmî'nin ısrarla kitapta vurguladığı hususlardan biri nefsin emmarelikten çıkarılıp ilk önce mutmaine derecesine ulaştırılmasıdır. Bunun için de sıklıkla mürşidin pozisyonuna ve onun nefsin eğitilmesindeki gücüne vurgu yapar. Hatta öyle ki levvame ya da mülhime makamında bulunan bir nefsin zaman geçtikçe hatalar işleyebileceğini belirtir. Esasında bu kimseleri hatalardan koruyan mürşit onların tekrar emmare ya da levvame derecesine düşmesini de engeller.[16] Eşrefoğlu mürşidin müritlerine iyi ile kötüyü birbirinden tefrik etmeyi öğreteceğini de düşünür. Mürşit, insanı nefs-i emmareden alır ve nefs-i mutmainneye iletebilir. Böylece o, mürşidin bu potansiyeliyle insanda ahlaki bir dönüşümü geçekleştirebileceğini belirtir.[17]

Mürşidin ahlaki dönüşümü sağlaması mürit üzerindeki görevinin bittiği anlamına gelmez. Tasavvuf düşüncesinin önemli konularından biri de ahlaki dönüşüm sonucunda meydana gelebilecek bilgidir. Eşrefoğlu müridin bilgiye erişmesinde mürşidin hem önemine hem onun bir yöntem oluşuna dikkat çeker ve talebe-hoca ilişkisini gündeme getirir.[18] Bahse konu olan bilgi müride seyr u sülûkun başlangıcında da gelebilir. İlhamın nereden geldiğine yönelik uyarılar bununla ilgilidir.[19] Eşrefoğlu Rûmî mürşidin irşat edici yönünün ilham konusunda da ortaya çıktığını söyler. Onun zikrettiği husus mürşidin, müridinin yanlış yola sapmasına sebebiyet verecek şeytanın ilhamına yöneliktir. Bu ilhamın olumsuz sonuçlarından şeyhlerin bir diğer ifadeyle mürşitlerin yardımıyla kurtulmak mümkündür. Zira şeytanın ilhamı karmaşıktır, hayır gibi görülür ancak içi tamamen kötülükle ya da kötülüğe sevk eden bir yapıya sahiptir.[20] Dolayısıyla mürşit bütün bunları tecrübe eden biri olarak müridinin sapmasına izin vermez ve onu takip ederek doğru yolda daimi olmasını sağlar. Eşrefoğlu'na göre mürşit, müridi söz konusu tehlikelerden koruduğu gibi mevcut bilgilerin ötesine eriştirir. Esasında kitabında anlattığı konuların hususiyetlerini tamamıyla vermez. Belki de sakıncalı olduğunu düşündüğü için vermemektedir ancak üst bilen olarak mürşidi gösterir.[21]

3. Mürşit Seçiminde Dikkat Edilecek Hususlar ve Şeyhlik Taslayanlar

Eşrefoğlu Rûmî Müzekki'n-Nüfûs'u yazma nedenlerinden bahsettiği yerde ilk başta nasihat amacının bulunduğunu söyler. Daha sonra birçok gerekçe sıralar ve bunların arasında "ehl-i hal" kimseler gibi görünüp menfaat devşirenlerin bulunduğundan bahseder.[22]Eşrefoğluna göre mürşitler "Allah'ın askeri"dir. Eşrefoğlu, onların bu ifadeyle müritlerini eğitmek ve iki büyük düşmana karşı bilinçlendirmek gibi görevlerinin bulunduğuna dikkat çeker.[23] Dolayısıyla mürşidin öncelikli görevi kulluk görevini titizlikle yerine getirmek ve müritlerin terbiyesine ehemmiyet vermek şeklinde tebarüz eder.

---

14 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 446.

15 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 75; İlk başta tevbe ederek bu yola girer. Bkz. Harun Alkan, "Eşrefoğlu Rumî'nin Müzekki'n-Nüfûs Adlı Eserinde Tevbe Kavramı" (III. Uluslararası Hac-ı Bayram-ı Velî Sempoyumu, Ankara, 2018), 172.

16 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 39.

17 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 36.

18 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 769-789; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 437-438.

19 Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 104.

20 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 49; Ayrıca bkz. Yakup Pekdoğru, "Müzekki'n-Nüfûs Bağlamında Eşrefoğlu Rûmî'ye Göre Marifet", *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 150.

21 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 52, 62.

22 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 63.

23 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 74.

Eşrefoğlu Rûmî, mürşit seçiminde dikkat edilecek hususlara da değinmektedir.[24] Esasında bunu kendi hayat tecrübesinden yola çıkarak yapar. Kendisinin epeyce şeyh gördüğünü ama bunlardan sadece dört tanesinin mürşitliğe uygun olduğunu söyler.[25] O, uzun yıllar şeyhlerinin terbiyesinde kalmış ve yaş farkı gözetmeksizin onların hizmetinde bulunmuştur. Kendisindeki bu ayırıcı özellik dikkat çekmiş ve dolayısıyla Hacı Bayram-ı Velî'nin de damadı olmuştur.[26] İlk başta zikrettiği husus meşhurluk ya da müritlerinin sayısının çokluğu şeyhlik için kabul edilecek bir durum değildir. Ona göre bu yolda terbiyeyi almak gereklidir. Daha sonra mürşit, marifetullaha sahip olmalıdır. Tasavvuf yolunda tecrübe sahibi olup insanlar yetiştirmiş olmalıdır. Fenaya ermiş hem halka hem de Hakk'a bakan, ilme sahip, emir ve yasakları bilen, hiçbir şeyin kendisini bozmayacağı bir vasfa sahip olmalıdır vb.[27] Eşrefoğlu bunları sıralarken bir hususa da ayrıca dikkat çeker. O da sahte şeyhlerin varlığı meselesidir. Ona görebazı şeyhlik iddiasında bulunanlarının esas amacı halkı aldatmaktır ve onların cezalarının ise "zina yoluyla çocuk doğuran ve her birinin elinde ateşten makaslarla durmadan kendi etlerini kesen kadınlardan daha fazla olacaktır" diyerek açıklar.[28] Dolayısıyla müritlerin mürşit seçiminde müellifin belirlediği kriteleri dikkate almaları gerekir.

Sonuç

Eşrefoğlu Rûmî'nin Müzekki'n-Nüfûs'u nefs terbiyesine ısrarla vurgu yapan bir eserdir. Müellif, kitabında ahlaki dönüşümü sağlayacak hususlara değinirken mürşid bahsine de yer verir. Zira mürşit, bahsedilen dönüşümün önemli dinamiklerinden biridir. Eşrefoğlu'nun düşüncesinde dini emirler ahlakın yerleşmesinde ve gelişmesinde başat unsurlar olarak ön plana çıkar. Ancak bunlar hayata geçirilirken ortaya çıkacak problemleri çözecek merci de mürşittir. Mürşidin, Eşrefoğlu'nun düşüncesinde, hem marifete erişmesi hem de tecrübeye sahipliliği mürit üzerinde etkilidir. Eşrefoğlu bunları zikrederken bazı uyarıları da gündeme getirir ki benzer nasihatler klasik dönemde de kendisini göstermiştir. Dolayısıyla sahte şeyhler ya da şeyh gibi görünmeye çalışanlar tasavvuf tarihinde her zaman bir problem olarak ortaya çıkar. Eşrefoğlu'nun bahsedilen probleme çözümü de tasavvuf tarihinde sıkça zikredilen hususlardır. Dolayısıyla müellifin klasik yolu takip ettiği rahatlıkla ifade edilebilir. Nihai kertede Eşrefoğlu'nun gayesi hem kamil bir mümin yetiştirmek hem de gerçek mürşitlerin önemini anlatmak ve bu yolda zuhur edebilecek tehlikelere karşı dikkat çekmektir.

Kaynaklar

Alkan, Harun. "Eşrefoğlu Rumî'nin Müzekki'n-Nüfûs Adlı Eserinde Tevbe Kavramı". 169-179. Ankara, 2018.

Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfûs*. İstanbul: Semerkand Yay., 2015.

Haksever, Ahmet Cahit. *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: KDY Yay., 2021.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Istılâhâtu's-Sûfiyye: Sûfîlerin Kavramları*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2014.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.

Mermer, Kenan. "Eşrefoğlu Rûmî'de İnsan-Aşk İlişkisi". 145-166. İstanbul, 2016.

Öngören, Reşat. "Şeyh". 39/50-52. İstanbul: TDV Yay., 2010.

Pekdoğru, Yakup. "Müzekki'n-Nüfûs Bağlamında Eşrefoğlu Rûmî'ye Göre Marifet". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 8 (2020).

[24] Bkz. Ahmet Cahit Haksever, *Günümüz Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: KDY Yay., 2021), 74-77.
[25] Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 447.
[26] Kenan Mermer, "Eşrefoğlu Rûmî'de İnsan-Aşk İlişkisi" (Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim, İstanbul, 2016), 150.
[27] Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 447-451.
[28] Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 435.

Gazzâlî'nin İḥyâ'ındaki Ahlâka Dair Bazı Görüşleri ile Said Nursi'nin İlgili Konulardaki Görüşlerinin Bir Mukayesesi

A Comparison of al-Ghazzālī's Some Views on Morality in His Iḥyā and Said Nursi's Views on Related Issues

Abdulvehap ERİN*

Özet

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî (öl. 505/1111) birçok İslâmî ilimde özellikle de tasavvuf ve ahlâk ilimlerinde tarihimizin yetiştirdiği müstesna bir şahsiyettir. Özellikle tasavvufî yöneliminin zirvesinde kaleme aldığı *İḥyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eser İslâmî ilimler açısından yeni yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. İḥyâ'ın, özellikle tasavvuf ve İslâm ahlâkı ilimleri açısından klasik en önemli bir kaynak eser hüviyetini hâiz olduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî görüş ve fikirleriyle tasavvuf ve İslâm ahlâkı açısından kendisinden sonraki sûfî ve ahlâkçıları etkilemiş ve neredeyse bu alan dâhilinde yazılan eserlerin tümüne tesiri olmuştur. Gazzâlî'nin etkilediği şahsiyetlerden birisi olan Bedîüzzaman Said Nursi (öl. 1960) de yazdığı külliyât niteliğindeki risaleleriyle üstadı gibi çok geniş bir çevrede etki alanı oluşturmuş mühim bir İslâm âlimidir. Bu etkinin genişleyerek devam ettiği de görülmektedir. Teşkil ve tasnifi itibariyle kendine has bir usulle kaleme alınan bu risalelerin aynı zamanda çok güçlü tasavvufî boyutları söz konusudur. Ayrıca ahlâk ilmine dair bir kısım meselelerin de bu eserlerde ele alınıp tetkik edildiği gözlenmektedir. İşte bu çalışma İslâm ilim tarihi açısından gayet mühim bu iki ilmî şahsiyetin ahlâkî konularla ilgili bazı görüşlerinin mevzubahis eserleri itibariyle bir kısım başlıklar altında mukayese edilmesi ve böylece mabeyinlerindeki üstat-talebe ve etkileşim ilişkisine dair verilerin bu konu ve başlıklar itibariyle tahsil edilip ortaya konulmasını hedeflemiştir. Böylelikle de tasavvufî müktesebât ve literatür ile Risâle-i Nûr arasındaki etkileşim ilişkisinin bu mevzu üzerinden de ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışma dahilindeki ilgili başlıklar çerçevesindeki görüşleri göz önüne alındığında bunlar arasında gayet derecede benzerlikler ve paralellikler bulunduğu, görüşlerin adeta birbirini tekmil ettiği, birinin mücmel bıraktığını yekdiğerinin tafsil ettiği, birinin eksik bıraktığını diğerinin tamamladığı açık olarak görülebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahlâk, Gazzâlî, Nursi, İḥyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn, Risâle-i Nûr.

Abstract

Huccetu'l-Islam Ebu Hamid Muhammed al-Ghazzālī et-Tusi (d. 505/1111) is an exceptional person who has been raised by our history in many Islamic sciences, especially in sufism and moral sciences. Especially the work named Iḥyā al-ʿulūm al-dīn, which he wrote at the peak of his mystical orientation, revealed new approaches in terms of Islamic sciences. We can say that Iḥyā has the identity of a classical most important source work, especially in terms of sufism and Islamic moral sciences. With his views and ideas, al-Ghazzālī influenced the sufis and moralists after him in terms of sufism and Islamic morality and had an impact on almost all the works written in this field. Bediuzzaman Said Nursi (d. 1960), one of the personalities influenced by al-Ghazzālī, is an important Islamic scholar who, like his master, had a wide range of influence with his treatises in the quality of corpus.

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: vehaperin@outlook.com OCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9907-7478

It is also seen that this effect continues by expanding. These treatises, which were written in a unique way in terms of their composition and classification, also have very strong mystical dimensions. In addition, it is observed that some issues related to the science of morality are also discussed and examined in these works. Here, this study aims to compare some of the views of these two scientific figures on moral issues, which are very important in terms of the history of Islamic science, under some titles in terms of their works, and thus to collect and reveal the data on the relationship between master-student and interaction in their temples in terms of these subjects and titles. Thus, it is aimed to reveal the interaction relationship between the mystical acquis and literature and the Risale-i Nur through this subject. Considering his views within the framework of the relevant titles within the study, it can be clearly seen that there are quite a few similarities and parallels between them, that the views almost complement each other, that one of them completes what the other has left missing.

Keywords: Sufism, Morality, al-Ghazzālī, Nursi, Iḥyā al-ʿulūm al-dīn, Risale-i Nur.

Giriş

Ahlâk, İslâm ilim tarihinde en son teşekkül eden ilimlerden birisidir. Bu durumun bir sebebi de ahlâka dair birçok konu ve problemin kendisinden önce teşekkül eden diğer İslâmî ilimler dahilinde ele alınması ve burada değerlendirilmesi olmuştur. İşte bu ilimlerin önde gelenlerinden birisi de tasavvuftur. Araştırmacıların tespit ettiği üzere bir ahlâkî tepki hareketi (zühd) olarak ortaya çıkan tasavvuf, felsefeyle beraber ahlâk alanında en çok kelam eden, yol ve yordam gösteren bir ilim olmuştur. Hatta tasavvuf, birçok yetkin şahsiyeti tarafından, güzel ahlâk ve edep şeklinde tarif edilebilmiştir. Dahası tasavvufî anlamdaki tekemmül ahlâkî tekemmülden ibaret olarak Kur'ân ve Sünnet'in ortaya koyduğu ölçüler dahilinde ahlâkî rezîletlerden kurtulmak ve faziletlerle bezenmek (taẖliye ve taḥliye) süreci olarak tespit ve tesis edilmiştir.

İslâm ilim tarihi itibariyle tasavvuf ve ahlâk mevzubahis edildiğinde hatıra ilk gelen şahsiyetlerin başında İmam Gazzâlî bulunur. Gazzâlî birçok İslâmî ilimdeki yetkinliğinin yanında özellikle tasavvufî yönelim ve tecrübesinden hareketle ahlâk alanında ortaya koyduğu görüş ve düşüncelerini içeren eserleri itibariyle mühim kaynak bir şahsiyettir. Hatta bu anlamdaki görüş ve düşüncelerinin aşılamayan bir mertebeyi teşkil ettiği birçok saha araştırmacısı tarafından dile getirilmiştir. Gazzâlî, geleneksel, felsefî ve tasavvufî ahlâkı mezceden bir şahsiyettir. Bu muvacehedeki görüşleri günümüze kadar olan süreçte kendisinden sonra ahlâk ilmi sahasında eser telif eden şahsiyetlerin neredeyse tümü üzerinde etkili olmuştur. Hatta ilim tarihimizde ahlâk ilmi sahasında yazılan önemli klasik eserlerde ortaya konulan düşünce ve görüşlerin esas olarak Gazzâlî ve İbn Miskeveyh'in (öl. 421/1030) ilgili alandaki fikirlerinin bazı yöntemlerle niceliksel olarak zenginleştirilmiş bir tekrarı mahiyetinde olduğu dile getirilmiştir. Öyle görünüyor ki ilim tarihimizde Gazzâlî'den etkilenen mühim şahsiyetlerden birisi de onu üstatları arasında sayan Said Nursî olmuştur.

Gazzâlî'nin ahlâk ilmi alanındaki bazı görüşleri ile Üstad Nursi'nin Risâle-i Nur'da ilgili konularla ilgili ortaya koyduğu bazı görüşlerinin mukayese edilmesine dayanan bu çalışma hem Gazzâlî'nin yakın tarih itibariyle ilgili alandaki etkisine dair somut verilerin ortaya konulmasını hem de tasavvufî telakki ile ortaya çıktıktan hemen sonra saha ve alanda müşahhas bir etki bırakan Risâle-i Nûr arasındaki etkileşime dair birtakım bilgilere ulaşmayı hedeflemiştir. Bu maksadın tahsili için de iki mühim şahsiyetin özellikle ruhun (nefs) temel kuvvetleri ile ilgili olanları olmak üzere -ki ahlâkî anlamda bütün fazilet ve rezîletler bu kuvvetlerin hangi ölçüde ve nasıl kullanıldığına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır- ahlâk ilmi kapsamındaki görüş ve düşünceleri on başlık altında mukayese edilmeye çalışılmıştır. Şimdi bunları teker teker ele almaya çalışalım.

1. Ruhun (Nefs) Bedende Hayatiyetini Sürdürebilmesi İçin Kendisine Verilen Temel Kuvvetler ve Ahlâk

Gerek İmam Gazzâlî gerek Üstad Nursi'ye göre şehvet (kuvve-i behîmiye), gazab/öfke (kuvve-i sebûʻiyye) ve akıl/ilim (kuvve-i melekiye) kuvvetleri fıtrî kuvvetler olup hakikatte insan bedenine iskân edilen ruhun (nefs) yaşamını sürdürebilmesi için mutlaka ihtiyaç duyduğu kuvvetlerdir. İnsanda en evvel

ortaya çıkan şehvet kuvveti (kuvve-i câzibe) esasında bireyin faydalı olan şeyleri kendisine cezbedip onları elde etmesi için verilmişken, zuhurda onu takib eden gazab kuvveti (kuvve-i dâfi'a) ise kişinin zararlı olan şeyleri kendisinden uzaklaştırıp def' ve bertaraf edebilmesine yöneliktir. Nefiste en son tezahür edip en son kemâl bulan kuvvet olan akıl kuvveti ise iyi ile kötüyü, faydalı ile zararlıyı temyiz edebilmek içindir.[1]

Gazzâlî'ye göre insanı *halde* faydalı ve zararlı olan şey konusunda harekete geçiren iki temel muharrik olan şehvet ve gazab kuvvetlerinin geleceğe ve âkıbete bakmayıp onlarla ilgilenmemeleri ve bu konuda insana yardımcı olmamalarından bu çerçevede ona geleceği düşünecek, âkıbeti bildirip gösterecek olan kuvvet olarak akıl kuvveti musahhar edilmiştir.[2] Nitekim Nursi de nefsin his, arzu, istek ve heveslerini kör olarak nitelendirmiş ve âkıbeti görmediklerine işaret ederek üstadını takib etmiştir. Nursi'ye göre bu nedenledir ki, his ve heveslerini esas tutan kişi "*bir dirhem hazır lezzeti, ileride bir batman lezzete tercih eder. Bir dakika intikam lezzeti ile katleder, seksen bin saat hapis elemlerini çeker. Ve bir saat sefahet keyfiyle bir namus mes'elesinde; binler gün hem hapsin, hem düşmanın endişesinden sıkıntılarla ömrünün saadeti mahvolur.*"[3]

İnsanda şehvet kapsamında yeme, içme ve nikaha yönelik meyillerin bulunmasının birey ve toplum açısından hayatın devamı, neslin bekası, evlâd yetiştirilmesinin temini gibi pratik faydalarını nazara veren Gazzâlî bu yönelimlerin birer araç olduğunu ve bizzat bir amaç olarak ele alınmalarının doğru olmayacağını ifade eder. Bu kapsamda meselâ evlenmekten maksadın behîmî şehvetin teskini yani zevk olarak görülmesinin ve çocuğun bu zevke tabi kılınmasının fıtrat ve hikmetin iktizasına aykırı bir durum olduğunu tespit eder. Diğer taraftan ona göre dünyalık lezzet ve zevklerin bir hikmeti de onların ahirette de devamını istemek babından ibadet ve taata teşvik unsuru vazifesi görmeleridir.[4]

Gazzâlî için *mühim ve beni Hz. Ali'ye (r.a.) bağlayan yegâne üstadım*[5] ifâdelerini kullanan Nursi de dünyevî nimetlerin Cenâb-ı Hak tarafından âhiret nimetleri için bir liste, fihriste ve sergi olarak, o nimetlerin hatırlatıcı benzerleri ve onlara davet eden nümûneler sûretinde yaratıldığına işaret etmektedir. Bu nedenledir ki, ona göre nümuneler hükmündeki bu nimetleri âhiretteki asıllarına talip olup müşteri olunsun diye tatmaya izin bulunmakla beraber hayvan gibi yutmaya izin yoktur. Bu nimetlerden tatmanın ötesindeki yemek boyutu dünya itibariyle ertelenmeli, belki asıllarını intizâr ile telezzüz edilmelidir.[6] Nursi'ye göre yaşamaktan vazife ve maksad -günümüz medeniyetinin dikte ettiği gibi- *nefsin gözetilip kollanmasına, tatmin edilmesine, ona uyulmasına diğer bir ifâdeyle batn ve fercin hizmetine* hasredilemez. İnsanın yapısına gayet derecede nazik letâif, hassas organ ve âletler, muntazam cihazlar ile duyu ve duyguların yerleştirilmesi olgusunun tek gayesini, bütün bunların bu fâni hayatta nefsin alçak heveslerinin tatmini için kullanılması şeklinde algılamak büyük bir hatadır. Mevzubahis duyu, duygu ve organların yaratılması ve fıtrata yerleştirilmesi Nursi'ye göre iki esasa dayanır: Birincisi nimetlerin her bir çeşidini bizlere hissettirip şükrettirmektir ki bizler de hissedip, şükür ve ibadetimizi yapmalıyız. Nitekim bunu yapabilmek için tatmak kâfidir, ötesi şükür ve ibadetin îfâsına değil belki edilememesine götürür bir niteliktedir. Diğeri ise âleme tecelli eden esmâyı, bütün tecellilerinin kısımlarını, birer birer, bizlere söz konusu cihazlarımız vasıtasıyla bildirip tattırmaktır. İşte bizler de tatmakla *tanıyarak iman getirmeliyiz*. Nihayetinde ona göre insanın kemâl yolunda gelişmesi ve ilerlemesi de esasında bu iki esas üzeredir. Yoksa insana bunca cihazlar, hayvan gibi, dünya hayatını

---

1 Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-din*, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005), 1454-1455; "a.mlf.", *İhyâu 'Ulûmi'd-Din Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 4/208-209. (Bundan sonra İhyâ'nın Arapçasına *"İhyâ",* Türkçe çevirisine ise *"İhyâ Tercümesi"* şeklinde atıf yapılacaktır); Bedîüzzamân Saîd Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1994), 23.

2 Gazzâlî, *İhyâ*, 1455; *İhyâ Tercümesi*, 4/209.

3 Bedîüzzamân Saîd Nursî. *Sözler*. (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 148.

4 Gazzâlî, *İhyâ*, 69, 455, 459-460, 463, 986; *İhyâ Tercümesi*, 1/143, 2/57, 67, 70, 75, 3/223.

5 bk. Bedîüzzamân Saîd Nursî, *Kastamonu Lâhikası*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1995), 182; "a.mlf.", *Emirdağ Lâhikâsı-2*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 221. Hz. Ali'nin (r.a.) kendisini ilmin şehri olarak niteleyen Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bu ilim şehrinin kapısı olarak tavsif edilmesi veraset-i nübüvvet açısından mevkiine bir işaret olarak değerlendirilebilir. Bu minvalde bizler Üstad Nursî'nin ilgili mirasın vesilesine yegâne yolu olarak İmam Gazzâlî'ye işaret etmesini onun Nursî açısından kıymet ve değerini başka söze hacet bırakmayacak derecede ortaya koyduğu kanaatindeyiz.

6 Nursî, *Sözler*, 36-38.

kazanmak için verilmiş değildir.[7] Çünkü Nursi'ye göre kemâlât-ı insaniyenin en mühimi ve en büyüğü hatta bütün bir kemâlât-ı insaniyenin menbaı ve esası olan muhabbetullah, iman-ı billah ve marifetullahtan neş'et etmektedir.[8]

Binâenaleyh Nursi gerek insanın kemale giden yolunun zikir, fikir, şükür, ibadet ve marifetten geçerek muhabbetullahta neticelenmesine gerekse bu muvacehede nefsin hevesâtına tabi olmasının insan için kemâl yolunda en büyük bir engel olduğuna işaret ederek[9] bu mevzularda da bir yerde Gazzâlî'yi takib etmektedir. Zira Gazzâlî de insanın hakiki manadaki kemalini onu diğer canlılardan ayıran akıl kuvvetinin semeresi olan *ilim*de -ki burada ilimden kasdı, marifet-i ilâhiye kapsamında Allah'ı, sıfât ve ef'âlini, yer ve göklerin melekûtundaki hikmetini ve dünya ve âhiretin tertîbi ile bununla alakalı hususları bilmek olup mevcûdâta ait bütün bilgiler de bu marifetin zımnında yer alır- ve *hürriyet*te görmektedir. Zira Gazzâlî'ye göre bunlar ölümünden sonra da kişiye eşlik edip onun için âhirette bir nûr, Allah'a yakınlaşma ve saadet vesilesidirler. Bu ikisinin ve neticede kemalin tahakkuku için de mutlaka şehvetlere ve gazaba galebe edilmesi gerekmektedir. Hadd-i zatında Gazzâlî'ye göre zevk ve lezzeti ilk iki kuvvetin neticelerinde arayan ve bu nevi zevklere esir ve mübtelâ olanların ilmin zevkine, hakikate ve marifete varmaları mümkün olmadığı gibi bu iki kuvvetin ifrat ve tefritinde bulunmaları nedeniyle onlar için gerçek manada bir hürriyetten söz etmek de mümkün değildir.[10]

2. Ruha (Nefs) Verilen Ana Kuvvetlerin Tahdîd Edilmemiş Olması ve Bunun Neticeleri

Nefsin mevzubahis kabiliyet ve kuvvetlerine dolayısıyla da onların zımnındaki arzu, tutku ve meyillere fıtrat itibariyle Allah tarafından herhangi bir sınır konulmamıştır. Bunlar için sınırı ve sonu şeriat tayin etmiştir. Onun içindir ki bu üç kuvvetin her birisinin *tefrit*, *vasat* ve *ifrat* adıyla üç derece ve mertebesi ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda ortaya çıkan dokuz mertebenin altısı, yani her bir kuvvetin tefrit ve ifrat halleri (şehvet: *humûd-fücûr*, gazab: *cebânet-tehevvür*, akıl: *gabâvet-cerbeze*) zulüm ve zulümât; üçü, yani vasat halleri (şehvet: *iffet*, gazab: *şeca'at*, akıl: *hikmet*) ise adl ve adalet olarak görülmüştür. Nitekim İmam Gazzâlî ve Üstad Nursi'nin ikisine göre de dînî metinlerde çok sık vurgulanan istikamet ve ona ilişkin ifadelerden murad, sözü edilen bu üç orta mertebedir.[11] Yani insân-ı kâmil-i ekmel olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve onun mübarek şahsiyetinde tüm müminlere emredilen istikametin hülâsasını, insanın temel rûhî/nefsî kuvvetleri itibariyle bu vasat, itidal ve istikameti yakalayabilmesi, ahlâken *iffet, şeca'at, hikmet* ve bunların neticesi olarak ortaya çıkan *adalet* esas faziletleriyle bezenebilmesi teşkil etmektedir.

Öte yandan bu kuvvetler ile onların içeriklerinin fıtraten sınırlandırılmamış olması bir yandan insan açısından imtihana imkân oluşturmakta diğer yandan onun değer ve kıymet açısından en üst mertebelere (a'lâ-yı illiyyîn) yükselebilmesine olanak tanımaktadır. Cüz'-i ihtiyârisiyle terakki edip yükselebilmesine imkân temin etmektedir.[12] Şüphesiz en aşağı derekelere (esfel-i sâfilîn) düşme tehlikesi de bunun bir diğer sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.[13] Nitekim Gazzâlî'ye göre insan şehvetlerine galebe çaldığı oranda a'lâ-yı illiyyîne yükselip meleklere ve dolayısıyla Allah'a yaklaştığı gibi şehvetlere zebûn olduğu nisbette de esfel-i sâfiline sürüklenerek hayvanlardan bile aşağı derecelere düşmek tehlikesiyle karşı karşıyadır.[14]

Binâenaleyh gerek Gazzâlî gerek Nursi açısından insanın bu kuvvetler açısından fıtrî anlamdaki potansiyel ve kabiliyetlerinin sınırsızlığını, kendi irâdesi, gayreti ve mücadelesiyle, vahyin ve sünnetin

---

7 Nursî, *Sözler*, 126.
8 Bedîüzzamân Saîd Nursî, '*Asâ-yı Mûsâ*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1993), 114.
9 Nursî, *Sözler*, 133, 408.
10 Gazzâlî, *İhyâ*, 1190-1193; *İhyâ Tercümesi*, 3/519-524.
11 Gazzâlî, *İhyâ*, 934-937, 939-940, 945-946, 1064; Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, 23.
12 bk. Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, 84.
13 Nitekim Nursî şunları kaydeder: "*Cenab-ı Hak hayr-ı mahz olarak melaikeyi yaratmıştır, şerr-i mahz olarak da şeytanı yaratmıştır, hayır ve şerden mahrum olarak behaim ve hayvanatı halketmiştir. Hikmetin iktizasına göre, hayır ve şerre kadir ve câmi' olarak dördüncü kısmı teşkil eden beşerin yaratılması da lâzımdır ki; beşerin şeheviye ve gazabiye kuvvetleri kuvve-i akliyesine münkad ve mağlub olursa, beşer mücahedesinden dolayı melaikeye tefevvuk eder. Aksi halde hayvanattan daha aşağı olur, çünki özrü yoktur.*" Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, 205.
14 Gazzâlî, *İhyâ*, 279; *İhyâ Tercümesi* 1/668.

ortaya koyduğu ölçülere göre tahdit etmesi ve böylece bu kuvvetler itibariyle istikameti yakalaması en temel bir vazifesi olmaktadır.

3. Ruha (Nefs) Verilen Ana Kuvvetlerde Tefrit ve İfratın Neticeleri

Yukarıda ifade edildiği üzere hakikatte insanın tekemmül ve terakkisine medâr, sebep ve imkân olsun diye onun fıtratına yerleştirilen mevzubahis kuvvetlerin vasat, itidal ve istikamette tutulmayıp tefrit ve ifrat mertebelerinde kullanılmasının şüphesiz ferd ve toplum boyutlarında ortaya çıkaracağı çok büyük olumsuz durumlar söz konusudur. Nitekim İmam Gazzâlî genel bir kaide olarak bütün bir isyanların menşei olarak şehvetlere ve güce işaret ettiği[15] gibi manevî (kalbî-ruhî) hatta maddî anlamdaki hastalıkların kaynağı ve illeti olarak da insanın sahip olduğu bu kuvvetlerdeki ifrat ve tefrite işaret etmektedir.[16] Ona göre toplumsal manadaki sıkıntıların kaynağında da yine bu kuvvetlerin ölçüsüz ve yersiz kullanımı yatmaktadır.[17]

Öyle görünüyor ki Gazzâlî birçok başlıkla ilgili düşüncelerinde olduğu gibi nefse ait temel kuvvetleri itibariyle ifrat ve tefritin isyanların, kötülüklerin ve manevî (kalbî/ruhî) hastalıkların kaynak ve illeti olduğu şeklindeki düşüncesinde de Üstad Nursi'ye öncülük yapmıştır. Nitekim Nursi'nin bu neticeleri *fısk* kavramını merkeze almak suretiyle derli toplu bir nazariye şeklinde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Onun konu ile ilgili değerlendirmeleri şöyledir:

Her şeyden önce ona göre bu üç kuvvetin ifrat ve tefriti fıskın menşeidir. Ki fısk, ona göre haddini tecavüz etmek, haktan 'udûl etmek, Allah'ın emirlerini terk edip O'na isyan ederek doğru yoldan sapıp çıkmak manalarına gelmektedir. İfrat ve tefrit (veya fısk) doğal olarak aşağıdaki durumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir:

Bu üç kuvvetin ifrat ve tefriti her şeyden önce âlemde yaratılan ve bir çeşit ilâhî ahit ve sözleşmelerden ibâret olan delillere karşı bir isyan hükmündedir. Bu delillere muhalefet etmek sûretiyle ortaya çıkan isyan da doğal olarak insanın Hak Teâlâ ile fıtraten yapmış olduğu sözleşme ve ahdi bozması demektir.

Yine bu anlamdaki ifrat ve tefrit nefs ve ruhun hastalıklarını doğuran sebeplerdendir. Kişileri manevî ve ahlâkî sağlıklarını kaybetmeye götürür. Doğal olarak böylesi hastalıklara mübtelâ fertlerin teşkil edeceği toplum ve devletlerin de müteselsilen hastalıklı olması kaçınılmaz bir durum olacaktır.

Aynı zamanda bu kuvvetler itibariyle itidalden sapma, içtimâî hayatta isyan ateşini yakan iki etken sebeptir. Zira bu iki yönlü sapma toplumsal hayatın nizâm ve intizâmını temin eden râbıta, bağ ve kanunları kesip atacak niteliktedir. Meselâ şehvet ve gazabın haddini aştığı noktada ırz ve namusları pâyimâl edeceği ve masum insanların maddî ve manevî yönden büyük zararlar göreceği açıktır.

Son olarak bu iki yönlü sapma Nursi'ye göre aynı zamanda fesat ve ihtilâle sebebiyet verir. Dünya düzeninin bozulmasını netice verir.[18]

4. Ezeli Düşmanı Olan Şeytanın İnsanın Dahiline Nüfuz Etme Yolu

İmam Gazzâlî'ye göre insanın ezeli düşmanı olan şeytanı onun damarlarının derinliklerine kadar nüfûz ettiren şehvettir.[19] Şeytanın ordusunun yarısı şehvet diğer yarısı da gazaptır.[20] Şehvet şeytanın insana hulûl yoludur.[21] Gazzâlî'ye göre kalb bir kale, şeytan bu kaleye girmeye çalışan bir düşman, gazab ve şehvet ise onun bu kaleye giriş yollarının en büyükleridir. Zira şehvet ve gazab aklı etkisiz hale getirerek kaleyi savunmasız bırakmaktadır.[22] Şehvetlerle dolu bir kalb doğrudan şeytana yataklık eder ve şeytanın böylesi bir kalbin merkezine yerleşerek hâkim konumda olmasına sebebiyet verir.[23] Şeytanın kalb kalesine girebileceği en büyük kapılardan biri olarak *safi helal olsa bile doyasıya yemek yeme*ye

---

15 bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 969-974; *İhyâ Tercümesi*, 3/184-203.
16 Gazzâlî, *İhyâ*, 881-882, 964, 972; *İhyâ Tercümesi*, 3/16-18, 183-184, 199.
17 Gazzâlî, *İhyâ*, 67; *İhyâ Tercümesi*, 1/139.
18 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, 165-166.
19 Gazzâlî, *İhyâ*, 534; *İhyâ Tercümesi*, 2/231.
20 Gazzâlî, *İhyâ*, 986; *İhyâ Tercümesi*, 3/225.
21 Gazzâlî, *İhyâ*, 906; *İhyâ Tercümesi*, 3/64.
22 Gazzâlî, *İhyâ*, 909; *İhyâ Tercümesi*, 3/71-72.
23 Gazzâlî, *İhyâ*, 914-915; *İhyâ Tercümesi*, 3/82-83.

işaret eden Gazzâlî bunun şeytanın silahı olan şehveti takviye edeceğine dikkat çeker.[24] Bununla beraber ona göre hakikatte insanda bulunan *her bir kötü huy ve ahlâk* şeytanın bir silahı ve kalbe giriş yolu niteliğindedir.[25]

Dolayısıyla nefse ait kuvvetler itibariyle ifrat ve tefrit şeklindeki iki yönlü sapmanın insanı dışarıdan gelecek tehlikelere açık bir hale getirmesi söz konusu olmaktadır. Zira insanın ezelî düşmanı olan şeytanın desîse ve vesveselerinin insanın manevî yapı ve sistemine nüfuzu temelde şehvet ve gazab kuvvetlerindeki sapmalar (ifrat-tefrit) üzerinden gerçekleşmektedir. Nitekim Gazzâlî gibi Üstad Nursi'ye göre de bu iki kuvvet âdeta şeytanın bu hile ve vesveseleri için bir giriş ve kabul kapısı, aynı zamanda bu hile ve vesveselerin bütün bir yapıya nakledilmesi vasıtası hükmünde iş görmektedir. Şeytanın desiseleri için *kâbile* ve *nâkile* tabir ettiği bu iki kuvvet ona göre bir yerde insanın ezelî düşmanının onun karargâh merkezi olan kalbine ve dolayısıyla da onun üzerinden diğer bütün bir yapıya nüfûz edip tesir etme mecrâları olmaktadır.[26]

5. Şehvet ve Gazab Kuvvetlerinin Karşısında Akıl Kuvvetinin Etki ve İşlevi

Mevzubahis üç temel kuvvetten şehvetin her zaman akıl kuvvetinin karşısında bulunup onunla çatışma durumunda olduğu ifade edilmiştir. Bu çatışmanın sebebi olarak da şehvetin (hevâ) kötülükleri iyilik, çirkinlikleri de güzellik gibi göstererek aklı çelmeye çalışmasına işaret edilmiştir. Böyle olunca da akıl bir yerde nefsin bu yönlü arzu ve istekleriyle mücadele etme, onları kontrol etme ve engelleme işlevi için yaratılmış bir kuvvet olmaktadır.[27]

Kalbi bir kaleye benzeten İmam Gazzâlî'ye göre şeytan bu kaleye girmeye çalışan hâricî bir düşman iken gazab ve şehvet ise onun bu kaleye giriş yollarının en büyükleri mesabesindedirler. Zira bu ikisi aklı etkisiz hale getirmekte ve sonuçta da kaleyi savunmasız bırakmaktadırlar.[28] Gazzâlî İḥyâ'da aklı birkaç mertebede ele almaktadır. Ona göre şehvete galebe çalabilecek olan garîzî (fıtrî) değil müstefâd (kesbî) olan akıldır. Çünkü müstefâd akıl garîzî nitelikteki aklın geliştirilmesi ve öyle bir seviyeye yükseltilmesidir ki, bu seviyeye ulaşan akıl artık bütün işlerin neticesini anlamakta, âkıbeti düşünerek hareket etmekte ve bu itibarla da peşin şehvete dur diyebilme kabiliyeti taşımaktadır.[29] Nitekim Gazzâlî'ye göre insanın rütbeten hayvanların üstünde olması akıl nuru ile şehvetlerine set çekebilmesi gücüne sahip olarak yaratılmış olmasından kaynaklı bir durumdur.[30] Oysa ki yukarıda ifade edildiği üzere şehvetlere ve gazaba tabi olan akıl âkıbeti gösterme ve neticeleri bildirmekle yol gösterme işlev ve kabiliyetini kaybetmiş olmaktadır.[31]

Gazzâlî'ye göre aklın müstefâd olan mertebesi herkesin fıtratında yani garîzî olan aklında *bilkuvve* olarak bulunmaktadır. Şu kadarı var ki, ancak onu ortaya çıkaracak sebepler tahtında tezahür edecektir. Gazzâlî'ye göre bu sebepler de esasında en başta *iman* olmak üzere *haramlardan kaçınmak* ve *farzları yerine getirmek*, *şeriat üzere amel etmektir*. *Takvâ*, *ta'ât* ve *ubûdiyet*tir. Kesbî olan müstefâd akıl bir yerde zikri geçen sebeplerin varlığı neticesinde işlevsel hale gelen *kalb gözü* (*basiret*) olmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Gazzâlî'ye göre şehvetleri alt edebilecek olan aklın inkişafı dine, şeriata ve esas olarak bunların muhtevalarının *pratize* edilmesine bağlıdır. Yoksa sırf garîzî olan, fıtraten herkeste bulunan ama vahiy ve sünnetin hayat suyuyla neşvünemâ bulmamış bir akıl bu haliyle şehvete mukâbele ve onunla mücadele edebilecek kabiliyetten ve güçten uzaktır.[32] Dolayısıyla ancak Kur'ân ve sünnete istinâd eden ve onların aydınlığında işletilip geliştirilerek tekemmül ettirilen bir akıl nefsin şehvetlerine ve hevâsına gerçek manada dur diyebilecek bir gücü hâiz olmaktadır.

---

24 Gazzâlî, *İhyâ*, 910; *İhyâ Tercümesi*, 3/73.
25 Gazzâlî, *İhyâ*, 914; *İhyâ Tercümesi*, 3/82.
26 Bedîüzzamân Saîd Nursî, *Lem'alar*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 74.
27 Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn (İslamda Dünya ve Din Edebi)*, çev. Ersan Urcan, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 53, 57; Mustafa Çağrıcı, "Şehvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 38/477.
28 Gazzâlî, *İhyâ*, 909; *İhyâ Tercümesi*, 3/71-72.
29 Gazzâlî, *İhyâ*, 100-101; *İhyâ Tercümesi*, 1/215-216.
30 Gazzâlî, *İhyâ*, 279; *İhyâ Tercümesi*, 1/668.
31 Bu son yargı için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 100-133; *İhyâ Tercümesi*, 1/290.
32 Gazzâlî, *İhyâ*, 100-103; *İhyâ Tercümesi*, 1/214-221.

Öte yandan Gazzâlî'ye göre Allah'a ulaşmak için yaratılan kalbin O'na olan yolculuğunda onu geri bırakan en önemli bir durum aklın şehvete ve gazaba tabi olmasıdır. Halbuki olması gereken aklın onlara ihtiyaç duyduğu noktada şehvet ve gazabın akla musahhar olmasıdır.[33] Beden memleketinin sultanı kalptir. Diğer bütün uzuvlar, duygular, duyular, kuvvet ve istidatlar -şehvet ve gazab dahil- Allah'a ulaşma yolunda kalbin biniti ve azığı konumundaki hizmetçileridir. Onun için nefsin akıldan yardım alması, birini diğerine taslît etmek sûretiyle şehvete galebe çalmada gazaptan, gazabın azgınlığını kırmak konusunda da şehvetten istifade etmesi gerekir. İşte memlekette huzur, sükûnet ve adalet ancak bu takdirde sağlanabilir. Aklın şehvete râm olduğu durumda değil.[34] Şehvet kuvvetinin hüsün ve salahının onun *akıl* ve *şeriatın* ortaya koyduğu ölçülerde olmasında olduğuna işaret eden Gazzâlî böylelikle akıl derken sırf aklı kast etmediğini göstermektedir.[35] Dolayısıyla ancak şeriatın nuru ile hareket eden akıl bu en önemli konuda insana rehberlik edebilecek ve istikameti gösterebilecektir.

Nitekim Üstad Nursi de hisleri ve nefse ait hevesâtı *kör ve âkıbeti göremez* olarak nitelemekte, âkıbeti görüp gösteren ve sonuçları insana salık veren aklı onların karşısında konumlandırmaktadır. Aklı Gazzâlî gibi, bir yerde insan açısından his ve hevesâtın sebep olabileceği bu olumsuzluğu bertaraf edebileceği bir imkân ve güç olarak ele almaktadır.[36] Âkıbeti görmeyen ve hazır zevke mübtelâ olan insandaki nebatî ve hayvanî kuvvelerin (şehvet-gazab) tatmininin ve onlara bir nevi hürriyet tanınmasının akıl ve kalb gibi insanî latifeleri vazifelerinden alıkoyacağına, onları âkıbeti düşünmekten, sonuçları göz önüne almaktan vazgeçireceğine işaret etmektedir.[37] O da nefsin emmâre olmasının aklı olumsuz etkileyeceğini ifade ederek, aklın özellikle nefsi emmâre olan şahıslarda bu nefsin hesabına çalıştırılmasının yanlışlığına ve yol açacağı çok kötü sonuçlara işaret etmektedir.[38]

Nursi, insanın ulvî latifelerinin, kalb ve aklının, nefs-i emmâresinin arkasına düşüp sönebileceklerine ve esas işlevlerini göremeyecek duruma gelebileceklerine vurgu yapmaktadır.[39] Ona göre insanda nefsin, hiss, heves ve vehmin galebesi halinde aklın muhakemesinin tesirsiz kalması söz konusu olur. Bu durum da doğal olarak iman mahalli olan kalb ve aklın susması ve mağlubiyetlerini netice verir.[40] Şu kadarı var ki Nursi'ye göre akıl, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittibayı emreder. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bütün dedikleri mâkuldür.[41] Ama akıl kendi başıyla ona yetişemez. Onun içindir ki "aklımız bize yeter" diyerek Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittibadan istinkâfı bir çeşit akılsızlık olarak ifade ederek hakikatlerin anlaşılması ve onlara ulaşılması konusunda nübüvvetin ve dolayısıyla da sünnetin önem ve değerini vurgulamış olur.[42]

6. Mide Şehveti ve Ahlâk İlişkisi

İmam Gazzâlî'ye göre mide gerçekte *bütün şehvetlerin ve hastalıkların kaynağı* konumundadır. Şehvet ve hastalıklar mideyi ihmal etmenin ve bu ihmalin neticesi olarak ortaya çıkan mide dolgunluğu

---

33 Gazzâlî, *İhyâ*, 881; *İhyâ Tercümesi*, 3/16.

34 Gazzâlî, *İhyâ*, 881-882; *İhyâ Tercümesi*, 3/16-18.

35 Gazzâlî, *İhyâ*, 935; *İhyâ Tercümesi*, 3/126.

36 Nursî, *Sözler*, 148.

37 Nursî, *Lem'alar*, 81.

38 "*Akıl bir âlettir. Eğer Cenab-ı Hakk'a satmayıp belki nefis hesabına çalıştırsan, öyle meş'um ve müz'iç ve muacciz bir âlet olur ki; geçmiş zamanın âlâm-ı hazînanesini ve gelecek zamanın ehval-i muhavvifanesini senin bu bîçare başına yükletecek, yümünsüz ve muzır bir âlet derekesine iner. İşte bunun içindir ki: Fâsık adam, aklın iz'ac ve tacizinden kurtulmak için, galiben ya sarhoşluğa veya eğlenceye kaçar. Eğer Mâlik-i Hakikî'sine satılsa ve onun hesabına çalıştırsan; akıl, öyle tılsımlı bir anahtar olur ki: Şu kâinatta olan nihayetsiz rahmet hazinelerini ve hikmet definelerini açar. Ve bununla sahibini, saadet-i ebediyeye müheyya eden bir mürşid-i Rabbanî derecesine çıkar.*" Nursî, *Sözler*, 27-28.

39 Nursî, *Tarihçe-i Hayât*, 293.

40 Nursî, *Lem'alar*, 76-77.

41 Nitekim Sözler'in ahirine eklenen Konferans bölümünde şu ifadeler yer alır: "*Eski hükema, ahkâm-ı şer'iyeden ve akaid-i imaniyeden bazıları için: "Bu nakildir, iman ederiz, akıl buna yetişmez." demişler. Halbuki bu asırda akıl hükmediyor. Bedîüzzaman Said Nursî ise; "Bütün ahkâm-ı şer'iye ve hakaik-i imaniye aklîdir. Aklî olduğunu isbata hazırım." demiş ve Risale-i Nur'da isbat etmiştir.*" Nursî, *Sözler*, s. 764. Nursî sünnetler gibi Kur'ân'ın da mâkul olduğunu, îmânî hükümlerin de vicdânî ve aklî olduğunu ifade eder. bk. Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, 36, 83. Yine ona göre şeriat-ı İslâmiye de aklî burhanlar üzerine müessestir. Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, 112.

42 Nursî, *Sözler*, 386.

ve doygunluğunun sonucudur.[43] O, sadece manevî (ahlâkî) hastalıkların değil bedenî olan hastalıkların da sebebi olarak çokça yemeye işaret eder. Buna mukabil ona göre vücûdun sıhhati ve bu sıhhatin muhafazası ise kıllet-i taâmın neticesi olarak ortaya çıkar.[44]

Bütün isyanların kaynağı olarak şehvetlere ve güce, şehvetlerin ve kuvvetin maddesi olarak da yiyeceklere işaret eden Gazzâlî'ye göre bu durumda yemeğin azaltılması şehvet ve kuvvetin zayıflatılması ve kontrol edilebilmesi ile isyanların önüne geçilebilmesinde en etkin bir yol olmaktadır. Açlık, emmâre olan nefse ve onun hevâsına hâkim olunabilmesini temin etme imkânı verdiğindendir ki, Gazzâlî onu *faydaların hazinesi*, *âhiret için en büyük bir hazine* olarak tanımlamakta ve eserinin müteaddit yerlerinde yeri geldiğinde diğer faydalarından ve tokluğun zararlarından bahis açmaktadır.[45]

Şehvetlerden zaruret miktarıyla iktifâ edilip nefis buna alıştırılmadığında şehvetlerin kişiye galebe çalmasının önüne geçilemeyeceğini söyleyen Gazzâlî[46], bir kâide olarak dünya şehvetlerine iltifât etmenin insanı Allah'tan uzaklaştırdığını, buna mukâbil şehvetlerden uzaklaşmanın ise onu Allah'a yaklaştırdığını tespit etmektedir.[47] Yine Gazzâlî'ye göre şeytanın insana ve onun kalbine nüfuzu şehvetler itibariyle olduğu gibi şehvetlerin güçlenmesi de yemek ve içmekledir. İşte açlık (oruç) şehveti kırdığı için aynı zamanda şeytanın insana ulaşma yolunu daraltıcı, kapatıcı ve böylece manevî yapıya nüfuz etmesini de zayıflatıcı ve ortadan kaldırıcı bir etkiye sahiptir.[48]

Nitekim Üstad Nursi de mide tokluğu ve doygunluğunun yol açtığı maddî ve manevî zararlar ve hastalıklardan söz ettiği gibi açlığın faydalarını da zikreder. Ona göre nefse yemek konusunda ölçüsüz ve istediği gibi hareket etme alanı açılırsa bu bireyin hem maddî hayatına zarar vererek hastalıkları netice verecek hem de helal ve haram demeden her şeye yönelmesine yol vereceğinden onun manevî hayatını da zehirleyecektir. Böylesi bir duruma alıştırılan nefsin ruh ve kalbi dinlemesi gayet derecede zorlaşacak ve başkaldırarak manevî şahsiyet planında dizginleri ele geçirmesine sebebiyet verecektir. Aslında ruh, kalb, akıl ve şeriatın kontrol ve hakimiyetinde olması gereken nefs, bu durumun neticesinde bütün bir yapıya hükmeder duruma gelecek ve bir yerde kontrolü kaybedilmiş olacaktır. Oysa ki açlık (oruç) ona göre bu gayet mühim hususta insan açısından maddî ve manevî bir perhiz olması hasebiyle bir nevi ilaç değerindedir. Nefs, açlıkla hevâ ve şehvetlerinden uzak durmaya ve akıl ile şeriatın emrettiği sınırlar içerisinde durmaya alıştırılmış olmaktadır. En önemlisi de nefs bir yerde emir vasıtasıyla *helali* -haramı değil- terk etmesi cihetiyle, *haram*dan çekinmek için akıl ve şeriattan gelen emri dinlemeğe kabiliyet peyda etmiş ve yine manevî hayatı ifsâd etmemeyi öğrenmiş olmaktadır.[49] Böyle olunca gerek manevî şahsiyetimizin en önemli unsurlarını teşkil eden ruh, kalb, nefs ve akıl arasında dinin öngördüğü şekilde ideal ve sağlıklı bir ilişkinin kurulabilmesi (yani nefsin diğerlerinin hükmü ve kontrolü altında hareket etmesi) ve böylelikle de maddî ve manevî hastalık ve diğer menfi neticelerden uzak durulabilmesinin en önemli bir yolu ve metodu olarak açlık ön plana çıkmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle *helali ve mubahı terk etmek* bu anlamda en önemli bir yöntem olmaktadır. Şüphesiz bu da bizlere Gazzâlî'nin bu çerçevede ürettiği "mubahların âfetleri" şeklindeki kavramın ne kadar isabetli bir tanımlama olduğunu ve nefs terbiyesinin haram dairesinden ziyade helal dairesi itibariyle başlaması gerektiği şeklindeki tespitinin doğruluğunu bir kez daha göstermektedir. Nitekim Gazzâlî'ye göre zaruret miktarıyla iktişâra alıştırılmayan nefs kişiye galebe çalacaktır. Bu, mubahların âfetlerinden birisidir. Mubahların bazısından kaçınmama mahzurlu şeylere tamaha götürür. Bu itibarla da nefs mubahlarla nimetlenmekten menedilmediği sürece kalbi âhiret yolunda sülûk ettirebilmek pek mümkün değildir.[50]

---

43 Gazzâlî, *İhyâ*, 964; *İhyâ Tercümesi*, 3/183-184.
44 Gazzâlî, *İhyâ*, 972; *İhyâ Tercümesi*, 3/199.
45 bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 969-974; *İhyâ Tercümesi*, 3/184-203.
46 Gazzâlî, *İhyâ*, 950, 1121-1122; *İhyâ Tercümesi*, 3/154-155, 491-492.
47 Gazzâlî, *İhyâ*, 1302; *İhyâ Tercümesi*, 3/823.
48 Gazzâlî, *İhyâ*, 273-274, 1525; *İhyâ Tercümesi*, 1/644-649, 758; 4/323.
49 Bedîüzzamân Saîd Nursî, *Mektûbât*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 403.
50 bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 544, 759, 950.

7. Ruha (Nefs) Verilen Ana Kuvvetlerden Şehvet Kuvvetinin Tezahürü Neticesinde İnsanlar Arasında Zuhûr Eden Menfi Durumların Önüne Ne ile Geçilebilecektir?

İmam Gazzâlî'ye göre insanın manevî yapısında bilkuvve olarak bulunan şehvet kuvvetinin fiilî olarak tezahürü insanların ihtiyaçtan kaynaklı bir arada yaşaması ile hizmet ve üretimlerini mübâdele etmek mecburiyetinde kalmaları durumlarında gerçekleşmektedir. Bir arada yaşamanın neticesinde şehvetlerin harekete geçmesiyle şehvete konu şeyler itibariyle insanlar arasında çekişme, ihtilaf, anlaşmazlık, mücâdele ve çarpışmalar -zira menfaatin şe'ni her arzuya kâfi gelmediğinden üzerinde çarpışmaktır[51]- ortaya çıkar. İşte Gazzâlî'ye göre tam bu noktada insanların söz konusu fiil ve muameleleri itibariyle itidallerine ilişkin yolun ilmi fıkıhtır. O, bu alanda fıkıh ilminin kanunlarıyla adalet ve itidali temin edecek olan olgu olarak da siyaset ve yönetim erkine işaret etmektedir.[52] Son derece benzer bir yorumu Üstad Nursi'de de görürüz. Ona göre insanın bütün hayvanlardan mümtaz ve müstesnâ olarak, üzerine yaratıldığı mizacı itibariyle onda çeşit çeşit meyil ve arzular meydana gelmiştir. Bu meyillerin iktizâsınca da insanın yiyecek, giyecek ve sair ihtiyaçlarını, istediği gibi güzel bir şekilde tedârik etmekte ebnâ-i cinsiyle teşrik-i mesai etmeye, yardımlaşmaya, ortaklaşmaya mecbur kalması söz konusu olmuştur. Her ferd çalışmasının semeresini diğerleriyle mübadele edecek ve böylelikle de ihtiyaçlar tesviye edilebilecektir. Şu kadarı var ki insan nefsinin üç temel gücü tahdîd edilmemiş olduğundan doğal olarak muamelâtta zulüm ve tecavüzler vuku bulur. İşte bu tecavüzleri önlemek için toplum, çalışmalarının semerelerini mübadele etmekte adalete muhtaçtır. Ama her ferdin aklı, adaleti idrakten âciz olduğundan, ancak kanun şeklinde olan küllî bir akla ihtiyaç vardır. İşte Nursi'ye göre böylesi küllî bir kanun (akıl) da ancak şeriattır.[53]

8. Masivâ Muhabbete Konu Yapılabilir Mi? Nasıl?

İmam Gazzâlî'nin düşüncesinde kalb insan açısından merkez bir noktadır. Daha önemlisi ona göre Allah'a ulaşmak için yaratılan ve O'na yolculuk durumunda olan ancak kalptir. Kalbin bu en büyük hedefe ulaşabilmesi için *beden, uzuvlar, organlar, duyu* ve *duygular* ise ancak onun hizmetine verilmiş askerleridir. Bunlar bu en önemli yolculukta onun binit ve azığı hükmündedirler.[54] Buna karşın kalb ise esasında *hikmet, zikrullah, ibadetullah, marifetullah* ve nihayetinde *muhabbetullah* için yaratılmıştır. Tabiî, aslî ve sağlıklı olanı kalbin bunlara meyletmesidir. Böyle olunca da kalbin Allah'tan başka bir şeye meyil göstermesi o kalbin meyli nisbetinde yaratılışının muktezâsından, selîm olmaktan uzaklaştığının ve dolayısıyla da hasta olduğunun göstergesi olmaktadır. Dolayısıyla kalb açısından garib veya ârızî olan bir durumdan söz edilecekse bu, kalbin *şehvetin muktezâlarına ve arzularına meyli* olmaktadır. Şu kadarı var ki kalbin bir şeye meyli ve muhabbeti Allah'a ve onun dinine olan muhabbetine yardımcı niteliğinde ise Gazzâlî'ye göre bunda gerçekte bir problem yoktur.[55] Zira ona göre âhiret amellerine yardımcı olan haller, âcil haz taşısalar bile dünyalıktan addedilmezler.[56] Genel düşüncesi itibariyle dünyada yaratılan her şeyden âhirete azık almanın imkânından söz eden Gazzâlî'ye göre bu ameliyede dikkat edilmesi gereken en önemli şey bu nevi şeylerin *bizzat* ve *aynıyla* sevgiye konu edilmemesidir. Bu da mâsivânın ancak asıl maksad olan Allah'a, O'nun yakınlığına, uhrevî saadete vesile ve vasıta olarak sevgiye konu edilebileceğine dair bir yaklaşımı ifade etmektedir. Zira böylesi bir yaklaşımda mâsivâya yönelik sevgi gerçekte bizzat onlara değil belki mahbûb-i hakîkîye dair olmaktadır.[57] Gazzâlî'ye göre lizâtihi talep edilebilecek, bizzat hedef ve gaye yapılabilecek olan şey ancak âhiret saadeti (Allah ve O'nun kurbiyeti) olabilir. Diğer hususlar ancak bu hedefe ve maksada izâfetle, bu gaye için talep edilebilir.[58]

Gazzâlî'nin mâsivaya yönelik bu yaklaşımının sonradan Üstad Nursi'nin düşüncesinde önemli bir nazariyeye dönüştüğünü ve her bir şeyin ifade ettiği iki anlamsal veçhe olarak "mâna-yı ismî" ve "mâna-yı harfî" şeklinde formüle edildiğini görmekteyiz. Mâsivâyı bizzat kendileri itibariyle ele almak veya muhabbete konu etmek, onların hesabına onlara bakmak, mâna-yı ismî ile onlara yaklaşmak olup

---

[51] Nursî, *Sözler*, 408.
[52] Gazzâlî, *İhyâ*, 67; *İhyâ Tercümesi*, 1/139.
[53] Bedîüzzamân Saîd Nursî, *Muhâkemât*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1995), 139; "a.mlf.", *İşârâtü'l-İ'câz*, 84;
[54] Gazzâlî, *İhyâ*, 879-881; *İhyâ Tercümesi*, 3/13-16.
[55] Gazzâlî, *İhyâ*, 941; *İhyâ Tercümesi*, 3/137.
[56] Gazzâlî, *İhyâ*, 1121-1122; *İhyâ Tercümesi*, 3/491-492.
[57] Gazzâlî, *İhyâ*, 1193; *İhyâ Tercümesi*, 3/524-525.
[58] Gazzâlî, *İhyâ*, 1445-1446; *İhyâ Tercümesi*, 4/193-194.

bu doğru olmayan, mezmûm bir tavır addedilirken, onlara bizzat değil de Sâni‘ ve Hâlık'ın hesabına O'nun cemâl ve kemâlinin, esmâsının cilvelerinin mazharları ve aynaları olmaları itibariyle, O'nun adına ve O'nun için yaklaşmak ise mâna-yı harfî ile onları değerlendirip ele almak olmaktadır. Nursi'ye göre aynı zamanda Kur'ânî bakış açısını temsil eden bu ikinci yaklaşım doğru olan tavırdır.[59] Nursi, mâsivâya dönük bu bakış açısını gayet derecede önemsemiş hatta Nûr Risalelerinde ortaya koyduğu ve dört aşamadan terkib ettiği Allah'a ulaştıran tevhid yolunun dördüncü ve en mühim adımının içeriğini bu bakış açısına ulaşmak olarak ifade etmiştir.[60] Onun mevzuyu özetleyen ifadeleri şöyledir: "*Dünyayı ve ondaki mahlukatı mana-yı harfiyle sev. Mana-yı ismiyle sevme. "Ne kadar güzel yapılmış" de. "Ne kadar güzeldir" deme. Ve kalbin bâtınına, başka muhabbetlerin girmesine meydan verme. Çünki bâtın-ı kalb, âyine-i Samed'dir ve ona mahsustur.* اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنَا حُبَّكَ وَ حُبَّ مَا يُقَرِّبُنَا اِلَيْكَ *de.*"[61] İşte Gazzâlî gibi Nursi'ye göre de dünya ve içindekilerine yönelik muhabbetler bu kabilden olursa meşru addedilebilir.[62] Nursi'ye göre zaten mâna-yı harfiyle ele alınsa dünya ve içindekiler mâsivâya girmez ve girmedikleri için onlara ilişkin alakalar da kesilmek durumda kalınmaz.[63]

9. İnsan İçin En Büyük Zevk ve Lezzet Nedir?

İmam Gazzâlî sadece insana has olan lezzet ve zevki "ilim ve hikmet" olarak ifade eder. Şehvetlere uymayı ise bu zevkin alınmasının önünde en büyük engel olarak ifade eder. Çünkü ona göre şehvetlere tebaiyet insanın akıl sıfatına sahip yegâne kabiliyeti olan kalbinin hastalanmasına en önemli bir sebeptir. İlim ve hikmetin mahalli olan kalbin hastalanması veya ölmesi neticesinde de kişilerin artık bu nimetlerin zevkine varamamaları söz konusu olmaktadır. Bu aklî/kalbî lezzet dışında insanın *bazı* hayvanlarla ortak olduğu (riyâset, üstünlük, kahr u galebe vb.) bedenî zevkler ile *bütün* hayvanlarla ortak olduğu (mide ve ferc zevkleri) bedenî zevkler bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre ilim ve hikmetten - özellikle de Allah'a, sıfatlarına ve ef'âline dönük marifet- zevklenip nasiplenmek için ilk iki zevk nevine galebe çalmak, yani şehvet ve gazab kuvvetlerini istikamet ölçüsüne getirmek gerekmektedir. Zaten insanın terakki ve tekâmülü diğer canlılarla ortaklaştığı şehvet ve gazab kuvvetleri hasebiyle değil belki akıl kuvveti itibariyledir.[64]

Gazzâlî'ye göre ilim, kemâlin müntehası olan rubûbiyetin en husûsî niteliklerindendir. İlmin zevki o ilmin şerefi nisbetinde olduğu gibi ilmin şerefi de mâlûmun şerefi nisbetindedir. Dolayısıyla mâlûm ne kadar yüce, şerefli ve kâmil olursa ona dair ilim de o nisbette zevkli, lezzetli, şerefli ve güzel olur. Bu anlamda Gazzâlî'ye göre marifetullah bilgisi en şerefli olması hasebiyle en zevkli bir bilgidir. Hatta bunun fevkinde bir zevk bulunmamaktadır. Bu marifetin neticesi olarak Hakk'ın cemalini temâşâ etmek de zevk ve nimetlerin zirvesidir. Dolayısıyla marifet bilgisi zevki, *bâtınî* zevklerin en üstünü olduğu gibi şehvet, gazab ve sair duyularla elde edilen *bedenî* nitelikteki zevklerin de çok üstünde olan bir zevktir.[65]

Üstad Nursi'nin de Risâle-i Nûr'da gerek hakikî manadaki saadet ve sürûrun gerek en güzel nimet ve safi lezzetin marifetullah ve muhabbetullahta olduğunu tespit ettiği görülür. Nursi, marifetullah ve dolayısıyla muhabbetullahın yokluğunda ise maddî ve manevî anlamda saadete mukabil şekavetin, lezzete mukabil de elemlerin kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir.[66] İfadeleri şöyledir: "*Kat'iyyen bil ki: Hilkatin en yüksek gayesi ve fıtratın en yüce neticesi iman-ı billahtır. Ve insaniyetin en âlî mertebesi ve beşeriyetin en büyük makamı, iman-ı billah içindeki marifetullahtır. Cinn ü insin en parlak saadeti ve en tatlı nimeti, o marifetullah içindeki muhabbetullahtır. Ve ruh-u beşer için en hâlis sürur ve kalb-i insan için en safi sevinç, o muhabbetullah içindeki lezzet-i ruhaniyedir.*"[67]

---

[59] bk. Nursî, *Sözler*, 131-132.

[60] bk. Nursî, *Sözler*, 476-479. Üstad Nursî kırk senelik ömründe ve otuz yıllık tahsilinde yalnız dört kelime ile dört kelam öğrendiğini, bu kelimelerin de "*mâna-yı ismî, mâna-yı harfî, niyet ve nazar*" olduğunu ifade eder. bk. Bedîüzzamân Saîd Nursî, *Mesnevi-i Nûriye*, çev. Abdülmecid Nursî, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993), 51.

[61] Nursî, *Sözler*, 640.

[62] Nursî, *Sözler*, 641.

[63] Nursî, *Mektûbât*, 60. Konu ile ilgili diğer görüşleri için bk. Nursî, *Barla Lahikası*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1992), 348; "a.mlf.", *Mesnevi-i Nûriye*, 86, 228, 237-238.

[64] Gazzâlî, *İhyâ*, 1443-1444; *İhyâ Tercümesi*, 4/190-191.

[65] Gazzâlî, *İhyâ*, 1671-1675; *İhyâ Tercümesi*, 4/555-562.

[66] Nursî, *'Asâ-yı Mûsâ*, 226.

[67] Nursî, *'Asâ-yı Mûsâ*, 225-226.

Nursi gâyetü'l-gâyât tabir ettiği marifetullahın[68] bütün kemâlât-ı hakîkiyenin medarı ve esası olduğunu tespit eder.[69] Zira ona göre fıtraten daimî bir hayat ile ebedî olarak yaşamak isteyen ve hadsiz emelleri ve nihayetsiz elemleri bulunan insan için ebedî âhiret hayatının esası ve anahtarı olan iman-ı billah ve marifetullah ile vesileleri dışındaki şeyler ve kemâlât, gayet aşağıdır hatta çoğunun kıymetleri yoktur.[70] Ruhun dört havâssı olarak zikrettiği *irade, zihin, his* ve *latife-i rabbaniye*den her birinin asıl bir gayesi (gâyâtü'l-gâyâtı) olduğunu belirten Nursi'ye göre bu en yüksek gaye *irade için ibadetullah, zihin için marifetullah, his için muhabbetullah* ve *latife için müşahedetullah*tır.[71] Nursi, insanın ebed için yaratılmış olduğundan hareketle onun hakikî lezzetinin, ancak ve ancak marifetullah, muhabbetullah ve ilim gibi ebedî niteliğe hâiz durumlar olabileceğini tespit eder.[72] Marifetullah lezzeti olduktan sonra, dünya lezzetlerine iştihanın olmayacağını hatta cennete dahi iştiyakın geri kalacağını ifade eden Nursi, Mevlâ'nın (c.c.) bilinmemesi halinde ise dünyanın lezzet, zevk ve zînetinin cennet bile olsa cehennem hükmünde olacağını kaydeder.[73]

10. Şehvetlere Galebe Çalma ile Gerçek Hürriyet, Hükümranlık, İzzet, Melikiyet, Malikiyet, İnsanî Kemâl İlişkisi

Şehvetlere galebe çalmak ile hürriyet arasında genel manada ahlâkçılar tarafından kurulan ilişkiye İmam Gazzâlî de net bir şekilde vurgu yapar.[74] O, şehvetlere mübtelâ olmak ile zillet, hırs, başkalarına bağımlılık, muhtaçlık, hakaret ve esaret arasında doğrudan bir ilişki kurar. Gazzâlî bu muvâcehede bütün bu olumsuz durumların önüne geçerek insanlardan müstağni olmanın, hürriyetini ve saygınlığını korumanın ancak şehvete -özellikle de mide şehvetine- galebe çalmakla, kıllet-i ta'âm ve kanaat ile elde edilebileceğine işaret eder.[75] Gerek dünyada gerekse âhirette gerçek manadaki hürriyete, hakîkî anlamdaki hâkimiyet ve hükümranlığa ancak şehvet ve gazaba galebe çalmakla, sabır, zühd ve aza kanaatle ulaşılabileceğinin altını çizer. Yani dünyada mâlik ve melik olmak şehvetlere konu olan şeylere dalarak onlardan çokça bir miktara sahip olmakla değil ancak zühd ve aza kanaat iledir. Âhiretteki bitmez tükenmez mülk, zilleti olmayan izzet, melikiyet ve hükümranlığın yolu da bundan geçmektedir.[76] Gazzâlî insan açısından *hakîkî kemâl*i *ilim* ve *hürriyet*te görür. O'nun buradaki ilimden kasdı kısaca ifade etmek gerekirse marifetullah ilmidir. Hürriyetten kasdı ise daha önce ifade edildiği üzere şehvet ve dünyalıklara galebe çalmaktır.[77]

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Üstad Nursi de bütün kemâlât-ı hakîkiyenin medarı, sebebi ve esası olarak marifetullaha işaret etmektedir.[78] Marifetullahı insaniyetin ulaşacağı en yüksek mertebe ve makam olarak görür. Beşeriyet için en büyük ve hakiki lezzet, sürûr, nimet ve saadetin de bu marifetullah içindeki muhabbetullah (muhabbetullah içindeki lezzet-i ruhaniye) olduğunu belirtir. Allah Teâlâ'ya yönelik marifet ve muhabbetin olmadığı aksi durumda ise insanlığın maddî ve manevî nihayetsiz şekâvet, elem ve evhamlarla karşı karşıya kalmasının kaçınılmaz olduğunu tespit eder.[79] İnsanın iki dünyada da saadete -marifet ve muhabbetullaha- ulaşmasının yolunu ise nefsi gemlemekle bağlamaya karşın ruhu kemâlâta kamçılamakla serbest bırakmakta görür.[80] Diğer taraftan Nursi de bütün bir yönelim, gayret ve himmetlerinin temel hedefi nefs, batn ve fercin hevesâtını tatmin etmek olan şahsiyetler için zillet, meskenet, alçaklık, gibi menfi hususiyetlerin kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Bireyin nefsin hevâsına, şehvetlerine galebe çalarak, asıl kemâlinin kendisiyle olduğu akıl/ilim kuvvetini geliştirerek onu kemâlâta yönlendirmesi halinde ise tezellül ve tenezzülden uzak gerçek manadaki izzet ve tevazu ile vasıflanacağını ve onu her şeyden müstağni kılacak bir zenginliğe

68 Nursî, *Mesnevi-i Nûriye*, 245.
69 Nursî, *Sözler*, 690.
70 Bedîüzzamân Saîd Nursî, Şu*'alar,* (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1995), 100.
71 Bedîüzzamân Saîd Nursî, Hutbe-i Şâmiye, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 2012), 136.
72 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, 146.
73 Nursî, *Mesnevi-i Nûriye*, 104.
74 Gazzâlî, *İhyâ*, 687; *İhyâ Tercümesi*, 2/568.
75 Gazzâlî, *İhyâ*, 973; *İhyâ Tercümesi*, 3/200-201.
76 Gazzâlî, *İhyâ*, 1419; *İhyâ Tercümesi*, 4/148-150.
77 Gazzâlî, *İhyâ*, 1190-1193; *İhyâ Tercümesi*, 3/519-524.
78 Nursî, *Sözler*, 690.
79 Nursî, *'Asâ-yı Mûsâ*, 225-226.
80 Nursî, *Sözler*, 133.

ulaşabileceğini belirtir. Ona göre bunun yolu da Kur'ân ahlâkıyla ahlâklanmaktan geçmektedir.[81] Nursi'ye göre bizim vazife-i hayatımız terbiye-i medeniye ile güzel bir şekilde nefsi gözetmekten -diğer bir ifadeyle münhasıran batn ve ferce hizmet etmekten- ibaret görülemez. Yine bizim maddî ve manevî yapımıza yerleştirilen gayet derecede nazik letâif ve manevî kuvvetler, hassas organ ve âletler, muntazam aza ve cihazlar, hisler ve duygular sırf şu fani hayatta nefsin süflî birtakım heveslerinin tatmini için kullanılmaya münhasır kabul edilemez. Esasında insanın bunlarla teçhizi şükür, ibadet, iman, marifet, muhabbet gibi çok daha yüksek gayeler içindir. Bu cihazlar insana hayvanlarda olduğu gibi sırf dünya hayatını kazanmak için verilmemiş olduğundan insanın kemali de ancak söz konusu bu maddî ve manevî kabiliyetlerini mevzubahis yüksek gayeler için kullanmasına inhisar etmiş olmaktadır.[82] Böylece Nursi de Gazzâlî gibi insan açısından gerçek manadaki istiğna, izzet, mülk, malikiyet, kemal ve saadet ile şehvetlere ve hevâya galebe çalmak arasında doğrudan bir ilişki kurmuş olmaktadır.

Sonuç

Üstad Nursi'nin çalışmamız dahilinde ele aldığımız başlıklar altındaki ahlakın temel ve önemli konularıyla ilgili görüş ve düşüncelerinin *üstadım* şeklinde hitap ettiği İmam Gazzâlî'nin görüş ve düşünceleri ile gayet derecede benzer ve paralel olduğu açık olarak görülebilmektedir. Kanaatimizce geniş çaplı bu benzerlikler tasavvufî çizgi ile Risâle-i Nûr arasında bu anlamda güçlü bir ilişki ve etkileşimin varlığını güçlü bir şekilde ortaya koyar niteliktedir. İlim tarihimizin bu gayet mühim iki şahsiyetine ait görüşler üzerinde yapılacak ileri düzeydeki daha geniş çaplı mukayeselerin bu ilişki ve etkileşimi daha net ve kuvvetli bir şekilde ortaya koyacağını söylemek de mümkündür.

Kaynaklar

Çağrıcı, Mustafa. *"Şehvet"*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Din Tercümesi*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn (İslâm'da Dünya ve Din Edebi). çev. Ersan Urcan, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *'Asâ-yı Mûsâ*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1993.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *Barla Lahikası*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1992.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikâsı-2*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *Hutbe-i Şâmiye*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 2012.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *İşârâtü'l-İ'câz*. çev. Abdülmecid Nursi, İstanbul: Envâr Neşriyât, 1994.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *Kastamonu Lâhikası*. İstanbul: Envâr Neşriyât 1995.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *Mektûbât*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *Mesnevi-i Nûriye*. çev. Abdülmecid Nursi, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *Muhâkemât*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1995.

Nursi, Bedîüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996.

Nursi, Bedîüzzaman Said. Şu*'alar*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1995.

[81] Nursî, *'Asâ-yı Mûsâ*, 225-226.
[82] Nursî, *Sözler*, 126.

Selefi Bakış Açısıyla Tarikatlar Tasavvufu: El-Hilâlî Örneği

The Sufism of Sufi Brotherhoods From A Selefi Perspective: The Case of al-Hilālī

Mohammad Ajmal Hanif*

Özet

Şeyhin/mürşidin yanılmaz otorite olarak kabul edilmesi ve bunun sonucu olarak müridin ona şartsız kayıtsız teslimiyeti tarikatlar tasavvufunun temelini oluşturur. El-Hilâlî, selefiliğe geçiş yapmadan önce, diğer her sufi gibi bu iki anlayışa gönülden bağlıdır. Fakat diyalektik akıl yürütmenin son sözü söylediği bir münazaradan sonra tarikatlar tasavvufuna sırt çevirerek İslam dininin doğru anlaşılması için modernist selefiliğin ısrarla üzerine durduğu akıl-nakil birliteğini savunur. Bundan sonra girdiği tüm münazaralar ve tarışmalarda bundan taviz vermez. Bu çalışma onun yaşadığı ilginç hayatının yanı sıra eski tarikatı olan Ticânîliğe karşı yazdığı reddiye ve bu reddiyede uyguladığı metod üzerinde yoğunlaşacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarikatlar Tasavvufu, Ticânîlik, Şartsız Kayıtsız Teslimiyet, el-Hilâlî

Abstract

Acceptance of the shaykh/murshid (spiritual guide) as infalliable religious authority and consequently the unconditional surrender of the murid/disciple to him constitute the cornerstones of sufism promoted by sufi brotherhoods. Prior to his convertion to salafism al-Hilālī, like every other follower of sufism, was deeply devoted to these two uncompromising doctrines. However, after entering into a debate in which dilectical reasoning had the last word, he turned his back on organized sufism of sufi brotherhoods. Thereafter, he became a staunch promoter of the unity of aql/reason & naql/revelation, two important components of Modernist Salafism, for true understanding of Islam.To this he remained faithful for the rest of his life. This study elaborates, in addition to his astonishing life and adventures, on the book he wrote in refutation of his previous brotherhood the Tijaniyya and the method he applied in this refutation.

Keywords: Sufism of Sufi Brotherhoods, The Tijaniyya Brotherhood, Unconditional Surrender, al-Hilālī

Giriş

Kaynaklar tasavvufun tarihi serüvenini genellikle üç ana dönem şeklinde ele almaktadır. Bunlar sırasıyla zühd (I-II/VI-VIII asırlar), tasavvuf (III-V/IX-XI asırlar) ve tarikatlar (VI/XII asırlar ve sonrası) dönemlerinden ibarettir. Bazıları buna Neo-Sufism dönemini de eklemek suretiyle dörde

* Dr. Öğretim Üyesi, Malatya İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: mohammad.hanif@inonu.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6795-515X

çıkarmaktadırlar.[1] Bu dönemlerin herbirini diğerinden ayıran belli başlı özellikleri vardır. Örneğin Zühd döneminde Tasavvuf daha çok bireyseldi; ibadet ve ahlak ön plandaydı. Dışa yapılan bu vurgu yerini bir sonraki dönemde, Karamustafa'nın içe yönelim "inward turn"[2] olarak nitelediği deruni bilgiye (*ilmü'l-bâtın*) bıraktı. Tasavvuf Allah ile karşılaşma ve dolaysız ilahi bilgiden söz eden bir disiplin haline geldi. Farklı sufi ekollerden söz edilmeye başlandı. Tarikatlar döneminde tasavvuf kurumsallaştı ve tüzel kişilik kazandı. Daha önce hiç olmadığı kadar felsefeye karıştı.[3] Önceki iki dönemde belirgin olan bireyselliğin yerini bu dönemde kurumsallık aldı. Tasavvufun ne olduğunu tecrübe etmek isteyen mürid bu işi tek başına yapabilme kabiliyetini yitirdi. Seyr ü sülûk yolculuğunda yanlış yola sapmaması için bu yolu önceden kateden, muhtemel tehlikeleri bilen bir şeyhe intisap etmek mecburiyetinde kaldı. Bu intisap ihtiyaçtan ziyade bir zorunluluk olarak kabul edildi. O kadar ki artık şeyhi olmayanın şeytandan kurtulamayacağına inanılmaya başlandı. "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır"[4] sözü böylece tarikatlar tasavvufunun adeta özünü ifade eder oldu.[5]

Dahası şeyh iç/deruni halin tabibi gibi takdim edilerek, "mürşide karşı gassalın önündeki meyyit gibi ol" sözüyle müridin kendisine tam anlamıyla teslim olması gerektiği dile getirildi. Aksi takdirde mürid için ilahi bilgieye giden seyr ü sülûk yolculuğu mümkün olamayacaktı. Şeyh artık sıradan bir öğretmen (*şeyhü't-talîm*) değildi aynı zamanda müridinin her halinden anlayan eğitici (*şeyhü't-terbiye*) konumuna yülseltilmişti.[6] Mürid için şeyhi dini ve dünyevi tek, hatta yanılmaz, otoriteyi temsil etmeye başladı. Netice olarak şeyhin görüşüne muhalifet ve kimi zaman intisaptan sonra tarikattan çıkmak dünya ve ahiret hüsranı olarak algılandı.

Bu şartsız kayıtsız teslimiyet diğer Müslümanların tepkilerine sebebiyet verdi. En güçlü tepki de doğal olarak selefi[7] anlayışı taraftarlarından geldi. Şeyh ve mürşide karşı böyle bir tavrın kabul edilemez olduğunu dile getiren selefiler kaleme aldıkları reddiye tarzı yazılarında asıl tehlikenin burada yattığına dikkat çektiler.[8] Şeyhe kayıtsız şartsız teslimiyeti, Yahudi geleneğindeki din adamlarına olan aşırı bağlılığın Kur'ân tarafından ilah edinme nitelemesinde[9] olduğu gibi, onu ilahlık makamına

---

1 Neo-Sufizm terimi ilk olarak Pakistanlı Fazlurrahman tarafından 18. Yüzyılın sonları ile 19. Yüzyılın başlarında arzı endam eden tarikatlar ve ısrarla üzerinde durdukları reformist doktrinleri için kullanılmıştır. Bak: Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 287-294; Rüdiger Sessemann, "A New Dawn For Sufism? Spiritual Training in the Mirror of Nineteenth-Century Tijani Literature" *Sufism, Literary Production and Printing in the Nineteenth Century*, ed. Rachida Chih, Catherine Mayeur-Jaouen ve Rüdiger Seesemann (Würzburg: Ergon Verlag, 2014), 279; Sonraları, bu terim Batı'da yaygınlaşan ve tasavvufun İslami orijininden daha çok evrenselliğini vurgulayan, böylece her din ve meşrepten üye kabul eden bir takım sufi hareketler için kullanılmaya başlandı. Bak: Mark Sedgwick, "Neo-Sufism", *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, ed. Olav Hammer vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Julia Day Howell – Martin van Bruinessen Julia Day Howell, "Sufism and the 'Modern' in Islam" *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen vd. (London: I.B. Tauris, 2007), 10-11;

2 Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, (Edinburgh: Eindburgh University Press, 2007), 2.

3 Tasavvuf'un felsefeye karışması noktasında Ibnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı önemli rol oynamıştır. Bazı araştırmacılar bunu üçüncü dönemin başlangıcı olarak da nitelemektedirler. Bak: Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe,* (Istanbul: Dergah Yayınları, 2010), 116.

4 Bu sözü ilk söyleyenin tasavvuf döneminde yaşayan Bâyezid el-Bistâmî (v. 234/848) olduğu söyleniyor. Bk. Abu'l-Qasim el-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-qushayriyya fi ʿilm al-tasawwuf*, çev. Alexander D. Knysh, (Reading: Garnet Publishing, 2007), 405-406.

5 Tasavvufi dönemler hakkında detaylar için bak: Fritz Meier, "The Mystic Path", *The World of Islam: Faith, People, Culture*, ed. Bernard Lewis (London: Thames and Huston, 1992), 117-128; Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 114-115; Mohammad Ajmal Hanif, *Debating Sufism: The Tijāniyya and its Opponents,* (Bayreuth: Bayreuth University, Doktora Tezi, 2018), 17-19.

6 Tasavvuf tarihinde *şeyhü't-talîm*'den *şeyhü't-terbiye*'ye geçiş üzerine bak: Fritz Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, çev. John O'Kane (Leiden: Brill, 1999), 189-219.

7 Selefilik literatürde genel olarak modernist ve puritanist olarak ikiye ayrılır. Bunların birbirlerinden farkı üzerine bak: Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, (New York: Columbia University Press, 2016), 4-10.

8 Daha fazla bilgi için bak: Muhammed Ahmed Levh, *Takdîsü'l-aşhâs fi'l-fikri's-sufi*, (Dammam: Dâru İbnü'l-Kayyim, 1422/2002).

9 Detaylar için bak: Ku'ân Yolu (Erişim 4 Ocak 2022), et-Tavbe 9/31.

çıkarmakla eş değer görenler de oldu.[10] Biz, bu makalede selefi düşüncenin tarikatlar tasavvufuna getirdiği eleştirileri eski bir sufi olan ve sonradan selefiliği benimseyen Takiyyüddin el-Hilâlî (v. 1987) örneği üzerinden ele alacağız. Fakat öncesinde mukaddime mahiyetinde hayatı, yaşadığı çevre ve dönemine bakmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. Takiyyüddin el-Hilâlî, Eğitimi ve Tasavvufa İntisabı

El-Hilâlî 1311-12/1894'te Fas'ın Güneydoğusundaki Sicilmasa kentinde ilim erbabı bir ailede dünyaya gelir. Babası Abdü'l-Kâdir el-Hilâlî ona, daha önceden görmüş olduğu bir rüya doğrultusunda, Takiyyüddin ismini koyar. Nesebi Hüseyin b. Ali'ye yükselen el-Hilâlî temel dini eğitimini imamlık ve kadılık yapan babasından alır ve 12 yaşında hafız olur. Babasının vefatından sonra tecvid ilmini Şeyh Ahmed b. Salih'in nezaretinde tamamlar.[11]

El-Hilâlî'nin yetiştiği bölgede sufi tarikatlarının günlük hayatta önemli rol oynadığı bilgisi tarihi kaynaklarda mevcuttur. Kendisinin aktardığı bilgiye göre bölgede Ticâniyye, Kattâniyya ve Darkâviyye tarikatları yaygın olup halk küçük yaştan itibaren bunlardan birine intisap eder. Babasının Ticâniliğe pek sıcak bakmamasına rağmen el-Hilâlî buluğ çağına erer ermez adı geçen tarikata girmeye karar verir ve Tarikatın bölge temsilcisi (*mukaddam*) olan Abdü'l-Kerim el-Mensûrî'nin yanına gider. Küçük misafirinin tasavvufa olan ilgisinden memnuniyet duyan el-Mensûrî ona gereken virdleri vermek suretiyle tarikata kabul eder.[12] El-Hilâlî çok sevdiği Tarikatın zikir meclislerine azami itina ile katılır ve kendisinden istenen her emri yerine getirir. Bu arada Tarikatın *Munyatü'l-murîd* gibi el kitapları olarak telakki edilen eserlerini de okur.

Tasavvufa intisabından sonra, karşılaştığı sorunların üstesinden gelebilmek için diğerleri gibi o da Ticânîliğin kurucu piri Ahmed et-Ticânî'den istimdatta bulunur ve şeyhin kendisine yetişeceğinden zerre kadar şüphe duymaz. Şeyhinin yardıma gelemediğini, ona olan sorumluluklarını yerine getiremediğine yorumlar. 1915'te çalışmak niyetiyle komşu ülke Cezair'e gider. Yolculuk esnasında devesi kaçar ve arkasından yetişemez. Bunun üzerine şeyhinden istimdatta bulunur, yardımın gelmediğini gören el-Hilâlî saygıda kusur ettiğini ve Tarikatına karşı ihlassız davrandığını zannedip durur. Tasavvuftan selefiliğe geçtikten yıllar sonra bu durumu şöyle izah eder: "Şeyhin (Ahmed et-Ticânî) hacetimi görmekten aciz olduğu gerçeği hiç aklıma gelmedi"[13]

2. Selefiliğe Geçiş

Cezair'de yaşadığı deve olayının üzerine çok geçmeden el-Hilâlî rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Hz. Peygamber kendisine ilim tahsil etmesi gerektiğini tavsiye eder. Tarikata girişinden sonra tüm dikkatini batın ilmine veren el-Hilâlî, Hz. Peygamber'e kastettiği ilmin zahir mi batın mı olduğunu sorar. Hz. Peygamber şüpheye yer bırakmayacak şekilde zahir ilmini kastettiğni söyler. Bunun üzerine el-Hilâlî kendini ilim tahsiline adar ve Muhammad Habibullah eş-Şenkîtî (öl. 1920)'den Maliki Fıkhı ile Arapça grammer ve edebiyat derslerini alır. Onun vefatından sonra Fransız ihtilali altında bulunan Cezair'i terk ederek ülkesi Fas'a döner. Önce Ucda'da meşhur ticânî alimi Ahmed Sukayrij'i (öl. 1944) ziyaret eder. Ardından Fes şehrine geçer ve Karaviyyîn Üniversitesi'nde dönemin önemli ilim adamlarının ders halkalarına katılır. Buradan elde ettiği diploma ile yıllar sonra Almanya'nın Bonn Üniversitesi'nde eğitimine devam edecektir.

Karavviyyîn'de derslerine katılan hocalardan biri olan Muhammed el-Arabî el-Alevî (öl. 1964) ile karşılaşması el-Hilâlî'nin hayatında bir dönüm noktasını teşkil eder. El-Alevî eski bir ticânî idi. Ezher mezunu ve Fas'ın Muhammed Abduh'u olarak da bilinen Ebu Şuayb el-Dukkâlî (öl. 1937)[14] ile tasavvufa dair yaptığı bir munazaradan sonra tasavvuftan selefiliğe geçiş yapmıştı. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın modernist çizgisinin bir takipçisi olan el-Alevî'nin savunduğu selefilik literalist ve

[10] Abdurrahmân el-İfrîkî, *el-Envâru'r-rahmâniyye li-hidâyeti'l-firkati't-Ticâniyye*, (Medine: Müessesetü Mekke li'Tabâʿa ve'l-Aʿlâm, 1396/1976), 19.

[11] Muhammed el-Meczüb, *ʿUlamâʾ ve Mufakkirûn ʿaraftuhum*, (Kahire: Dâru Şuvâf, 1992), 1/194; Hanif, *Debating Sufism*, 85.

[12] Muhammed Takiyyüddin el-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye ila't-tâyifa't-Ticâniyye*, (y.y.[Medine: Medine İslam Üniversitesi], 1393/1973), 8.

[13] El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 9.

[14] Henri Lauzière, *The Evolution of the Salafiyya in the Twentieth Century Through the Life and Thought of Taqi al-Din al-Hilali*, (Washington: Georgetown University, Doktora Tezi, 2008), 95.

puritanist bir selefilik değildi. Ona göre akıl ve nas İslam dininin anlaşılması açısından ayrılmaz bir bütün teşkil ediyordu.[15] Onu yakından tanıdıktan sonra el-Hilâlî de aynı akıbeti playlaşacaktı. Fes şehrine gelir gelmez daha önce Ucda'da tanıştığı ve kendisini Fes'te misafir olarak ağırlamaktan memnuniyet duyacağını dile getiren Kattâniye Tarikatı lideri Abdü'l-Hay el-Kattânî'ye misafir olmuştu. Misafirlik sırasında şahit olduğu acayip zikir meclisleri ve el-Kattânî'nin Ahmed et-Ticânî'ye nispet edilen *Cevâhir el-Meâni*'nin başka kitaplardan kopyalanarak yazıldığı iddiası el-Hilâlî'nin kafasını karıştırmıştı. Bu kafa karışıklığının üzerine çok geçmeden yakın bir arkadaşı ile birlikte el-Alevî'ye bir akşam misafir olur, onunla tasavvuf ve mensup olduğu Ticânilik hakkında fikir alışverişinde bulunur. Ev sahibinin Ticâni Tarikatını eleştirmesi el-Hilâlî'nin zoruna gider ve iş münazaraya varır. Ev sahibi münazaraya girmesi için ilginç bir şart koşar. Kaybeden diğerinin meşrep ve mezhebini takip edecektir. El-Hilâli şartı kabul eder ve münazara başlar.

Münazaraya konu teşkil etmesi için Ticâni Tarikatı'nın bel kemiğini oluşturan Hz. Peygamber ile *yakazatan* (rüyada değil uyanıkken) karşılaşma ve ondan bilgi alma meselesi seçilir. Ticâniliğin kurucu piri geleneksel sufi tarikatlarının aksine kendi tarikatını herhangi bir silsileye dayanmadan Hz. Peygamber'den doğrudan aldığı emirler doğrultusunda kurmuştu. Kendisine nispet edilen *Cevâhir el-Meânî*'yi de onun emiriyle yazdırmıştı. Bu yüzdendir ki ticânî literatüründe Ticânilikten *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* diye de bahsedilir. El-Alevî bilerek münzarayı bu konu ile sınırlandırmıştı. Eğer bu konuda misafirini ikna edebilirse şayet Ticâniliğin savunduğu diğer doktrinler kendiliğinden düşecekti. Münazara, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, muhacirler ve ensar arasında ortaya çıkan liderlik anlaşmazlığı meselesi ile başladı. Her iki taraf da kendini buna daha layık görüyordü. İhtilaf üç gün sürünce Hz. Peygamber'in tekfin ve tedfin işleminin bile ertelenmesine sebep oldu. El-Alevî genç misafirine şöyle sordu:

> "Eğer Hz. Peygamber vefatından sonra birine görünüyor onunla konuşuyor olsaydı, (liderlik üzerine ihtilafa düşen) ashabına görünür onların arasını yapardı. Bu bin ikiyüz yıl sonra Şeyh et-Ticânî'ye görünmekten daha evla bir husustu. Hz. Peygamber ona niye görünsün ki!?"[16]

El-Hilâlî'nin buna vereceği bir cevabı yoktu. Böyle durumlarda Tarikatın piri Ahmed et-Ticânî'nin genellikle dile getirdiği bir cümleyi tekrarlamaktan da kendini alıkoyamadı. Et-Ticânî'ye göre Hz. Peygamber hayattayken genel ahkam (*ahkâm âmme*) ve özel ahkam (*ahkâm hâsse*) olmak üzere iki türlü ahkam açıklıyordu. İlki tüm Müslümanları ikincisi belli seçkin bir zümreyi ilgilendiriyordu. Vefatıyla beraber ise sadece ilki kesildi, ikincisi hala devam ediyor. Kendisinin Hz. Peygamber ile gün ışığında görüşüp aldığını iddia ettiği hususlar da bu ikinci türe giriyordu. Bu argümana karşılık el-Alevî dinde özel ve genel ahkam gibi kategorilerin olmadığını ileri sürdü. Bunu desteklemek için de Hz. Peygamber'in ehl-i beytin'e herhangi bir özel ahkam bırakmadığını ifade eden hadisi delil olarak gösterdi. Ona göre dini ahkam (*ahkam eş-şer'*), vacip, mustahab, mubah, mekruh ve haram olmak üzere beşe ayrılır. Büyük sevapları olduğu söylenen ticânî virdleri sevaplarına bakılırsa ilk iki kategoriye girmesi gerekir; ne varki bu doğru olamaz. Zira Hz. Peygamber dünyadan göçmeden önce vacip ve mustahap olanları açıklamıştı.

El-Alevî'nin dile getirdiği ikinci husus ilk halife Ebû Bekir (h. 11-13/632-634) döneminde Hz. Peygamber'in kızı Fatıma (öl. 11/634) ile yaşadığı tatsızlıktı. Fatıma babasının mirasına talip olmuş, Ebû Bekir de, bir nebevi hadisin muktazasına uygun olarak, bu isteği geri çevirmişti. Ona göre Hz. Peygamber'in geride bıraktığı miras değil sadakaydı. El-Alevî'ye göre, eğer Hz. Peygamber vefatından sonra birine görünecek olsaydı ya halifesi Ebû Bekr'e görünür Fatıma'ya mirasını vermesini söylerdi ya da Fatıma'ya görünür Ebu Bekr'i dinlemesini tavsiye ederdi. Aynı şekilde dördüncü halife olan Ali (h. 35-40/656-661) döneminde ummu'l-müminin Ayşe ile, ona destek veren Talha (öl. 36/656) ve Zübeyr (öl. 36/656) gibi önde gelen sahabe, arasında çıkan ve nahoş Cemel Savaşına sebebiyet veren ihtilaf müslümanların canını yakmıştı. El-Alevî'ye göre, eğer alemlere rahmet olan Hz. Peygamber birine görünecek olsaydı tek bir söz ile bu anlaşmazlığı bertaraf edebilirdi. Peki niye yapmadı sorusuna el-Hilâlî yine cevap veremedi.

---

15 Lauzière, *The Evolution of the Salafiyya*, 96.

16 El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 18.

El-Alevî genç misafirinin dikkatine iki ihtilaf örneğini daha sundu. Biri yine Ali dönemindeki harici isyanı ve akabinden binlerce insanın canına mal olan Nehrevan Savaşı idi. Hz. Peygamber, ona göre, isteseydi bu savası durdurabilirdi. Yapması gereken tek şey Hâricîler'in emirine görünüp Ali'ye itaat etmesi gerektiğini söylemekti. Diğeri Ali ile Muaviye (h. 40-60/661-680) arasında iktidar mücadesi ve Ammar b. Yasir gibi nice değerli sahabenin ölümüne yol açan Siffin Savaşı idi. El-Alevî misafirine şu soruyu yöneltti:

> "Nasıl olur da Hz. Peygamber kendisinden sonra halkın en hayırlı olanlarına (ashabına) görünmez -ki eğer görünseydi Müslümanları biraraya getirir, aralarını yapar ve böylece kan dökülmesine mani olurdu-..... sonra ahir zamanda mühim olmayan, hatta Kur'ân naslarına ve Sünnete aykırılığından hadi zatınd makul olmayan, bir husus için Şeyh et-Ticânî'ye görünür!?"[17]

El-Hilâlî'nin dehşet içinde kendisini dinlediğini ve cevap veremekten aciz kaldığını gören el-Alevî misafirine daha sonra konuyu enine boyuna ele alacaklarını söyler. Söz konusu münazaradan sonra her ikisi de yedi defa bir araya gelir. Her oturum akşam namazından sonra başlar ve gece geç saatlara kadar devam eder. Takip ettiği yolun yanlışlığının farkına varan el-Hilâlî emin olmak için ev sahibinin de yönlendirmesiyle Şeyh Fâtimî eş-Şerâdî ile görüşür. Eş-Şerâdî Fas'ta en yaşlı ticânî mukaddemi olarak bilinir. Onun da el-Alevî'yi tasdik etmesi üzerine genç el-Hilâlî, bir araştırmacının deyimiyle rasyonal bir uyanış "rational awakening"[18] yaşar. Sadece dini oryantasyonunu değiştirmez, ezoterik ilimleri dinin yanılmaz kaynağı olarak lanse eden tasavvuf türünü de tümden reddeder.[19] Hocası gibi seçtiği selefilik nas ve aklın birlikteliğini önceler hatta elzem görür. El-Hilâlî yıllar sonra kaleme alacağı *el-Hediyyetü'l-hâdiye*'sinde kendisini tasavvufun inkarına ikna eden şeyin el-Alevî'nin kullandığı diyalektik akıl yürütme (*el-burhânü'l-yakînî*)[20] yöntemi olduğunu söyleyecektir. Halbuki münazaradan önce Ticâni Tarikatını terk etmek aklının bir köşesinden bile geçmez hatta böyle bir şeyi dinden çıkma ile eş değer tutuyordu.[21]

3. Ticâniliğe Reddiye

Modernist selefiliğin akılcı cazibesine yenik düştükten sonra el-Hilâlî Ucda'ya giderek çok sevdiği eski hocası ve Ticâniliğin 20. yüzyılın önde gelen savunucu Ahmed Sukayrij'i ziyaret eder ve almış olduğu kararı kendisiyle paylaşır. Kendisini Ticânîliğe geri kazandırmak adına Sukayrij'in tüm çabaları boşa çıkar. El-Hilâlî'yi ikna etmek için şehirdeki ticânilerin önde gelenlerini bir araya getirir fakat genç selefi küçük çaplı bir münazarada hepsinin üstesinden gelir.[22] Akıl ve nas kombinasyonun etkinliğini tecrübe eden el-Hilâlî ileri tahsil için 1922'nin sonlarına doğru Mısır'a gitmeye karar verir. Kahire'de Reşîd Rızâ ile görüşür ve ilmi sohbetlerine katılır. Bu arada Ezher Üniversitesi'ndeki ders halkalarını da takip eder. Bir hocasının tavsiyesi üzerine sevdiği hadis ilminde derinleşmek için 1923'te hac vazifesini yerine getirdikten sonra Hindistan'a gider. Orada Delhi, Benares, Muhabrekpur gibi ilim merkezlerini gezmenin yanı sıra *Tuhaftü'l-Ahvezî*'nin yazarı meşhür Hintli hadis alimi Abdurrahmân Mübârekpûrî (öl. 1935) başta olmak üzere diğer saygın şahsiyetlerden hadis ilimlerini öğrenir. Bunun yanında, Lucknow'ın Nedvetü'l-Ulamâ'sında Arapça dersleri verir.

1924'te almış olduğu bir davet üzerine Irak'a giden el-Hilâlî orada evlenir ve gelecek üç yıl için orada kalarak imamet ve davet işleriyle uğraşır. Irak Şiileri ile epistemolojik konular üzerinde münazaralara girer. Bu arada 1925'te Hijaz bölgesinin Kral Abdü'l-Azîz'in yönetimine girmesiyle Ortadoğu'dan ve özellikle Mısır'dan modernist selefiler kutsal topraklara yerleşirler. El-Hilâlî'de bu çerçevede 1927 yılında Kahir'de üstadı Reşîd Rızâ'yı ziyaret ederek ondan aldığı bir referans

---

[17] El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 19-20.

[18] Lauzière, *The Evolution of the Salafiyya*, 93, 112.

[19] Gazzâlî otobiografisi durumunda olan ve tasavvufa geçiş sürecini anlatan *el-Münkiz mine'd-dalâl*'da dini nasların anlaşılması ve yorumlanması noktasında, akıl ve duyuların yanılabileceği ihtimalinden ötürü, tasavvufun savunduğu keşfi ve ilhâmî yanılmaz tek otorite olarak sunar. Detaylar için bak: Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 253-254.

[20] El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 22.

[21] El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 12. Münazaranın daha ayrıntılı bilgisi için bak: Lauzière, *The Evolution of the Salafiyya*, 93-102; Hanif, *Debating Sufism*, 211-216.

[22] Muhammed Taqiyyüddin el-Hilâlî, *Sebîlü'r-reşâd fî hudâ hayri'l-ibâd*, 2 Cilt, (Amman: Dâru'l-Asariyye, 1427/2006), 118-199.

mektubuyla Hijaz'a gider. Mescid-i Nebevi'de baş müfettişlik görevine getirildikten sonra ticânî Elfâ Hâşim (öl. 1931) ve kâdirî Tayyib et-Timbuktî (öl. 1943) adında iki sufi hocanın dersler verdiğini farkeder. Et-Timbuktî'yi kolay bir şekilde selefiliğe kazandırır fakat Elfâ Hâşim tasavvufu terketmemekte ısrar eder. Bunun üzerine, onu üst makamlara şikayet etmenin yanı sıra ticânî öğretileri reddetmesi için baskılar. Bu, Fas'ta, Ticâniliği terketmesinden sonra Ahmed Sukayrij ve diğer ticânîler ile yaşadığı anlaşmazlıktan bu yana, ticânîler ile yaşadığı ikinci ihtilaf örneğidir. El-Hilâlî Medine valisiyle yaşadığı bir sıkıntı sebebiyle Mekke'ye geçer, orada kısa bir süre için yeni açılan Ma'had er-Riyâz el-İlmî'de müdürlük yaptıktan sonra Hijaz'ın takip ettiği davet ajendası için uygun bir ortam sunmadığının farkına varır. İkinci bir üniversite diploması elde etmek niyetiyle 1930'de yeniden Hint Altkıtasına döner. Daha önce yaptığı gibi bir taraftan Lucknow'daki Nedvetü'l-Ulamâ'da Arapça ve edebiyat dersleri verir -öğrencilerinin yazılar yazadığı ed-Diyâ adlı Arapça bir dergi de çıkartır- diğer taraftan davet için gerekli gördüğü İngilizce'ye yönelir ve kısa sürede Ahmediyye Hareketi ile Hindistan Müslümanları arasında faaliyet gösteren Hristiyan misyonerler ile tartışmalara girecek kadar güzel İngilizce öğrenir.

1933'te kısa bir Afganistan turu yaptıktan sonra Irak'ın Basra şehrine yerleşir. Burada da davet çalışmalarına devam eder. Madrastü'n-Necâd adlı dini kurumda öğrenci yetiştirirken Şii alim Mehdî el-Kazvînî (öl. 1939) ile Kerbala ve Necef'teki Ca'feri imamların kabirleri üzerine inşa edilen kubbeler ve kabir ziyareti kapsamında yapılan şirk ve bid'at olarak nitelediği benzer uygulamalar hakkında münazaralar gerçekleştirir. 1936'de Surye, Mısır ve İtalya üzerinden İsviçre'nin Cenevre şehrinde Şekîb Arslan (öl. 1946) ile görüşür. Arslan onun ünlü Alman müsteşriki Paul Kahle (öl. 1964) ile tanışmasına vesile olur. Böylece el-Hilâlî aynı yıl Bonn Üniversitesi'nde doktora programına kabul edilir, eş zamanlı olarak aynı kurumda Arapça dil ve edebiyat dersleri verir. 1939 yılında Nazi Partisi'nin artan baskılarından ötürü Yahudi Paul Kahle ülkeyi terk etmek zorunda kalır ve el-Hilâlî de Berlin Üniversitesi'ne geçer. Doktorasını Richard Hartmann'ın (öl. 1964) danışmanlığında tamamlar. Berlin'deyken yeni açılmış Arapça Radyo'da anti-kolonyal (anti-İngiltere/Fransa) ajendasını geliştirme fırsatı yakalar.[23]

Bu arada Berlin'e gelen Filistin genel müftüsü Muhammed Emin el-Huseynî (öl. 1974) ile tanışır ve 1942'de onun elçisi olarak Faslı direnişçi, Hizbu'l-İslâhu'l-Vatanî lideri ve Kuzey Fası'ın en büyük Mucahidi olarak nitelediği Abdu'l-Hâlik el-Terîs (1970) ile görüşmeye -çıkışından 20 yıl sonra doğduğu- Fas'a döner. Tetuan'da İspanyol yetkilileri pasaportuna el koyar ve gelecek beş yıl için ülkede kalmaya mecbur bırakılır. Bu süre zarfında her yerde yaptığı gibi davet faaliyetlerine devam eder, dersler verir, kitaplar ve makaleler yazar ve yayınlar. Bu amaçla Lisânu'd-Dîn adlı bir dergi çıkartır. Bunun yanı sıra, Mısır İhvân lideri Hasan el-Benna'nın isteği üzerine 1946'ye kadar İhvânu'l-Muslimun dergisinin muhabiri olarak çalışır. Ticâniyye dahil bir çok sufi tarikat ve şeyhler ile münazalar yapar. Dahası Maliki fıkhın kör taklidi ile Eş'arîriliği de selefi itikadı lehine tenkit eder. Bu noktada Suud yetkililerinden destek alır.

1947'de Irak için yola çıkan el-Hilâlî Kahire'ye sürgüne gönderilen meşhür Rif Savaşı lideri Muhammed Abdülkerîm el-Hattâbî (öl. 1963) ile görüşür. Irak'ta bu kez Basra yerine başkent Bağdat'ta ikamet eder ve Bağdat Üniversitesi'nde Arapça, Kur'ân ve Hadis dersleri verir. Akademik faaliyetlerin yanında selefi propagandasını sürdüren el-Hilâlî 1958'te askeri darbe ile başa gelen komonist yanlı yeni yönetimi beğenmez ve yeniden ülkesi Fas'ta döner, eski hocası Muhammed el-Arabî el-Alevî'nin ikamet ettiği Fes şehrine yerleşir.

Fas bu arada istiklaline kavuşmuş ve davet için uygun bir ortam haline gelmişti. El-Hilâlî gelecek on yıllık süre zarfında V Muhammed Üniversitesi'nde profesörlüğünün yanında davet aktivitelerine farklı ortam ve mekanlarda devam eder. Kitaplar yazar, söyleşiler gerçekleştirir. 1964'te kurulan Dâru'l-Hadis el-Huseyniyye'de hadis profesörü olarak görev yaptığı sıralarda eski tarikatı Ticâniyye'ye mensup bir takım öğrenciler ile başı derde girer. Tasavvufa meyyal Dâru'l-Hadis yönetiminin öğrencilerden yana tavır alması üzerine el-Hilâlî işini bırakır. Bu arada bir hac mevsiminde görüştüğü Medine İslam Üniversitesi rektörü Şeyh Abdü'l-Azîz b. Bâz'ın (öl. 1999) daveti üzerine

[23] Fakat bunu Nazi propagandası olarak değerlendiren de vardır. Bak: Abdesssamed El Amoraoui, *The Religious Profile of Taqi al-Din al-Hilali (1893-1987) as Reflected in his Fatwas*, (Leiden: Universiteit Leiden, 2015), 90-100.

1968'te söz konusu üniversiteye geçer. Burada bir daha ticânîler ile karşılaşır, bu sefer sözlü mücadele ile yetinmez. Bir sonraki başlıkta anlatacağımız yazılı bir reddiye de yazar. Akademik çalışmaları kapsamında Pakistanlı Muhammed Muhsin Khan (öl. 2021) ile birlikte Tâberî, Kurtubî ve İbn Kesîr tefsirleri baz alınarak dünyaca meşhür ve en yaygın açıklamalı İngilizce Ku'rân meali dışında Sahih-i Buhârî'nin İngilizce tercümesini de yayınlar.

Medine'de altı yılını akademik ve davet çalışmalarıyla geçirdikten sonra 1974'te yeniden Fas'a dönen el-Hilâlî önce Meknes'e yerleşir, Henri Lauzière'in "the crowning achievement of his career (kariyerini taçlandıran başarı)"[24] olarak nitelediği Sebîlü'r-reşâd adlı tefsirini yazar. Ardından 1980'lerin başında Kazablanka'ya geçer ve 1987'de vefat edene kadar ilerlemiş yaşına aldırmadan bir taraftan evinde özel ilmi halkalar düzenleyerek irşad ve tebliğ faaliyetlerini sürdürür, diğer taraftan da Abdü's-Selâm Yasîn liderliğindeki el-Adl ve'l-İhsân adlı sufi eğilimli hareketiyle mücadele eder. Gizli İmam ve ilk üç halifeye yönelik tavrı gibi birçok hususta Humeynî'ye reddiyeler yazar. İki sefer evlendiğini bildiğimiz el-Hilâlî geride bir kız ve bir oğlan olmak üzere iki çocuk bırakır.[25]

3.1.El-Hediyyatü'l-hâdiye ila't-tâyifa't-Ticâniyye

Medine İslam Üniversitesi'nde hoca olarak işe başlar başlamaz üniversitedeki ticânî öğrencilerin varlığı el-Hilâlî'nin dikkatini çeker. Bu varlık azımsanmayacak derecede olmalıdır ki doğrudan üniversitenin rektörü Abdü'l-Azîz b. Bâz'a gider ve durumdan şikayetçi olur. Rektör kendisinden Ticânîliğin doktrinlerine yazılı bir reddiye yazmasını ister ve yayınlanması noktasında da yardım sözü verir. Bunun üzerine el-Hilâlî 'Ticânî Topluluğuna Yol Gösteren Hediye' adlı reddiyesini kaleme alır.

Bu kitap reddiye ve davetin bir karışımı olarak karşımıza çıkmaktadır. El-Hilâlî ne Ibn Mâyâbâ'nın (öl. 1935) *Muştahâ el-hârif el-cânî* adlı eserinde Ticâniyye'nin kurucusuna doğrudan saldırdığı gibi Ahmed et-Ticânî'yi hedef alır ne o kadar sert ve keskin bir dil kullanır ne de Abdurrahman el-Ifrîkî'nin *el-Envâr ar-rahmâniyye*'de yaptığı gibi hedifini sadece doğru bildiği dini doktrinlerin yayılmasına indirger. Bir taraftan ustaca Tarikatın öğretilerini reddederken diğer taraftan Tarikata mensup olanları da kazanmaya çalışır. Bunun için kitabın adı özenle seçilmiştir. El-Hilâlî, Tarikatın kurucu piri et-Ticânî'ye saldırmak şöyle dursun onu ilmi birikimi için över bile. Hatta Tarikata yönelttiği eleştirileri, kurucu pirin kendisine nispet edilen veya ondan rivayet edilen her şeyin Kur'ân ve Sünnet ışığında değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki vasiyetin bir gereği gibi takdim eder.[26] Söz konusu vasiyet el-Hilâlî'ye göre Ahmed et-Ticânî'yi temize çıkarırken bid'at ehlinin boyunlarına inecek hazır kılıç durumundadır (*huva sayfun maslulun alâ rikabi'l-mubtadiîne ve-berâtun ve-tanzihun li'ş-Şeyhi't-Ticânî*).[27] Kurucu pire nispet edilen şeriata aykırı doktrinlerden de müridlerini sorumlu tutan el-Hilâlî'ye göre bunlar müridlerinin iftiraları olsa gerektir.[28] Ticânîleri, şeyhlerinin vasiyetini yerine getirmeye çağırır ve ancak bu şekilde şeyhlerinin hakkını eda edebileceklerini onlara hatırlatır.

Şeyhlerinin vasiyetinin tersine hareket eden ticânîler el-Hilâlî'ye göre ne yazık ki onu takdis etmekte aşırıya kaçıp ilahlık makamına yükseltiyor, ilahi vasıfların bir kısmını ona atfediyorlar. Büyük şirk (*eş-şirkü'l-ekber*) olarak nitelediği bu hastalık Tarikata mensup avam tabakasında olduğu kadar ulemâ tabakasında da görülür. Tarikatın 19. yüzyılın önde gelen otoritelerinden Muhammed Fathâ Kannûn'un (öl. 1908) şiirlerinden şu kıtaları örnek olarak verir:

Eğer sefalete düçar olursan, onu (Ahmed et-Ticânî) çağır

(Yardımı için) yalvar, o seni iflastan kurtaracaktır

Lütfu için isti'tafta bulun ve şöyle seslen

Kapına geldim ey Ebü'l-Abbâs ben senin

Günahlarının denizinde boğulmuş olanı kurtar

---

24 Leuziere, *The Evolution of the Salafiyya*, 384.

25 Selefiliği benimsediğinden itibaren Fas'ta vefatına kadar yaşam serüveni ile ilgili detaylı bilgi için bk: Muhammed Takiyüddin el-Hilâlî, *ed-Daʿva ilallâh fî aktâr muhtalifa*, (Şârika: Maktabatü's-Sahâba, 1424/2004), Leuziere, *The Evolution of the Salafiyya* ve Hanif, *Debating Sufism*.

26 Bak: El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 38 ve 100.

27 El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 101.

28 El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 97, 103 ve 110.

Ve lütfunla ona merhamet et ey şefkatli olan

Ey efendilerin efendisi, ey insanlığın imdat kaynağı

Kendi fazlınla benim taşlaşmış kalbimi tedavi et

Kurtar kul/kölelerini paslarından bir nefha ile

Onları masiyet kirlerine karşı savunmasız bırakma[29]

Ticânî zikir meclislerinin (*vazîfe*) sonunda topluca zemzeme edilen alttaki şiir kıtaları da el-Hilâlî için affedilmeyecek günah olan şirke bulanmıştır:

Ey Ahmed et-Ticânî, ey kalplerin nuru

Nasıl sıkıntılara maruz kaldığımızı görmüyor musun

Görmüyor musun bize dokunan zülum ve aşağılamaları

Oysa sensin imdat kaynağı, yapılan yakarışlara cevap veren

Acele et, acele et bizi (çepeçevre kuşatan) müsibetlerden kurtar

Ey tüm yücelikleri miras olarak nasiplenen zat[1]

Ticânîlerin dile getirdikleri bu ve buna benzer aşırılıkların temelinde kurucu pirin şeyh-i vasıl olduğu inancı yatıyordu. Bu inanca göre şeyh ilahi marifetin künhüne vakıf, arada herhangi bir perde söz konusu olmadan Allah'ı müşahede ve muayene eden, müridlerini de ona götürebilen bir Allah dostudur. Böyle şeyhler toplumdan kendilerini gizlemek adına bazen zina, öldürme ve içki içme gibi eylemlere de başvururlar. Aslında böyle tezahür ederler fakat hakikatte şeriata aykırı herhangi bir eylem işlemezler, halka böyle görünürler. İnsanlar böyle şeyhleri bulduklarında eteğine yapışmalı, onlardan ayrılmamalıdırlar. Ne yaptıklarına ne de söylediklerine itiraz etmemelildirler. Zira ancak onlar vasıtasıyla Allah'a ulaşabilirler. Onlar her şeyin hakikatine vakıf oldukları için müridlerin iç dünyalarını kendilerinden daha iyi bilirler. Öyleyse mürid onların karşısında kendi irade ve benliğinden vazgeçmelidir. Ölü yıkayıcısı karşısında benlik göstermeyen ölü gibi kendini şeyhinin tasarrufuna bırakmalıdır.[2] Ahmed et-Ticânî'nin de bu özelliklere sahip olduğuna inanan ve bu yüzden sıkıntılı zamanlarda onun mededine baş vuran müridlerine, kendisi de şiiri etkili biçimde kullanan ve usta bir şair olan el-Hilâlî büyük hata ettiklerini hatırlatır. Allah'ı bırakıp sıradan bir kuldan medet ummayı, bir şişe şarap karşılığında Kâbe'nin idaresini Kureyş'e devreden Huza'a kabilesinin husrana mahkum alışverişine benzetir. Ticânîler kendine gelip içine düştükleri yanılgıdan kurtulamazlarsa şayet çetin azabın kendilerini beklediğini şu sözlerle dile getirir:

Ey şirk topluluğu yazıklar olsun size

Kudret sahibi rabbin azabından korkun

Şiddetli korkunun her tarafa yayıldığı gün

Çocuğun saçlarını ağartan azaptan korkun

Ey şirk koşan yazıklar olsun sana

Yaşayacaksın daima bedbaht bir hayat

Huzâ'î gibi alışverişte zarar ettin

Kusay ile yaptığı alışverişte

O (Kusay), ondan anahatarı satın aldı

Kalitesiz bir şişe şarap karşılığında

---

29 El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 140.

1 El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 140.

2 Ali Harâzim b. Barâda, *Cevâhirü'l-Meânî ve-bulûğü'l-emânî fî fayzi Sidî Ebi'l-Abbâs et-Ticânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1383/1963), 1/160-161.

O (Huzâ'î) ise nuru karanlık karşılığında sattı

Ve hidayeti hidayetsizlikle değişti

Ona artık kimse yardım edemez

Onun artık bir dostu da yoktur[3]

Bir zamanlar kendi durumunun da böyle olduğunu hatırlayan el-Hilâlî ilahi lütufla hidayete erişip kurtulduğunu, Allah dışında hiç kimsenin medede güç yetiremediğini, dinin kemale erdiğini, Hz. Peygamber ölmeden önce her şeyi açıkladığını başka bir yerde şöyle beyan ediyor:

Cefa yolu olan Ticânî Tarikatını bıraktım

(Muhammed) Mustafa'nın yoluna çevirdim yüzümü

Ve onun sünnetine ve Allah'ın kitabına

Ve dahi hidayet yıldızları olan ashabına

Ve onların yolundan gidenlerin yoluna

İster yakın ister uzak zamanda yaşamış olsunlar

Şaşırdılar bunların yolundan sapanlar

İster bilerek ister bilmeyerek sapmış olsunlar

Çağırma kimseyi Allah dışında zorlukta

Onun dışında yoktur zorluğu giderecek bir dost

Allah dışında başka bir dost mu edineyim

O zaman hidayet yolundan sapanlardan olurum

Onun dışında dostlar mı ediniyeim halbuki rabbim

Muhkem zikri (Kur'ân'da) bundan bizi nehyetmiştir

İster Peygamber ister salih kullar olsun bunlar

İster olsun gökyüzünün yüksekliklerinde uçanlar

(Her yönüyle mükemmel olan) şeriat kemala ermiştir

Gökyüzünde görülen gündüz güneşi gibi ayan beyan

Ölmeden Ahmed, insanlık ailesinin en hayırlı ferdi

Beyan etmiştir tüm ayrıntılarıyla İslam dinini.[4]

El-Hilâlî kitabında ilginç ve bir o kadar etkili bir uslup ve yöntem kullanır. *El-Hediyyetü'l-hâdiye*'nin mukaddimesinde okuyucunun dikkatini önce Ticânî Tarikatına nasıl girdiğine, neler yaşadığına, nasıl çıktığına ve niye çıktığına çeker. Ardından Tarikta yönelttiği eleştirileri üç ana bölümde ele alır. Bunlar sırasıyla Tarikatın temel kaynaklarında kurucu pir Ahmed et-Ticânî'ye atfedilen faziletler, ona intisap etmiş müridlerine nispet edilen meziyetler ve son olarak da Hz. Peygamber ile gündüz gözüyle gerçekleştirdiği toplantılarda aldığı iddia ettiği zikir ve virdlerin meziyet ve faziletlerdir.

El-Hilâlî eski bir Ticânî olması hasebiyle Tarikatın tüm temel kaynaklarını bilir, yine de reddiyesinde kendini bu kaynakların en başında yer alan önemli iki kitapla sınırlandırır. Bunlar ticânî anlayışa göre Ahmed et-Ticânî'nin Hz. Peygamber'in emriyle müridi ve sırdaşı Ali Harâzim b. Barâda'ya (öl. 1800) yazdırdığı *Cevâhir el-Meânî* ile Tarikatın ikinci kuşak otoritesi ve Batı Afrika'da

3 El-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 31.
4 Kasidenin tamamı için bak el-Hilâlî, *el-Hediyyetü'l-hâdiye*, 47-51.

kısa ömürlü Ticânî Devlet'in kurucusu el-Hâc Ömer'in (öl. 1864) aşağı yukarı Cevâhir'den 40-45 sene sonra kaleme aldığı *Rimâh hizbi'r-Rahîm*'idir.

Sonuç

Hadis, tefsir ve Arapça dil ve edebiyat sahasında üst düzey otorite olarak kabul edilen Takiyüddin el-Hilâlî genç yaşta tarikatlar tasavvufuna intisap eder. Diğer sufiler gibi o da şeyh olarak kabul ettiği Ticânî Tarikatı'nın kurucu piri Ahmed et-Ticânî'ye şartsız kayıtsız teslim olur, onu tek dini otorite olarak görür ve gerektiği zaman kendisinin yardımına gelebileceğine inanır. Gelemediği zamanlarda da kusuru kendinde bulmaya çalışır. Fakat selefiliğe geçtikten sonra, kendisinin *el-burhânü'l-yakînî* diye adlandırdığı diyalektik akıl yürütme yöntemi ile, bu ve benzer doktrinlerin dine aykırı olduğunun farkına varıp redder. Ardından Kuzey Afrika başta olmak üzere Ortadoğu Hint Altkıtası ve Avrupa'nın birçok yerini gezer, medrese ve üniversite eğitimini birleştirebilen ender selefi şahsiyetler arasında yerini alır. O modernist selefiliğin daha çok ilmi ve islahi kanadını temsil etmiştir. Bu kanad doğru olarak kabul ettiği dini inanç ve değerlerin müdafaa ve yayma iddealini gütmektedir.[5] Bu yüzdendir ki el-Hilâlî hayatının büyük bir kısmını münazara ve münakaşalarla geçirmiştir. Mühalifleri mekan ve zamana bağlı olarak farklılıklar gösterse de onun davası aynı kalmıştır. Selef akidesini yaymak ve bid'at olarak nitelediği hususları ayıklamak.

Eski bir sufi olması ve dünyaya geldiği coğrafrada en yaygın dini akımın tarikatlar tasavvufu olduğu hasebiyle en çok tasavvufa karşı çıkmış, ondaki sıkıntılarla uğraşmıştır. Üstünde ısrarla durduğu hususlar teolojik ve inançla alakalı olanlardır. Rabbani vasıf ve özelliklerin insana atfedilmesiyle insanın kutsallaştırılması, şeyhin yanılmaz dini otorite olarak kabul edilmesi ve müridin dünyevi ve uhrevi seaadete ulaşmak için iradesini şeyhinin iradesine bağlaması gibi tarikatlar tasavvufunun temelini oluşturan hususlara karşı çıkışı kaleme aldığı yazılarında ön plana çıkmaktadır.

Muhaliflerine karşı kullandığı metod ise kendisinin Ticânîlikten çıkışına sebep olan akıl-nakil birlikteliğini savunan selefi anlayıştır. Eski tarikatına karşı yazdığı *el-Hediyetü'l-hâdiye* adlı reddiyesinde bu metodu en bariz şekliyle görmek mümkündür. Söz konusu kitabın başlangıcında önce kendisinin tasavvufi serüveninden ve bir sufi olarak inandığı gayri İslami öğretilerden bahseder. Sonra selefiliğe geçiş macerasından ve kimi ilmi yolculuklarından bahseder. Ardından en doğru yol olarak bildiği yeni akidesini eski tarikatıyla paylaşmak adına, akıl ve nakil birlikteliğinden haraketle, ticânî doktrinlerini tek tek irdeleyerek çürütür.

Kaynaklar

Ali Harâzim, b. Barâda. *Cevâhirü'l-Meânî ve-bulûğü'l-emânî fî fayzi Sidî Ebi'l-Abbâs et-Ticânî*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1383/196.

Amoraoui, Abdesssamed El. *The Religious Profile of Taqi al-Din al-Hilali (1893-1987) as Reflected in his Fatwas*. Leiden: Universiteit Leiden, 2015.

Day Howell, Julia – van Bruinessen, Martin. "Sufism and the 'Modern' in Islam". *Sufism and the 'Modern' in Islam*. ed. Martin van Bruinessen vd.. 3-18. London: I.B. Tauris, 2007.

Fazlur Rahman, *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.

Hanif, Mohammad Ajmal. *Debating Sufism: The Tijāniyya and its Opponents,* Bayreuth: Bayreuth University, Doktora Tezi, 2018.

Hilâlî, Muhammed Takiyyüddin el-. *el-Hediyyetü'l-hâdiye ila't-tâyifa't-Ticâniyye*, y.y.[Medine: Medine İslam Üniversitesi], 1393/1973.

[5] Bazılarına göre 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın ilk yarısında görülen Efgânî, Abduh ve Rıdâ'nın reformist söylemlerinden etikilenen modernist selefilik zamanla puritanist ve literalist Vehhâbî selefilik lehine sahneden çekildi. El-Hilâlî'nin özellikle Medine İslam Üniversitesi'ndeki hocalıktan sonra puritanistliğe yaklaştığını, Kazablanka'da hayatının sonlarına doğru puritaist Selefiliği yaymaya çalıştığını ve bu yüzden kendisine Vehhâbî Selefismin ülkedeki babası dendiğini iddia edenler de vardır. Bak: Henri Lauzière, *The Making of Salafism*, 19, 25. Daha fazla detay için aynı kitabın 'The Triumph and Ideologization of Purist Salafism' adlı altıncı bölümüne bakılabilir.

Hilâlî, Muhammed Takiyyüddin el-. *ed-Daʿva ilallâh fî aktâr muhtalifa*. Şârika: Maktabatü's-Sahâba, 1424/2004.

Hilâlî, Muhammed Takiyyüddin el-. *Sebîlü'r-reşâd fî hudâ hayri'l-ibâd*, 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Asariyye, 1427/2006.

İfrîkî, Abdurrahmân el-. *el-Envâru'r-rahmâniyye li-hidâyeti'l-firkati't-Ticâniyye*. Medine: Müessesetü Mekke li'Tabâʿa ve'l-Aʿlâm, 1396/1976.

Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Eindburgh University Press, 2007.

Ku'ân Yolu. Erişim 4 Ocak 2022. https://kuran.diyanet.gov.tr

Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Lauzière, Henri. *The Evolution of the Salafiyya in the Twentieth Century Through the Life and Thought of Taqi al-Din al-Hilali*. Washington: Georgetown University, Doktora Tezi, 2008.

Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2016.

Levh, Muhammed Ahmed. *Takdîsü'l-aşhâs fi'l-fikri's-sûfî*, Dammam: Dâru İbnü'l-Kayyim, 1422/2002.

Meczüb, Muhammed el-. *ʿUlamâʾ ve Mufakkirûn ʿaraftuhum*, 1 Cilt, Kahire: Dâru Şuvâf, 1992.

Meier, Fritz. "The Mystic Path". *The World of Islam: Faith, People, Culture*. ed. Bernard Lewis. 117-128. London: Thames and Huston, 1992.

Meier, Fritz. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. çev. John O'Kane. Leiden: Brill, 1999.

Qushayri, Abu'l-Qasim el-. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-qushayriyya fi ʿilm al-tasawwuf*. çev. Alexander D. Knysh, Reading: Garnet Publishing, 2007.

Sedgwick, Mark. "Neo-Sufism". *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, ed. Olav Hammer vd.. 198-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Sessemann, Rüdiger. "A New Dawn For Sufism? Spiritual Training in the Mirror of Nineteenth-Century Tijani Literature". *Sufism, Literary Production and Printing in the Nineteenth Century*. ed. Rachida Chih, Catherine Mayeur-Jaouen ve Rüdiger Seesemann. 279-298. Würzburg: Ergon Verlag, 2014.

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. Istanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Erken Dönem Sufîlerinde Namazın Yorumları

Interpretations of Prayer in Early Sufis

Mevlüt Sami ERGÜL*

Özet

Dinin zahirini oluşturan ibadetler mü'minim diyen herkesin uyması gereken Allah'ın insanlara yüklemiş olduğu vazifeleri ifade eder. İslâm ibadet ve hukuk ilmi olan fıkıh, dinî vecibelerin zahîri ile ilgilenmektedir. Tasavvuf ilminde ise ibadetleri zahirden ibaret görmeyen sûfiler, onlara derûnî/batınî açıdan farklı anlamlar yüklemişlerdir. Cibril hadisinde bulunan "ihsan" kavramının ifade ettiği Allah'ı (cc) görüyormuşçasına ibadet etme, hemen hemen bütün sûfi öğretilerinde yerini almıştır. Sûfiler ibadetlerden bahsederken huşû, hûdû, ihlas, takva gibi kavramları kullanarak onların batınî yönüne dikkat çekmişlerdir. İbadetlere verilen bu mânâ açılımları bize tasavvufun temelinde şeriatın bulunduğunu ve şeriatsız bir tasavvufun düşünülemeyeceğini göstermektedir. Çalışmamızda buradan hareketle mükelleften yapılması kesin bir suretle istenen ibadetlerden olan namazın klasik tasavvuf kaynaklarındaki (*el-Lüma', er-Ri'âye li-hukukıllâh, er-Risâle, Kutü'l-kulûb, Keşfü'l-mahcûb*) mânâ açılımlarını ortaya koymayı hedefledik. Bu doğrultuda yapmış olduğumuz çalışmada, ilk dönem sufîlerinin namaz ibadetine yüklediği derûnî anlamlar ile şeriat dairesi içerisinde ne kadar hassas davrandıkları incelenecektir. Örneğin sûfîler için namazı ilk vaktinde kılmak çok önemlidir. Bu sebeple kendilerini astronomi konularında geliştirip vakit ve kıble tayininde uzmanlaşmışlardır. Ayrıca namazda huşu'u korumak maksadıyla uyulması gereken abdest adabı, kıraat adabı, ta'dil-i erkana uyma gibi birçok edepden eserlerinde bahsetmişlerdir. Bu bağlamda erken dönem sûfîlerinin namaz ibadetine dair vermiş oldukları bilgiler, hassasiyetler ve edepler calibi dikkattir. Tebliğimizde, erken dönem sûfilerinde sıklıkla görülen bu namaz anlayışı ve hassasiyeti, Kur'ân ve sünnet merkezli olarak çeşitli yönleriyle ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Namaz, Tasavvuf, Manevi Yorum, Serrâc, Mekkî.

Abstract

Worship, which constitutes the outward appearance of religion, expresses the duties that Allah has given to people, which everyone who says he is a believer must follow. Fiqh, which is the science of Islamic worship and law, deals with the outward aspects of religious obligations. In the science of Sufism, on the other hand, the Sufis, who did not consider worships to be purely outwardly, attributed different meanings to them from an inward/internal aspect. Worshiping as if seeing Allah (cc) expressed by the concept of "ihsan" in the hadith of Jibril has taken its place in almost all Sufi teachings. While talking about worship, Sufis drew attention to their esoteric aspects by using concepts such as khushu, hudu, ikhlas and taqwa. These expansions of meaning given to worship show us that the Sharia is the basis of Sufism, and that Sufism without Sharia is unthinkable. In our study, it is aimed to reveal the meaning expansions of the prayer, which is one of the prayers that are strictly requested from the taxpayer, in the classical Sufi sources (al-Lüma', er-Ri'aye li-hukukıllâh, er-Risâle, Kutü'l-kulûb, Keşfü'l-mahcûb). we aimed. In this study, we will examine the deep meanings that the early Sufis attributed to prayer and how sensitive they were within the framework of sharia. For example, it is very important for Sufis to perform the prayer at the first time. For this reason, they developed themselves in astronomy and specialized in the determination of time and

* Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: mevlut.ergul@hbv.edu.tr , ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0001-9706-151X

qibla. In addition, they mentioned many adab in their works, such as the manners of wudu, the manners of recitation, and the observance of ta'dil-i erkan, which must be followed in order to maintain awe in prayer. In this context, the information, sensitivities and manners that the early Sufis gave about the worship of prayer are of great attention. In our paper, this understanding and sensitivity of prayer, which is frequently seen in early Sufis, will be discussed and evaluated in various aspects based on the Qur'an and Sunnah.

Key Words: Prayer, Sufism, Spiritual Interpretation, Serraj, Makki.

Giriş

Farsça asıllı olan namaz kelimesi, tâzim için eğilmek, kulluk ve ibadet anlamlarına gelmektedir. Arapça karşılığı ise “salât”tır.[1] Salât kelimesi de sözlükte dua, tebrik, ateş, yassı değirmen taşı, yüceltme, tazarru ve niyazda bulunma, pişirmek ve kilise anlamlarına gelen bir kelimedir. Şerîatta ise, vakitleri belirlenmiş kendine has şartlarla bilinen zikir ve erkanlardır.[2] Salât kelimesi türevleriyle Kur’an’da doksan dokuz yerde geçmektedir.[3] Kur’an’da salât kelimesine ek olarak zikir, tesbih, dua gibi kelimeler de namaz anlamında kullanılmıştır.[4]

Kur’an-ı Kerim; “Namaz inananlar üzerine belirli vakitlerde farz kılınmıştır”[5] ayetiyle kesin bir emir olarak namazın vücubiyetini bildirmiştir. Namaza çok önem veren Hz. Muhammed (sav), İslam’ın üzerine kurulu olduğu beş temel esası sayarken ilk olarak şehadeti, ardından da namazı zikretmiş[6], namaz ibadetini dinin merkezine yerleştirmiş ve “Namaz dinin direğidir.” buyurmuştur.[7] Bu durum namazı imandan sonra ikinci sıraya yerleştirir. Yine namaza olan muhabbetini ifade etmek üzere “Gözümün aydınlığı/gönlümün sevinci namazda kılındı.” buyurmuştur.[8] Namazın kul için ne kadar önemli olduğunu da şu şekilde vurgulamıştır: “Kıyamet gününde kulun hesaba çekileceği ilk ameli onun namazıdır. Eğer namazı düzgün olursa, işi iyi gider ve kazançlı çıkar. Namazı düzgün olmazsa, kaybeder ve zararlı çıkar. Şayet farzlarından bir şey noksan çıkarsa, ‘Azîz ve Celîl olan Rabb'i: Kulumun nâfile namazları var mı, bakınız?’ der. Farzların eksiği nafilelerle tamamlanır. Sonra diğer amellerinden de bu şekilde hesaba çekilir."[9] Peygamber Efendimiz’in (sav) hadislerinden de anlaşılacağı üzere namaz ibadetlerin baş tacıdır. Olmazsa olmazıdır.

Fıkıh ilmi, ibadetlerin zahirini, şekilsel özelliklerini ve nasıl yapılması gerektiğini ayet ve hadisler ışığında belirlemiş ve bu konuya yoğunlaşmıştır. Tasavvuf ise ibadetlerin zahirinin ötesine geçerek onlara batınî birtakım yorumlar getirmiştir. Bu konuda oldukça hassas davranan sufîler, ibadetleri hakkıyla yerine getirebilmenin ve bu ibadetlerin kalplerine hitab edebilmesinin üzerine oldukça özen göstermişlerdir.[10] Zahiren namaz bir takım şekil ve zikirlerden ibaret olarak görünse de batınî yönü, özü ve gerçek maksadı Allah’a münâcât etmek, O’nun huzurunda bulunup, O’nunla konuşmak ve O’nu müşahede etmektir.[11] Nitekim Peygamber Efendimiz (sav) ve Cebrail (as) arasında geçen ve Cibril hadisi olarak bildiğimiz konuşmada, Cebrail (as) Peygamber Efendimiz’e (sav) İslam, iman ve ihsan kavramlarını sormaktadır. Kulun kalben iman edip, sözleriyle şahitlik ettikten sonra gelen ilk şey namaz

---

1 M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 32/350; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yay., 2014), 357.

2 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 394-395; er-Râğıb el-İsfahânî, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015), 562; es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitabü’t-ta’rifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 139.

3 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres*, (Dâru’l-Kütübü’l-Mısrıyye, 1945), 413-414.

4 Ömer Kaya, *Gazâlî Öncesi Tasavvuf Klasiklerinde İbadetlere Getirilen Tasavvufî Yorumlar*, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 49.

5 en-Nisa, 4/103.

6 Buhari, “İman”,2; Müslim, “İman”,8.

7 Tirmizî, “Îman”, 8.

8 Nesai, “İşretü’n-Nisa”, 10.

9 Tirmizî, “Mevâkît”, 188.

10 Mahmud Esad Erkaya, *Tasavvuf ve Hayat*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 67-68.

11 Kolektif, *İlmihal*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 1/221.

kılmaktır. Daha sonra burada geçen ihsan kavramı ise namazın bu batınî yönünün aslında nasıl olması gerektiğini ifade etmektedir. Hadise göre "ihsan, Allah'a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Sen onu görmüyorsan da O seni mutlaka görmektedir."[12]

Namazın özü diye tabir ettiğimiz kısım, insanın kalbi ile ilgilidir. Şekilsel tarafı ise adeta bu özü koruyan bir kabuk gibi yorumlanmıştır. Kabuk ve öz birbirlerini tamamlamaktadırlar.[13] Mutasavvıflar, bu noktada kalp ile ilgili olan kısımda oldukça derinleşmiş ve buna çok önem vermişlerdir. Çünkü onlara göre namaz, Allah'a vuslat için bir vesiledir. Bu sebeptendir ki namaza, ruhun Allah'a miracıdır denmiştir.[14]Namazın özünü ifade eden huşû', hudû', ihlas, takva ve vera' gibi kavramlar klasik tasavvuf kaynaklarında sıkça işlenmiştir.

Bu çalışma kapsamında, erken dönem tasavvuf kaynaklarında namaz ibadetine nasıl yaklaşıldığı ve namazın zahirine ek olarak getirilen batınî yorumlar incelenecektir. Araştırma erken dönemle sınırlandırılmıştır. Erken dönemden kastımız Gazzâlî öncesi telif edilmiş klasik kaynaklardır. Araştırma kapsamında en fazla bilgi Serrâc'ın *el-Luma* ve Ebu Talib el-Mekkî'nin *Kutü'l-kulûb* adlı eserlerinde karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda ele aldığımız konu, Serrâc ve Mekkî özelinde şekillenmiştir. Genelde ise

1. Sufilere Göre Namazın Edepleri

Ebû Hafs Haddâd Nisâbûrî (ö. 260/874) tasavvufun tamamının adab olduğunu ifade etmiştir. Ona göre her vaktin, her makamın ve her halin bir adabı bulunmaktadır. Sûfilerin bulunduğu mertebelere ulaşması bu âdâba sarılmaktan geçmektedir. Âdâbı önemsemeyenler ise Allah tarafından kabul edildiğini düşündükleri şeyin reddedilmesiyle karşılaşırlar.[15] Mutasavvıflar, Allah'ın emir ve yasaklarına uymak konusunda hep hassas davranmışlardır. Bu sebeple gerek şeriat gerekse muamelata dair birçok adaba eserlerinde yer vermişlerdir. Namaz adabı da bunlardan biridir. Dünya ile her türlü bağını kesmiş "ehlullah" adıyla isimlendirilen sûfi meşrebli kimseler, bu âdâba riâyet etmekten geri durmazlar. Namazın bütün hükümlerini titizlikle yerine getirir ve bundan yorulmazlar. Ruhsatlarla amel etmezler. Çünkü onların bundan daha önemli bir işleri yoktur. Namaz onlar için her şeyden önce gelmektedir.

Serrâc (ö. 378/988), sûfilerin namaza dair bilgileri ilim ehli kimselerden öğrenip, farzlarını, sünnetlerini, nafilelerini, faziletlerini bilerek amel etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü o, namazı, dinin direği, âriflerin gözünün nuru, sıddîkların süruru, mukarreblerin tacı olarak görmektedir. Ona göre namaz, Allah'a (cc) ulaşmak için bir vasıtadır. Vuslat makamıdır. Allah'la beraber olmak O'nun huzurunda olmak demektir. Allah'a yakınlık, heybet, huşû, haşyet, ta'zim, vakar, müşâhede ve murâkabe mahallidir. Namaz Allah'a yalvarıp yakarmak, dua etmek ve tazarruda bulunmaktır. Namazın nasıl kılınması gerektiğine dair bilgiler veren Serrâc, Allah'ın huzurunda bulunup, O'na yönelip O'nun dışındaki her şeyden yüz çevirerek kılınması gerektiğini ifade eder. [16]

Serrâc'a göre namazın tam olarak hakkını vermek, ancak dört âdâbın korunmasıyla gerçekleşir. Ona göre bu edeplerden ilki seccade üzerinde huzur-ı kalb ile bulunmaktır. Nitekim Allah'ın huzurunda, içerisinde O'ndan başka kimse veya bir şeyin olmadığı bir kalb ile namaz kılan kimse, kalb huzurunu sağlamış olacaktır. İkincisi, Allah'ın huzurunda olduğunun bilincinde bulunmaktır. Bu da sûfilerce namaz dışında olan murakabe halinin namaz esnasında da devam etmesidir. Üçüncüsü, şüphe ve vesveseden uzak bir şekilde kalb huşû'u ile namaz kılmaktır. Mekkî'ye (ö. 386/996) göre namaza başlamadan önce Nas Suresi'nin okunması cinnî şeytanları kişiden uzak tutup, namaz esnasında kalbe doğacak olan şüphe ve vesveselerden koruyacaktır.[17]Dördüncüsü ise hiçbir beklenti içinde olmaksızın namazın erkanını huzû' ile yapmaktır. Sûfiler, yapılan ibadeti görmenin ve buna karşılık beklemenin

[12] Müslim, "Îmân", 1, 5. Ayrıca bk. Buhârî, "Îmân", 37.; Tirmizi, "Îmân", 4; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Nesâi, "Mevâkît", 6; İbni Mâce, "Mukaddime", 9.

[13] Abdullah Çolak, "Allah'a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû", *Bilimname* 2009/1 (2009), 183.

[14] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 358.

[15] Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1013.

[16] Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yay., 1996), 158.

[17] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yay., 2004), 3/403.

şirk-i hafî yani gizli şirk olduğunu belirtir. Buradan anlaşılacağı üzere yapılan ibadetin yalnız Allah için yapılması ve kalbde Allah'tan başka hiçbir şeyin bulundurulmaması sûfîler için elzemdir.[18] Bu edeplere riayetten geri durmak Serrâc'a göre, seccade üstünde boş yere oyalanmak, sehve düşüp hata etmek demektir. Ancak bu edeplere riayet edildiği takdirde, namaz tam anlamıyla kılınmış olup, perdelerin kalkmasına, kapıların açılmasına, ilâhî azarın yok olmasına ve sevabın artmasına sebep olacaktır.[19]

1.1. Abdest Adabı

İlk dönem sufîleri ibadetlerini büyük bir titizlikle yapmıştır. Bu titizlik ibadetin her anı için geçerlidir. Bu konuda Serrâc, abdest ve temizlik adabını anlatırken sufîler dışında kalan kimseler için ruhsatlarla amel etmenin bir mahzuru olmadığını ancak sufîlerin temizlik ve taharet konularında herhangi bir gevşeklik göstermelerinin kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre dervişlerin/sufîlerin güçleri yettiğince âdâp konusunda gayretli olmaları gerekmektedir.

Bu hususta örnek olarak sufîlerin her namaz için yeni bir abdest almaları, yolculuğa çıkmadan ve uyumadan önce abdest almaları gösterilebilir. Sufîlerden bir cemaatin namaz vakti gelmeden abdest almaya kalkıp abdestlerini bitirmeleriyle namaza başlamaları birbirini takip etmiştir.[20]Böylelikle maddi ve manevî kirlerden arınmış olarak Allah'ın huzuruna en temiz şekilde çıkmayı hedeflemişlerdir. Ancak, Bir mümin namaz kılmayacak dahi olsa, sırf Allah'a yakınlaşmak için abdest alması onu Allah'a yaklaştırır. Bu abdest ile kılacağı namazdan ise fazladan sevap kazanmış olur.[21]

Sufîlerin abdeste önem vermelerinin temel nedeni, ölümün ne zaman geleceğinin bilinmemesidir. "*Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler*"[22] ayetini buna delil olarak gösteren Serrâc, sûfilerin ölüm meleği geldiği anda abdestli bir şekilde hazır olmayı arzuladıklarını ifade eder.[23]Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) ölüm anında yanında bulunan yardımcısına, kendisine abdest aldırmasını istemiş ve yardımcısı abdest alırken Şiblî'nin sakallarını hilallemeyi unutmuştur. Bunun üzerine Şiblî yardımcısının ellerini sakallarına götürerek hilallemiş ve abdestini tamamlamıştır. Ölüm anında dahi onun bu derece titiz davranması bu konuya örnek olarak gösterilebilir.[24]

1.2. Kıraat Adabı

Ebû Talib Mekki'ye göre mü'min namaz kılarken okunan ilâhî kelâmı dikkatle dinlemeli, kalbini ve aklını okunan cümlelere odaklamalıdır. Namaza güzel bir şekilde yönelip kalbini gaflete düşürmemelidir. İlâhî kelamın manalarını düşünerek âyetleri tane tane anlaşılır bir şekilde okumalıdır. Bu şekilde Kur'ân'nın sırlarına ve inceliklerine ulaşmaya çalışmalıdır.[25] Mekkî bir rivayetinde, *Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) namazda iken bayıldığına yer vermiştir. Cafer es-Sâdık'a bunun sebebi sorulduğunda "Okuduğum ayeti tekrar ederek kalbimde düşünüyordum. Nihayet onu, asıl sahibinden duymaya başladım. Artık vücudum Yüce Allah'ın kudretini müşahede etmeye dayanamadı"* demiştir.[26] İlâhî kelamın manalarını düşünerek namaz kılmak insanda Kudret-i İlâhîyyeyi müşahede etmeye vesile olmaktadır.

Mekkî'ye göre en faziletli Kur'ân okuyuşu namazda iken düşünerek ve anlayarak yapılan okuyuştur. Bu durumda iki amel aynı anda yapılmış olur. Biri tefekkür diğeri ise namaz.[27] Serrâc da aynı şekilde, *kişinin namazda Kur'an ayetlerine kalbini verip, sanki Allah'tan dinliyormuş yahut Allah'a okuyormuş gibi müşahede halinde okuması gerektiği* kanaatindedir.[28]

Mekkî, insanlar namazda nasıl bir durum üzerineyse kıyamette de o durum üzerine diriltileceklerini rivayet etmiştir. Bu durumda namazda huzur ve sekinet halinde bulunmak, kıyamette

[18] Serrâc, *el-Lüma'*, 80.
[19] Serrâc, *el-Lüma'*, 163.
[20] Serrâc, *el-Lüma'*, 153-154.
[21] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2004, 3/388.
[22] el-A'raf 7/34
[23] Serrâc, *el-Lüma'*, 154.
[24] Serrâc, *el-Lüma'*, 105.
[25] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/93.
[26] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/227.
[27] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/221.
[28] Serrâc, *el-Lüma'*, 160.

huzur ve sekinet bulanlardan olmak için önem arz etmektedir. Namazda sessiz ve sakin olmak, namazdan zevk ve lezzet almak, okunan ayeti kalb ile anlamaya çalışıp huşû ile namaz kılmak, Allah'a karşı tam bir ihtiyaç haline bürünüp, Kur'an'ı yavaş yavaş okuyup ondaki gizli manaları samimi bir şekilde elde etmek istemek, Mekkî'ye göre namazdaki huzurun bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır.[29] Mekkî, "*O kitabı hakkını vererek okurlar. Çünkü onlar kitaba inanırlar.*" [30]âyetini örnek göstererek okunan ayetlerin anlamına göre kişinin bir hal alması gerekmektedir der. Örneğin rahmet ile ilgili bir ayet geldiğinde rahmeti arzulamalıdır. Azap ile ilgili bir ayet gelirse bu ilahi azaptan Allah'a sığınmalıdır. Eğer tesbih ve tazim ile ilgili bir ayet okunmuşsa da Allah'ı tesbih ve tazim etmelidir. Bunların dil ile yapılmasının daha güzel olacağını belirten Mekkî, boynu bükük bir şekilde kalbinden geçirmenin de sözle ifade etmenin yerine geçeceğini belirtmektedir. O, huşû ile namaz kılan kimselerin kıraatını bu şekilde tarif etmektedir.[31]

Bu şekilde kişi namaz esnasında İlahi kelamın hikmetlerine odaklanıp dikkatini bu noktada toparlar. İşte bu durum sûfileri namazda, harici uyaranlara yahut içine doğan vesveselere karşı korumaktadır. Namaz içerisinde huşû'u bu şekilde sağlamak onlar için daha kolay olmaktadır.

Muhasibî (ö. 243/857), nefis ve şeytanın kişiye zaman zaman, namazda çok Kur'ân okumanın daha fazla sevap olduğunu söyler ve kıraatını hızlı yapmasını telkin eder. Bu duruma düşen kişi hızlı bir şekilde Kur'ân okumasıyla hataya düşer, okuduklarını anlayamaz hale gelir. Bu da nefsin ve şeytanın hoşuna giden şeylerdir. Çünkü onlar Cehennemi ve azabı hatırlatan düşünme eyleminden hoşlanmazlar. Bu noktada kişinin yapması gereken, az okuyup çok anlamaya gayret etmektir. Bu sayede dikkati, namazdan ve okuduğu ilâhî kelâmdan bir an bile olsun ayrılmaz.[32]

Kişi namaz kılacağı mekânı seçerken de dikkatli olmalı, okuduklarını anlayabileceği, üzerine düşünebileceği sessiz ve sâkin mekanları tercih etmelidir. Bu noktada iki seçenek vardır. İlki güzel mânâların olduğu ve birtakım insanların konuştuğu yer, ikincisi ise duyguların sükûnet bulduğu yer. Şeytan ve nefis, insana daima bu ilk yerde namaz kılmayı teşvik eder. Namazda hata yapma pahasına şeytana uyarsa namaza dikkatini veremez ve huşû'unu kaybeder.[33]

Özetle namazda tefekkür için çok titiz olmak, makbul bir ibâdet ve Allah'ın rızâsını kazanmak açısından erken dönem sufîleri nezdinde önemli bir hedeftir.

2. Namaza Dair Bazı Yorumlar

2.1. Namazın, İnsanı Kötülüklerden Uzak Tutması

İnsan hata yapmaya meyyal bir varlıktır. Küçük büyük, bilerek ya da bilmeyerek birçok hata yapılabilir. Sûfiler günde beş defa Allah'ın huzuruna çıkacaklarının bilinciyle hareket ederler. Üzerlerinde bir günah ile Allah'ın huzuruna çıkmaktan utanırlar. Dikkatli kılınan ihsan boyutundaki bir namaz insanda işte bu bilinç yapısını oluşturur.

İşte bu noktadan hareket ederek değerlendirme yapan Mekkî'ye göre namazdan maksat günahlara karşı durup, kötü işlere bulaşmamaktır. Peygamber Efendimiz (sav) ise bu konuda şöyle buyurmuştur: "*Kıldığı namaz kendisini kötü ve çirkin işlerden uzaklaştırmayan kimsenin ancak Allah'tan uzaklaşması artar*"[34] Buradan da anlaşılacağı üzere namaz kılan kimse, daima amellerinde samimi olmalı, sürekli bir bilinç halinde olup günlük işlerinde de Allah'ın huzurunda gibi hareket etmelidir. Günah işlemekten ve kötü işlerden sakınmalıdır.

Mekkî, ayrıca "Muhakkak ki namaz, insanı hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı zikretmek ise ibadetlerin en büyüğüdür"[35] ayetini, Allah'ın zatını namaz içinde zikretmenin, namazdan daha üstün olduğu şeklinde yorumlamıştır. Ona göre gerçek zikir, Allah'ı müşahede etmektir. Bu

[29] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/411.
[30] Bakara 2/121
[31] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/411-412.
[32] Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'aye Kalb Hayatı*, çev. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yay., 2005), 1/122.
[33] El-Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/120.
[34] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2004, 3/414.; Tabarani, "el-Kebir", No: 11025; Heysemi, "ez-Zevaid", II, 258; Suyuti, "ed-Dürrü'l-Mensur", VI, 465; Zebidi, "İthaf", III, 38; Elbani, "Daife", 2.
[35] Ankebut 29/145

sebeple namazda Allah'ı müşahede eden kimse namazdan daha büyük bir ibadet yapmış demektir.[36]Mekkî'nin müşahededen kastının Cibril hadisindeki "keenneke terâhu" (Allah'ı görüyormuşçasına) olduğunu söyleyebiliriz.

Mekkî'ye göre müşahede haline namaz kılan kimseler daima, bin aydan daha hayırlı olan Kadir Gecesi'nde ibadet eden kimseler gibidir.[37] Müşahede halini, murakabe yapanların elde ettiği ilk hal olarak tanımlayan Mekkî, bu kimselerin aynı zamanda nefislerini muhasebe halinde olduklarını da ifade etmektedir. O, bu kimselerin içinde bulundukları vakti farz, vacip ve mubah ibadetlerle geçirmek durumunda olduklarını belirtir.[38] Bunun neticesinde müşahede halinde kılınan namaz kişiyi kötülüklerden alıkoyar ve onu sevaba/güzel ve hayırlı işlere yönlendirir.

Namazı ilk safta kılmak daha faziletli ve güzeldir. Ancak bu durum kişiyi huşû'dan alıkoyacaksa durum farklıdır. Örneğin imamdan reddedilmesi gereken bir şey dinlemek zorunda kaldığında veya imamın ipek kumaş kullanması, ağır silah kuşanarak namaz kılması gibi uyarılması gereken durumlarda, Mekkî'ye göre namazı arka saflarda kılmak kişinin gönül huzurunu elde etmesi açısından daha emniyetlidir. Bu, namaz kılan kişinin kalbi için daha uygun ve daha faziletlidir. Nitekim kişi bu sayede insanlarla daha az karşılacak ve onların sıkıntılı hallerini müşahede etmekten kurtulacaktır. Bu konuya örnek olarak, Bişr b. el-Haris'e (ö. 227/832) neden son safta namaz kıldığı sorulduğunda "*Ey adam, ben, kalplerin yakınlığını istiyorum; vücutların değil.*" şeklinde verdiği cevabı gösterir.[39]

Yine sûfilerden biri uzun yıllar ilk safta namaz kılmıştır. Bir gün önemli bir olay neticesinde namazını son safta kılmak zorunda kalmıştır. Daha sonra uzun bir müddet mescidde gözükmemiştir. Kendisine bu durum sorulduğunda insanların kendisini ilk safta görmelerine sevindiğini, son safta namaz kıldığını gördüklerinde ise utandığını söylemiştir. Allah rızası için yapmadığını fark ettiği için bu zamana kadar ki bütün namazlarını kaza ettiğini ifade etmiştir.[40] Buradan da anlaşılacağı üzere ilk safta namaz kılmak dahi kişiyi bu şekilde günaha sürüklüyorsa ondan uzaklaşmak gerekmektedir.

Mekkî bir rivayetinde kişinin, haram lokma yemiş veya haram bir kumaştan dokunmuş bir elbise giymiş haldeyken kıldığı namazın kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir.[41] Ona göre namaz kılan kişi Allah'ın huzuruna çıkarken O'nun yasakladığı şeyleri yapmamış olması gerekmektedir. Özet olarak ifade etmek gerekirse namaz ibadeti insanı günlük yaşantısında Allah'ın emirlerine, güzel ahlaka ve müsbet işlere yönlendirmeli, Allah'ın koymuş olduğu yasaklardan sakındırmalı, kötülük ve çirkin ahlaka meyletmesini engellemelidir. Bu ise Allah'ın huzuruna çıkacağının bilinciyle namaz kılan ve namaza takva boyutunda gerekli ihtimamı gösteren kişiler tarafından elde edilir.

2.2. Namazı İlk Vaktinde Kılmak

Sûfilerin namaz konusunda bir başka dikkat ettiği husus da namazı ilk vaktinde kılmaya gayret etmeleridir. Bu ise ancak vakitten emin olmakla mümkündür. Bu yüzden Serrâc, namazı ilk vaktinde kılabilmek üzere vakit tayini bilgisine sahip olmak gerektiğini ifade eder. Ona göre yıldızlar ve ayın konumunu bilip vakit ve kıble tayininde kullanılması gerekmektedir.[42] Mekkî de kitabında namaz vakitlerinin tespitini anlattığı bir bölüme yer vermiştir.[43] Buradan da anlaşılacağı üzere namazı ilk vaktinde kılmak astronomi konusunda ciddi bir ilim gerektirmektedir. Bu sebeple ilk dönem mutasavvıfları eserlerinde vakit ve kıble tayini konusuna değinmişlerdir.

Mekkî'ye göre, namazları ilk vaktinde kılmak en faziletlisidir. Yatsı namazını ise biraz geciktirmenin faziletli olduğunu şu hadise dayanarak söyler: "*Resûlullah (sav) bir gün yatsıyı tehir etmişti. Hz. Ömer (ra) çıkıp: 'Ey Allah'ın Resülü, namazı kılalım. Kadınlar ve çocuklar yattılar' dedi. Aleyhissalatu vesselam başı su damlıyor olduğu halde çıkıp: 'Ümmetime meşakkat vermemiş olsam*

[36] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/161.
[37] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/353.
[38] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/359.
[39] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/288-289.
[40] Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tasavvuf'un İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman, 1978), 1/183.
[41] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 4/607.
[42] Serrâc, *el-Lüma'*, 158.
[43] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/149.

yatsıyı bu vakitte kılmalarını emrederdim!' buyurdu."[44] Ayrıca Mekkî, namazı ilk vaktinde kılmanın dinin azimet boyutu olduğunu ifade etmektedir. Son vaktinde kılmayı ise bir ruhsat olarak değerlendirir. Bu ise gaflette olanlar için bir rahmet ve genişliktir. Ona göre salih kimseler azimeti ruhsata tercih eden kimselerdir.[45] İlk vaktinde kılınan namazın son vakitte kılınan namaza göre fazileti, ahiretin dünya karşısında olan fazileti gibidir. Nitekim bu konuda Peygamber Efendimiz (sav) şöyle buyurmuştur: "*Kişi namazı son vaktinde de olsa kılmalı, kaçırmamalıdır. İlk vaktinde kılması ise, kişi için dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır.*" [46]

Yine Mekkî'ye göre; henüz vakit girmeden önce abdest alıp, hazırlanıp namazı beklemenin namazları muhafaza etmek ve güzel bir şekilde korumak anlamına geldiğini belirtir. Bu durumda sûfiler namazı ilk vaktinde kılabilmek adına vakit tayini bilgilerini kullanarak vaktinden önce abdestini alıp namazı beklerler.[47] Vakit girince de namazı tam ve eksiksiz bir şekilde eda ederler. Bu sayede sûfiler, namazın ilk vaktinde kendilerini başka şeylerle uğraşmaktan alıkoymuş olurlar.[48]

Yaptıkları bu uygulama sayesinde sufîler namazı ilk vaktinde kılıp Allah'ın (cc) rahmetini celb etmeyi amaçlamışlardır. Nitekim hadislerde namazı ilk vaktinde kılmanın önemi şu şekilde vurgulanır: *Hz. Peygamber aleyhissalatü vesselam, en faziletli amelin hangisi olduğunu soran sahabiye:* ***"Vaktinde veya vaktinin başlangıcında kılınan namazdır."***[49] diye cevap vermiştir. ***"Namazların ilk vaktinde Allah'ın rızası, son vaktinde ise Allah'ın affı vardır."***[50]

2.3. İftitah Tekbiri

Serrâc'a göre, namazın temizliği/sağlamlığı iftitah tekbirine bağlıdır. Niyet edip "Allahu ekber" diyerek tekbir alınır ve namaza başlanmış olur. Bu niyet ve tekbir kulu namaza bağlayan bir sözleşmedir. Bu bağ ne kadar kuvvetli olursa namazı ifsad edecek ve sevabını eksiltecek afetler araya girmez. Ebû Saîd Harrâz (ö. 277/890) namazı, kıyamette kulun Allah'ın huzurunda bulunması gibi O'na yönelmesi, aracısız olarak Allah ile iletişime geçmesi ve Allah'ın huzurunda bulunduğunun bilincinde olması olarak tanımlamıştır. Yine Harrâz, tekbir sırasında kulun gönlünde Allah'tan daha büyük bir şey kalmamalıdır demiştir. Serrâc bunu şöyle yorumlamıştır: "*Eğer Allahuekber dediğin zaman, gönlünde Allah'tan başka büyük varsa, sen sözünde sâdık değilsin, demektir*". Ârifler namaza başlarken dünyalık her şeyi kalbden çıkarmak gerektiğini ifade etmişlerdir. Kul namaza dahil olduğunda kalbinde Allah'tan başka bir şeyin olmaması, ilâhî kelamı anlayıp zevkine varabilmesi açısından önemlidir. Çünkü Serrâc'a göre kulun kılmış olduğu namazdan kendi payına kalanı, bilinçle ve kalp huzuruyla kıldığı kadardır.[51] İşte Serrâc İftitah tekbiri alınırken söylenen Allah en büyüktür ifadesini bir sözleşme olarak görür ve bu sözleşmeye sadık kalınarak namazın eda edilmesi gerektiğini vurgular.

Mekkî'ye göre de bu durum aynıdır. Kul namaz esnasında hangi rüknü yapıyorsa ona uygun bir hale bürünmelidir. Örneğin "Allahu ekber" dedidiğinde, Allah'ın bütün varlıklardan büyük olduğunu düşünmelidir bu şekilde o kalbinde Allah'tan başka hiçbir varlığa yer bırakmaz. İşte bu durumda kul, diliyle okuduğunu kalbiyle de müşahede eder. Böylelikle tekbir alarak yapmış olduğu namaz akdini, sıfatına uygun bir biçimde gerçekleştirmiş ve sözü ile amel etmiş olur. Bu kimselerin "*O cennete varis olanlar, emanetlerini korur ve ahidlerini yerine getirirler*."[52] ayetinde geçen cennetin mirasçılarından olacağını belirtir. Kalbi ile ahdine riayet etmeyip vefa göstermeyen kimse ise; "Allahuekber" dediğinde kalbinde, fâni dünyanın küçük padişah ve insanlarını barındırır. Bu kimseler dil ile söylediklerini kalbleriyle tasdik etmemiş olurlar. İşte bu, Mekkî'ye göre gerçekten iman etmiş bir kimsenin hâli değildir. Bu kimse, kalbi ile Allah'ın yanında olmayıp, nefsiyle dünyaya bakan bir kimse durumundadır.[53]

---

[44] Buhârî, Mevâkît 24
[45] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/153.
[46] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 4/284.; Münziri, "et-Terğıb", No: 562-572.
[47] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/211.
[48] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/415.
[49] *Buhari, "Mevâkît", 162.*
[50] *Tirmizi, "Mevâkît", 13.*
[51] Serrâc, *el-Lüma'*, 159-160.
[52] Müminun, 23/8
[53] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/412-413.

Mekkî, namaz kılmaya kalkan yakîn sahibi ârif ile ğafil ve cahil birinin durumunu şu şekilde anlatmıştır: *Ârif kişi, Allah'ın huzuruna girmek için hazırlanıp, tekbir alınca şeytan ile arasına perde konur. Şeytan onu göremez. Gafil bir kimsenin ise şeytanlar başına üşüşür. "Allahuekber" dedikleri zaman görevli bir melek kalplerine bakar. Arifin kalbinde Allah'tan başka büyük bir şeyin olmadığını görür ve ona, doğru söyledin der. Gafilin kalbinde ise Allah'tan başka her şeyin daha büyük yer kapladığını görür ve ona, sen yalan söyledin der. Arifin kalbinden nur yükselir ve bu nur sayesinde yer ve gökler alemi ona keşfolunur. Arif kalbinden çıkan bu nur miktarınca sevap kazanır. Gafilin kalbinden ise bir duman yükselir. Bu duman kalbini perdeler ve onun namazını Allah'ın huzurundan geri çevirir. Şeytan durmadan vesvese vererek ona boş işleri gösterir. Bu kimse ne yaptığını anlamadan namazı bitirir.*[54]

Özet olarak ifade etmek gerekirse, iftitah tekbiri sufîlere göre bir sözleşmedir. Kul, diliyle Allah'ın en büyük olduğunu ifade ederken kalbi de bu düşünceye eşlik etmelidir. Kişi aklında ve kalbinde dünyalık mevzular varken namaza durmamalıdır.

Serrâc, namazdan önce murakabe halinde namazı bekleyen bir kimsenin, namaza kalktığı anda sanki bir namazdan diğerine geçer gibi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu hal üzere olanlar, namazda başlangıçtaki sözlerini korumakta zorlanmazlar. Çünkü murâkabe halinde olan bir insan, her an Allah ile beraber olduğunun bilincindedir ve ona göre hareket etmektedir.[55] "*Benim namazdaki hâlimle, namaza girmeden önceki halim birdir*." diyen Sehl b. Abdullah'ın (ö. 283/896) durumu da bu şekildedir.[56] Mekkî konuyla ilgili şöyle bir rivayette bulunmuştur: "*Denilmiştir ki: Kul kabrinde, namaz içerisinde duyduğu iç huzuru ve sükûnet vaziyetine uygun bir halde haşrolur. Hesaptaki rahatlığı ise, namazda bulduğu rahatlık ve manevî tat miktarınca olur.*" Buradan anlaşılacağı üzere sûfiler için namazın mutlaka huşûlu ve sükûnet halinde kılınması gerekmektedir. Sûfiler kıldıkları namazda huzur, rahatlık ve manevî bir tat bulmayı hedef edinirler. İşte bu hâl, namaz esnasında kalbinde Allah'tan başka hiçbir şeyin olmaması ile gerçekleşir.[57]

Cemaatle namaz kılınacağı zaman sûfiler, imam tekbir alacağı sırada namaza hazır bulunmayı daha faziletli görmüşlerdir. Mekkî, cemaatle kılınan dört rekatlı bir namaza, imamın tekbiriyle beraber başlayan ile ilk rekatın rükûsuna yetişen, ikinci, üçüncü ve dördüncü rekata yetişen arasında fark olduğunu ifade etmiştir. Bu fark namazın fazilet, kemal ve hakikatine ulaşma noktasındadır.[58] Bu durum, kişinin namaza ne kadar ihtimam gösterdiğiyle ilgili bir keyfiyettir. Diğer bir ifadeyle; eğer kişi namaza önem veriyorsa ve Allah'ın huzuruna çıkacağının bilincindeyse, namaza ilk vaktinde yetişmeye gayret etmelidir.

2.4. Ta'dîl-İ Erkâna Uymak

Mekkî, namazın kılınışı esnasında huzuru ve sükûneti sağlamanın gerekliliğine dair bazı hadisler nakletmiştir. "*Namaz kılarken rükû ve secde arasında belini tam doğrultmayan kimseye Allah rahmet nazarı ile bakmaz*"[59], "*Rukû ve secdede belini tam doğrultmayan kişinin namazı yeterli bir namaz değildir.*"[60] Bunlara ek olarak, Hz. Peygamber (sav) namazda belini dik tutamayan, rükû ve secdesini düzgün yapamayan birine namazı iade etmesi emretmiş ve ona bunu bizzat nasıl yapması gerektiğini açıklayarak şöyle buyurmuştur: "*Bütün organların sakinleşip biraz da rahata erene kadar duracaksın.*"[61] Mekkî bu hadislerin akabinde namazı kabul edilmeyenin, diğer bütün amelleri de kabul edilmeyeceğini rivayet etmiştir. Namaz ta'dîl-i erkâna uyularak kılınırsa ancak kabul edilmektedir. Bu, kişinin bütün amellerini ilgilendirmektedir. Netice olarak namazın zâhirini korumak, mânevî yönünü korumanın vazgeçilmez bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.[62]

54 El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/416-417.
55 Serrâc, *el-Lüma'*, 161.
56 Serrâc, *el-Lüma'*, 284.
57 El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/222.
58 El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/468.
59 Tabarani, "el-Kebir", No: 8261.
60 Tirmizi, "Salat", 81; Ebu Davud, "Salat", 144; Nesai, "Tatbik", 54.
61 Buhari, "Salat", 246; Müslim, "Salat", 45; Tirmizi, "Salat", 110-111; Ebu Davud, "Salat", 144
62 El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2004, 3/395.

2.5. Namazda Takva

Hiç şüphesiz insanların, ibadetlerin hepsini yerine getirip ancak bunların hakikatini/özünü aramamaları onların aleyhinedir. Melekler çeşitli ibadetleri yapabilmelerine rağmen, "*Seni tesbih ederiz ey Rabbimiz, biz Sana gerçek ma'nâda ibâdet edemedik"*[63] *"Biz Seni tesbih ederiz. Bizim bilgimiz, Senin bize öğrettiklerinden ibarettir."*[64] demişler ve yapmış oldukları ibâdetleri kendilerine izâfe etmemişlerdir. İbâdetlerin hakikatinin/özünün takvâ olduğunu belirten Serrâc; "*Allah'tan nasıl sakınılması gerekiyorsa öyle sakının"*[65] âyetini "*O halde gücünüz yettiğince Allah'a isyandan sakının.*"[66] âyetinde geçen "*gücünüz yettiğince*" hükmüne tabi tutarak yorumlamıştır. Burada, "*gücünün yettiği ölçüde*" ifadesi takvânın şiddetle önemini ve ciddiyetini belirtmek için kullanılmıştır. Çünkü ona göre kendisinden sakınılacak Zat'ın sonu olmadığı gibi O'na karşı saygının/takvânın da bir nihâyeti yoktur. Serrâc'a göre bin rekat namaz kılsan ve bir rekat daha kılmaya gücün yetecek olsa ama bunu kılmadan başka zamana ertelesen, gücünün yettiği işi ertelemiş ve ihmal etmiş sayılırsın. Takvânın önemine o bu şekilde dikkat çekmiştir.[67]

Serrâc, ibadetlerde ruhsatlar ve mübahlar ile ilgilenmenin, insanların nefislerindeki dünya sevgisi sebebiyle oluşan imanlarındaki zaafa bağlayarak;*"Ey iman edenler, Allah'ı çok çok zikredin!"*[68]*; "İnanıyorsanız, Allah'a tevekkül edin!"*[69]*; "Ben sizin Rabbınızım, Bana kulluk edin!"*[70]*; "Benden korkun!"*[71] gibi ayetlerde insanlara kulluk, tevvekül, zikir ve takvanın emredildiğini söyler. Buradan da anlayacağımız üzere Serrâc ibadetlerde kolay yola gitmeden daima azimet ve takva boyutunu ön plana almaktadır.[72] İbrahîm Havvâs'ın(ö. 291/904) çölde seyahat ederken yanında bulundurduğu suyu içmekden ziyade abdest almak için kullanması,[73] Ebû Abdullah el-Mukri'nin (ö. 366/976) yüzünde yarası olmasına ve doktorun suyu yasaklamasına rağmen abdest alırken yüzünü suyla yıkaması ve bunun sonucunda gözlerini kaybetmesi, sufîlerin ruhsatlarla hiç ilgilenmeyip dini azimet ve takva boyutunda yaşadıklarının bizlere en açık örneğidir.[74]

Mekkî nazara vermek üzere ele aldığı bir rivayetinde gerçek namazın nasıl olduğunu şu şekilde izah etmiştir: Ona göre, ârifler namazın dinin direği olduğunu ve gerçek namazın da takva ehli kimselerin kıldığı namaz olduğunu bilirler. Takvâya ise ancak inabe ile ulaşılır. Buna örnek olarak, *"Allah'a inabe ederek/içten samimi bir şekilde yönelerek O'ndan korkunuz. Namazlarınızı kılınız, müşriklerden olmayınız."*[75] âyetini verir. Bu âyeti o, âriflerin sünnete uygun bir şekilde yaptıkları ibadetler olarak yorumlamıştır. Mekkî'ye göre onların inabesi, zikrettikleri Zatı müşahede etmeleridir. Yani namazı Allah'ın huzurunda olduğunun bilinciyle ve O'nu görüyormuşçasına kılmalarıdır. Bu zikrin aslı, zikredilenden başkasını unutmalarıdır. Ârifler, "*Umulur ki, bunları iyice düşünürsünüz. Artık Allah'a koşunuz.*"[76] ayetini iyi anlamış ve hayatlarında uygulamışlardır. Bu yüzden masivayı terk edip Allah'a koşmuşlardır. Allah da onları, kurbiyet/ilahi yakınlık makamına ulaştırmış ve onlara muhabbetullahı ihsan etmiştir. Onlara rahmetini açmış ve onları rahmeti içerisinde tutmuştur. Zikrettiklerini anlamada gafillerin gözleri perdelidir. Bu kimseler âriflerin taşıdığı özelliklerin tam tersini taşımaktadırlar. Yani böylesi kimseler, namazlarını baştan savma kılan, önemsemeyen ve faziletlerine eremeyenlerdir.[77]

---

63 Hâkim, "Müstedrek", IV, 585.
64 el-Bakara, 2/32.
65 Âli İmrân, 3/102.
66 et-Tegâbün 64/16.
67 Serrâc, *el-Lüma'*, 83-84.
68 el-Ahzâb, 33/41.
69 el-Mâide, 5/23.
70 el-Enbiyâ, 21/92.
71 el-Bakara, 2/38.
72 Serrâc, *el-Lüma'*, 102-103.
73 Serrâc, *el-Lüma'*, 155.
74 Serrâc, *el-Lüma'*, 157.
75 er-Rum 30/31.
76 Zariyat 51/50.
77 El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/336-337.

Mekkî, namaz kılacak kimsedeki halleri şu şekilde anlatır: Kişi namaza kalktığında sanki mahşerde Rabbinin huzurunda kalkışını daha sonra da O'nun huzurunda duruşunu müşahede eder gibidir. Allah'ın huzurunda bulunmanın dehşetine kapılır ve Allah'ın büyüklüğü karşısında boynu bükülür, içi yanar. Yani kişi kendisinin ne kadar aciz olduğunun farkına varır. Allah'ın ululuğunu her yanında hisseder ve kişi bütün düşüncesini O'nda toplar. Kıraati esnasında düşüncesi, Allah'ın murâdında, kalbi ise İlahî kelâmı anlamak ve ondan hüküm çıkarmakla meşguldür. Rükûya eğildiğinde dili ile "Sübhane Rabbiye'l-Azim" diyerek Allah'ı yüceltmekle iken kalbi de bu ifadesine eşlik eder. "Semi'allahu limen hamideh" sözü ile rükûdan doğrulurken bütün övgülerin yalnız Allah'a ait olduğunu müşahede eder. Secdeye gittiğinde ise kalbi yücelere yükselir, "*Secde et; Allah'a yaklaş*"[78] âyetinin de belirttiği üzere secdede Allah'a en yakın konuma ulaşır.[79] Nitekim "*Abdestle birlikte başlayan, duyu organlarından gelen veri giriş azalması namaz esnasında daha da belirginleşir.*" diye açıklamalarına başlayan Merter, milyonlarca insanın aynı anda Ka'be'ye yönelişini, hayat fırtınalarının bir anda huzur verici bir sessizlik yaşadığını, ayakta duruş, eğilme ve yere kapanmanın anlam derinliğinde kaybolduğunu, ruhun bir uçuş/miraç yaşadığını ifade eder. Ayrıca secdede aklın tam kayboluşuna işaret edip, kulun zirveyi, tevazuyu ve saygıyı secdede miraç olarak yaşadığını vurgular.[80]

Mekkî'ye göre bir kimse namazdayken bütün düşüncesini kalbinde toplayıp orada Rabbiyle beraber olmalıdır. Bu şeklide okunan ilahî kelâm ile kalbindeki Rabbine nazar eder. Onunla konuşur, O'na yalvarır, O'nu tanır. Kur'an, arif kimse için on ayrı yöne işaret eder. Bunlar sırasıyla; Allah'a iman etmek, teslim olmak, tövbe etmek, sabretmek, razı olmak, korkmak, ümitli olmak, şükretmek, sevmek ve tevekkül etmektir. Mekkî, Ahzâb sûresinin başında geçen on makamın elde edilmesinden sonra kalbi dirilik kazanmış, naz ve niyaz ehlinin bunları müşahede edebileceğini belirtir. Bu kimselerin kalb temizliğine eriştikleri için Allah'a münacâttan bıkmaz. İbadetlerden tat aldıkları ve İlahî kelâmı anladıkları için kıyam onlara ağır gelmez. Allah'a yakın olmanın tadıyla ilahî uyarılardan bile zevk alır hale gelir. Bu gibi kimselerin kalbinde bulduğu, ilahî kelâm değil kelâmın sahibi olan Rabbidir. Bu kimse kıbleye döndüğünde gönlü kıblede değil Rabbindedir. Öyle ki kul, Ka'be'nin de ötesine geçip, Ka'be'nin sahibine, yani Rabbine doğru yönelmiş olmanın bilinci içerisindedir.

Mekkî'ye göre kıyam da yine bu şekildedir. Zahiren kıyamda bulunan aslında Rabbi ile beraberdir.[81] O, bu görüşünü destekler nitelikte, Hz. Peygamber'in (sav) "*Gözümün aydınlığı/gönlümün sevinci, namazda kılındı*"[82] hadisini, Hz. Peygamber'in (sav) namazı en büyük ibadet olarak gördüğü, namazdayken Rabbinin yanında bulunduğu ve O'nun huzuruna çıktığı için gözünün aydınlığı/gönlünün sevincinin namazda olduğu şeklinde yorumlamıştır.[83]

Mekkî'ye göre kişi, namazın huşû'unu bozan davranışlardan sakınmalıdır. Örneğin namaz içerisinde sağa sola yönelmemeli, göz ucuyla dahi bakmamalıdır, vücudu ve elbisesiyle oynamamalıdır. Bazı müfessirler "*Onlar ki namazlarında huşû içindedirler.*"[84] ayetini, namaz esnasında sağında ve solunda bulunan kimseleri tanıyamayacak kadar namaza odaklanmış olmak şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu, namazın edebine riayet edildiğinin bir göstergesi olarak görülmüştür.[85] Bu sebeple, *bir huşû' ve tevazu göstergesi olan, sağ el ile sol elin bileğini kavrayarak göbek üzerinde bağlamak ve bu hali kıyam boyunca korumak önemlidir*. Mekkî'nin rivayetine göre alimlerden bir zat, bu şekilde durmanın Allah'ın huzurunda boyun eğmek anlamına geldiğini ifade etmiştir.[86]

Said bin Müseyyeb (ö. 94/713) namaz esnasında sakalıyla oynayan birini görünce şöyle demiştir: "*Şayet bunun kalbinde huşû olsaydı azaları da huşû içinde olurdu.*" Yani namaz esnasında tam bir huşû halinde olan kişi tam ve kusursuz bir bilinç haliyle Allah'ın huzurunda olmalı ve namazın

[78] Alak, 96/19.
[79] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/418.
[80] Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2017), 265.
[81] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/415-416.
[82] Nesai, "İşretü'n-Nisa", 10.
[83] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/413-414.
[84] Mü'ninûn, 23/2.
[85] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/410.
[86] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/405.

erkanı dışında hiçbir harekette bulunmamalı ve namaz dışı hiçbir şeyi düşünmemelidir.[87] Mekkî bu konuda bir hadise yer verir: “*Namazda yedi şeyin meydana gelmesi şeytandandır. Burun kanaması, uyuklamak, vesvese, esneme, kaşınma, herhangi bir şeyle oynama.*”[88] Seleften birinin rivayetine göre, namaz esnasında *sağa sola bakmak, yüzünü silmek, secdeye giderken secde yerindeki taşları düzeltmek ve başkasının önünden geçeceğini tahmin ettiği bir yerde namaz kılmak da* sakınılması gereken durumlardandır. Aynı zamanda Peygamber Efendimiz (sav)’de *büyük ve küçük abdeste sıkışık olan ve dar bir mest giyen kimsenin bu şekilde namaz kılmasını yasaklamıştır.*[89] Mekkî bu durumda olan kimsenin, kalbi hep bunlarla meşgul olacağını ve namaza gerekli ihtimamı gösteremeyeceğini ifade ederek bu şekilde namaz kılmamaları gerektiğini ifade etmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere namaz kılan kimse, dikkatini bir an bile olsun namazdan ayırmamalıdır. Mekkî, sinirli bir kimsenin, önemli bir işle karşılaşanın veya bir şeye acilen ihtiyacı olanın kalbleri sakinleşip namaza hazır duruma gelmeden namaz kılmalarını mekruh bulmaktadır. “*Akşam namazı vakti girdiği zaman eğer yemek hazırsa önce yemek yiyiniz.*”[90] hadisi gereğince Mekkî’ye göre, namaz kılacak kişinin nefsi yemeğe meylederse önce yemek yemeli, sonra namaz kılmalıdır. Ancak namaz vaktinin çıkmasına az bir süre kalmış yahut kişinin kalbi huzur içinde ise önce namaz kılınmalıdır.[91] Muhasibî’de aynı şekilde namazdan önce sıkıntı veren şeyleri izale etmenin Peygamber Efendimiz’in (sav) emrine ittiba etmek olduğunu ifade etmiştir. Bu şekilde davranan kimse, namazla kalbi arasına girecek her türlü sıkıntıyı gidererek namazda huzura ermeyi amaçlamaktadır.[92]

Kalp huzurlu değilken namaz kılmak insana sevaptan çok ceza getirir diyen Hasan-ı Basri (ö. 110/728) de aynı konuya ışık tutar. Bu gibi durumlar kişinin kalbini ve zihnini meşgul edeceğinden kılacak olduğu namazdaki huşû’unu etkiler. Kişi kafasına takılanları düşünmek yüzünden, Allah’ın huzurunda olduğu bilincinden uzaklaşır ki bu da Mekkî’ye göre namazın geçerli olmaması için yeterli bir sebeptir.[93]

Mekkî, Süfyan-ı Sevri’nin (ö. 161/778) “*Huşû’ ile namaz kılmayanın namazı fasittir*.” dediğini nakletmiş ve huşûnun önemine dikkat çekmiştir. Öyle ki namazı aradan çıkarılacak bir vazife olarak görmek, bir an önce yapılıp bitirilmesi gereken bir işmiş gibi yalnızca şekilden ibaret bir namaz, ona göre asla düşünülemez. Muaz b. Cebel (ra) ise namaz esnasında bilinçli olarak etrafındakileri tanıyan kişinin namazı sahih olmaz demiştir. Yine aynı şekilde namaz kılarken duvar veya yerde bulunan bir yazıyı okuması da namazı bâtıl kılmaktadır.[94] “*Ey iman edenler siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayınız.*”[95] ayetindeki sarhoşluğun, dünya sevgisi ve dünyayla ilgilenmekten ileri gelen sarhoşluk olduğunu belirtmiştir. Yani namaza duracak kişinin kalbinde dünya ile alakalı hiçbir şeyin kalmaması ve yalnızca huşû’ ile Allah’a yönelmesi gerektiği anlamına gelmektedir.[96]

3. Huşû Nedir?

Huşû sözlükte gönülden yalvarmak, gözün yere bakması, sesin alçaltılması, organların sükûneti, tevazu ile boyun eğmek, korkmak ve kalbin, Hakk’ın önünde hazır bulunması anlamlarına gelmektedir. Hudû’ kelimesi de Huşû’ ile anlam olarak benzer özelliktedir. Ancak Hudû’ kelimesi beden ile ilgilidir. Bazı dilbilimciler görme ve işitme ile olan davranışlar için hudu‘ kelimesini tercih etmişlerdir.[97] Kişinin bedeniyle alçalması, boyun eğmesi ve tevazu haline bürünmesidir ve dışarıdan bakanın anlayacağı bir haldir. Ancak huşû’ böyle değildir. Huşû’ kalbin halidir, içten gelir. Muhatabın heybetinden kaynaklı

87 El-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 3/407.
88 Zebidi, “İthafu’s-sâde”, III, 144. Ayrıca bkz: Tirmizi, “Edeb”, 8.; İbnu Mace, “İkame”, 42.
89 İbnu Mace, “Taharet”, 114.
90 Buhari, “Ezan”, 42; Müslim, “Mesacid”, 64-66; Ebu Davud, “Et’ıme”, 10; Tirmizi, “Mevakıt”, 145.
91 El-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 2004, 3/408-409.
92 El-Muhâsibî, *er-Ri’aye*, 2/558.
93 El-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 3/409.
94 El-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 3/410-411.
95 Nisa, 41/43.
96 El-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 3/409.
97 Mahmud Esad Erkaya, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kaynakları* (Ankara: Otto Yay., 2017), 84.

kalbin manen ve ahlaken farklı bir hale bürünmesidir.[98]İbn Kayyım huşû' halindeki gaybetin müridi, matlubuna giderken karşılaştığı engellerden kurtardığını ifade etmesi işte bu hâlin ortaya çıkış sebebidir.[99]

Mekkî huşû'u kulun kalbiyle alakalı olarak görmüştür. Ona göre huşû', kalbin mahzun bir şekilde tevazu göstermesi, boyun eğmesi ve yumuşak huylu olmasıdır. O, vücut azalarının edep dışı davranışlardan korunmasını ve güzel hal ve tavırlarda bulunup bu halin devam ettirilmesini de huşû' olarak tanımlamıştır.[100]

Mekkî'ye göre, "*Onlar namazlarını koruyan kimselerdir.*"[101] ayetinde geçen namazları koruma ifadesi, bedenen namazda hazır olan kulun kalbinin de namazda hazır bulunması, okuduğu ayetlere kulak vermesi ve bu ayetlerin anlamlarına vâkıf olmaya çabalaması anlamlarına gelmektedir. Ek olarak namazın dışındaki farzlarından olan vakit, hadesten tahâret ve necâsetten taharete özen göstermeli ve vazifelerini hakkıyla yerine getirmeye çalışması olarak da değerlendirmiştir.[102]

Serrâc huşû'lu bir şekilde namaz kılma konusunda, Peygamber Efendimiz'in (sav) namazı uzun uzun kıldığı ve göğsünden adeta kaynayan bir tencereden çıkan ses gibi bir ses çıktığını anlatan hadise[103] yer verir.[104] Öyle ki namaz esnasında bu hale bürünmek, derin bir müşahede halinde olmayı gerektirmektedir. Şimdi huşû' ile bazı örnekler verelim.

Mekkî bir rivayetinde, Allah'ın huzurunda olduğunun bilinciyle ve dünyayı geride bırakarak namaz kılmanın önemine yer vermiştir. *Âriflerden biri, rüyasında kılmış olduğu namazın karşılığı olarak bir köşk verildiğini görmüş ancak köşesinden bir şerefenin düşmüş ve köşkün güzelliğini bozduğunu fark etmiştir. Sebebini sorduğunda ise normalde onun yerinde olduğunu ancak namaz esnasında sağa sola iltifat edip namazdaki bilincini dağıtmasıyla yıkılmış olduğunu öğrenmiştir.* İşte Mekkî, namazı tam anlamıyla kılabilmenin ancak bilinç ve murakabe halinde bir kaliteyle olduğunu bizlere bu şekilde açıklar.[105]

Mekkî'nin rivayetine göre, Ebu Amr b. Ulvan'ın kalbini ve fikrini namaz esnasında kötü bir düşünce meşgul etmesi üzerine şehvet duygusu yaşamış, ardından yere yıkılmış ve bütün bedeni simsiyah olmuştur. Üç gün boyunca eve kapanıp dışarı çıkamayan Ulvan'ın üçüncü gün bu siyahlığı beyaza dönmüştür. Ardından Cüneyd el-Bağdadî ile buluşmuş ve Cüneyd, Ulvan'a, kimseye anlatmamasına rağmen, yaşamış olduğu bu olaydan dolayı hayâ duyup duymadığını sormuştur. *Mânen bu olaydan haberdar olan Cüneyd, Ulvan adına tövbe ve istiğfar ettiğini ve bu sayede o siyahlıktan kurtulduğunu ifade etmiştir.* Alimlerden birisi bu olayı, günahı kalbini değil de bütün bedenine zahiren sirayet etmiş ve siyahlaştırmıştır, eğer kalbinde yer etseydi onu helak ederdi diye yorumlamıştır.[106]

Namazı, kendini verip, dış dünya ile ilgisini keserek kılan kişi, büyük manevî kazançlar elde edecektir. Bu konuya örnek olarak, Ebû Talha'nın namaz esnasında bir kuşun dikkatini dağıtmasıyla kaybettiği manevî kazancı telafi edebilmek amacıyla bahçesini Allah yolunda sadaka olarak vermesi gösterilebilir.[107]

Âmir b. Abdülkays, namaz esnasında kalplerinden geçen havatır ve vesveselerden şikayet eden bir gruba şöyle demiştir: "*Bahsettiğiniz şeylerin namaz esnasında kalbimden geçmesinden dişlerimin döndürüle döndürüle sökülmesi daha çok arzu ederim.*" Kelabazi (ö. 380/990) bu konuya şöyle açıklık getirmiştir: *Namazda o kadar fani olup dış dünyayı ve duyularını kapatacaksın ki, dişlerin sökülse bile farkına varmayacaksın. Namaz esnasında Allah ile arana başka bir şeyin girmesinin acısı, dişlerinin*

[98] er-Râğıb el-İsfahânî, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredât*, 317; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 165; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yay., 1991), 223; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, ts., 1165; Mehmet Şener, "Huşu", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 18/422.

[99] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medaricü's-sâlikîn*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3/186.

[100] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/423.

[101] Müminun, 23/9.

[102] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/422.

[103] İbn Mâce, "Mukaddime", 3.; Nesâî, "Kıyâmu'l-leyl", 17.

[104] Serrâc, *el-Lüma'*, 101.

[105] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/414.

[106] El-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2/208-209.

[107] El-Muhâsibî, *er-Ri'aye,* 1/60.

sökülmesinden kat kat daha fazla olacak. Namaz esnasında huşû'un önemine o, bu şekilde dikkat çeker.[108]

Sehl b. Abdullah et-Tusterî (ö. 283/896) henüz üç yaşındayken gece kalkıp dayısını namaz kılarken seyrettiğini, dayısının da "Ey Sehl! Git de yat, kalbimi meşgul ediyorsun." dediğini ifade etmiştir. Buradan da anlaşılacağı gibi huşû'u elde etmek kadar, onu korumak da zordur. Bu sebeple namaz kılınacak çevrenin kalbi meşgul edecek her şeyden arındırılması büyük önem taşımaktadır.[109]

Sonuç

Namaz, İnsanın Allah'a kurbiyetinde namazın kıyam, rükû, secde ve ka'ade gibi formel tarafı olduğu gibi huşû', hudû', tefekkür, murakabe vs. gibi rûhî yönü de bulunmaktadır. Bu noktada fukahanın çalışma sahası namazın zahiriyken, sûfîler namazın zahirine ek olarak özüyle de ilgilenmektedirler. Namazın insana en büyük katkısı yaratıcısı ile buluşma merkezi olmasıdır. Tasavvufta insanı erdirici yönüyle namaz büyük öneme sahip olduğu ve sufîlerin namaza büyük bir ihtimam gösterdikleri söylenebilir. Bu doğrultuda sûfîler namazın saflığının niyet-amel paralleliğinde olduğunu ifade ederler. Namazın bu batınî yönünü elde etmek ve korumak için namazın edeplerine uymanın önemine dikkat çekerler.

Kendilerine Hz. Peygamber'i (sav) örnek alan erken dönem sufîlerinin namaza bakışı, "üsve-i hasene" zemini üzerinde olmuştur. Erken dönem sufîleri Kur'ân'ı Hz. Peygamber (sav) referansı üzerinden yaşıyorlardı. Yani Hz. Peygamber (sav) Kur'ân'ı nasıl anladıysa O'nun gibi anlamaya, nasıl yaşadıysa O'nun gibi yaşamaya çalışıyorlardı. İşte buna paralel olarak erken dönem sufîleri, zahiri ve bâtınıyla birlikte namazı kılarken bir âdâb örgüsü içinde, ideal namaz kılan kul olarak Hz. Peygamber'i (sav) modelliyorlardı.

İşte erken dönem sufîlerinde bu huşû', ihlas ve aşk ile kılınan namazlar dikkat çekicidir. Namazda gerçek anlamıyla Allah'la buluşma (vuslat) ve düşüncede kaybolma veya düşünce ötesine sıçrama diyebileceğimiz derin huşû' sonucu gaybet denen bir hal yaşayarak dünyevî kesretler esaretinden kurtulup huzura ulaşırlar. Vuslatın başlangıcı da işte budur.

Kaynaklar

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres*. Dâru'l-Kütübü'l-Mısrıyye, 1945.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yay., 2014.

Cevziyye, İbn Kayyım el-. *Medaricü's-sâlikîn*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitabü't-ta'rifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çolak, Abdullah. "Allah'a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû". *Bilimname* 2009/1 (2009).

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kaynakları*. Ankara: Otto Yay., 2017.

Erkaya, Mahmud Esad. *Tasavvuf ve Hayat*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

İsfahânî, er-Râğıb. *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 4. baskı., 2015.

Kaya, Ömer. *Gazâlî Öncesi Tasavvuf Klasiklerinde İbadetlere Getirilen Tasavvufî Yorumlar*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kelabazi. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 2014.

[108] Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 2014), 188.
[109] El-Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyrî*, 1/68.

Kolektif. *İlmihal*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *Tasavvuf'un İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman, 1978.

Manzur, İbn. *Lisanü'l-Arab*, ts.

Mekkî, Ebû Talib. *Kalplerin Azığı Kûtu'l-kulûb*. çev. Dilaver Selvi - Yakup Çiçek. İstanbul: Semerkand Yay., 2003.

Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yay., 17. Basım, 2017.

Muhâsibî, Hâris el-. *er-Ri'aye Kalb Hayatı*. çev. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık Yay., 2005.

Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yay., 1996.

Şener, Mehmet. "Huşu". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul, 1998.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yay., 1991.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul, 2006.

Hadislerin Sübûtuna Dair Yaklaşımlarda Metodoloji Farkının Etkisi: Hanefî Fukaha ve Mutasavvıfların Hadis Anlayışları Bağlamında Bir Değerlendirme

The Effect of Methodological Differences in Approaches to the Sıhha of Hadith: An Evaluation in the Context of Hanafi Fukaha and Sufis' Understandings of Hadith

Mahmud Esad ERKAYA*

Özet

Hadislerin sıhhatinin tespitinde genel yönelim muhaddislerin hadis değerlendirme kriterlerini esas almak olsa da fiiliyatta durum bundan farklıdır. Gerek fukahanın hadislerle istidlâli gerekse tasavvuf ehlinin rivayetler karşısındaki tutumu göz önünde bulundurulduğunda, İslâmî İlimler içerisinde hemen her ilim dalının hadislere kendine özgü bir yaklaşımı olduğu görülmektedir. Bunun tabii bir neticesidir ki bir disiplinin imamlarının istidlâl ettiği rivayetler diğer ulemânın tenkitlerine maruz kalabilmiştir. Diğer bir deyişle rivayetlerin sıhhatleri konusundaki ictihad farklılıkları, verilen hükümlerin de farklılaşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda muhaddislerin hadis usûlü yöntemleriyle Hanefî, Hanbelî, Mâlikî ve hatta Şâfiî mezheplerince benimsenen metodoloji, farklılık arz etmektedir. Kimisi hadisin sıhhatini belirlerken daha çok senede önem verirken kimisi ise metni üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmiştir. Bazı âlimler için hadislerin alındığı şeyhin otoritesi senedin önüne geçerken kimisine göre ise senedden ziyade metinin anlamı önemli görülmüştür. Bu farklılıkların hadisleri değerlendirmede esas alınan kriterlerin disipline göre değişmesi önemli bir faktördür. Fukaha arasındaki bu anlayış farklılıkları, dinin zâhirinin yanında bâtını üzerinde yoğunlaşan tasavvuf ilmi için de söz konusudur. Mutasavvıflar da kendi öğretilerini ve uygulamalarını istinbât ettikleri hadisleri belirlerken kendilerine özgü bir yaklaşım sergilemişlerdir. Mutasavvıfların hadisleri değerlendirmelerinde keşf ve ilham gibi herkes tarafından benimsenmesi söz konusu olmayan öznel bazı bilgi kaynaklarının yanında hadislerin özellikle metinleri üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. Bu anlamda hadislerin sübutuna yönelik yorumlarının senedden çok metne dayandığını söyleyebileceğimiz tasavvuf ehlinin yaklaşımının fukahanın benimsediği hadis usûlü ile benzerlik arz ettiği görülmektedir. Bundan dolayıdır ki tasavvuf ehline karşı yapılan, muhaddisler nazarında zayıf ve mevzû olarak değerlendirilen hadislerle istidlâl ettikleri yönündeki, eleştirilerin aynı zamanda fukaha için de söz konusu olduğu, fıkıh kitapları üzerine yapılan tahric çalışmalarında açıkça görülmektedir. Çalışmada fukahanın ve sûfiyyenin hadisleri değerlendirmedeki yaklaşımları mukayese edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hadis Usûlü, Fukaha, Metodoloji, Sübût.

Abstract

Although the general orientation is to take the hadith evaluation criteria of the muhadditheen as a basis in determining the authenticity of the hadiths, the situation in practice is different. Considering both the istidlâl of the fuqaha with the hadiths and the attitude of the people of sufism towards the narrations, it is seen that almost every branch of science within the Islamic Sciences has a unique understanding of

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: mahmud.erkaya@hbv.edu.tr, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3981-4688

the hadith methodology. As a natural consequence of this, the narrations used by the imams of a discipline were subject to the criticism of other scholars. In other words, the differences in the jurisprudence on the authenticity of the narrations led to the differentiation of the given provisions. In this context, the hadith method procedures of the hadiths and the methodology adopted by the Hanafi, Hanbali, Maliki and even Shafi'i sects differ. While determining the sıhhah of the hadith, some gave importance to the sened while others focused on the text. For some scholars, the authority of the sheikh from whom the hadiths were taken precedes the scene, while for others, the meaning of the text is more important than the sened. It is an important factor in the formation of these differences that the criteria used to evaluate the hadiths change according to the discipline. These differences of understanding among the fuqaha are also in question for the science of sufism, which focuses on the batın side of the religion as well as the zahir. Sufis, too, showed their own unique approach when determining the hadiths from which they derived their teachings and practices. In the evaluation of the hadiths, it is seen that the Sufis concentrate on the texts of the hadiths, in addition to some subjective information sources such as kesf and ilham, which cannot be adopted by everyone. In this sense, it is seen that the methodology of the sufi people, whose interpretations of the proof of the hadiths are based on the text rather than the sened, is similar to the hadith method adopted by the fuqaha. For this reason, it is clearly seen in the tahric studies on fiqh books that the criticisms against the people of mysticism, that they use the hadiths that are considered weak and subject in the eyes of the muhadditheen are also in question for the fuqaha.

Keywords: Sufism, Hadith Method, Fukaha, Methodology, Subût.

Giriş

Muhaddislerin kurallarını belirlediği hadis usûlünün diğer disiplinlerce ne ölçüde benimsendiği, üzerinde düşünülmesi gereken bir mevzûdur. Nitekim İslâmî İlimlere şöyle bir göz atıldığında aslında her disiplininin kendince hadisleri değerlendirme esaslarının bulunduğu hemen fark edilecektir. İmam Mâlik'in "amel-i ehl-i Medîne" anlayışı ve Hanefîlerin mânevî inkıtâ düşüncesi gibi neredeyse her fıkıh mezhebinin ve hatta kelâm ekolünün benzerlikler olmakla birlikte kendilerine özgü bir hadis değerlendirme metodu olduğu görülür. Üstelik bu disiplinlerin mensuplarının diğer ekollerin hadis yaklaşımlarına dair bazı tenkitleri de bulunmaktadır. Söz gelimi İmam Şâfiî'nin amel-i ehl-i Medine anlayışından dolayı İmam Mâlik'i tenkit ettiği bilinmektedir. Yine Ebû Hanîfe'nin reyi, zayıf hadise tercih etmesi ve fakih ravinin haberlerini kıyasa muhalif olsa da kabul etmesi gibi görüşleri dolayısıyla bazı kesimlerce eleştirildiği bilinmektedir.[1] Hadislere yaklaşımın disipline göre farklılaştığı bu düşünce geleneği içerisinde mutasavvıfların da kendilerine özgü yaklaşımlarının bulunması gayet tabiîdir. Bu çalışma, hadisleri değerlendirme metotları muhaddislerinkinden farklılaşan Hanefî fukaha ve mutasavvıfları konu edinmektedir. Öncelikle her iki disiplinin eserlerinde hadis usûlü kriterlerince makbul görülmeyen rivayetlerin ne kadar olduğu tespit edilecektir. Buradaki tespitlerde muhaddislerce Hanefî fıkhına ve tasavvufa dair üzerinde tahric çalışması yapılan temel eserlerle günümüzde yapılan akademik araştırmalardan elde edilen sonuçlar dikkate alınacaktır. Daha sonra bu rivayetleri kullanmalarındaki sebepler üzerinde durulacaktır. Çalışmada kesin yargılar vermekten ziyade üzerinde çalışılması gereken konulara işaret edinilmekle yetinilecektir. Nitekim muhaddisler, fukaha ve mutasavvıfların hadisler konusunda farklı sonuçlara varmış olmaları, onların hadislere yaklaşımda belirledikleri usûlleri ile doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan çalışmadaki tespitlerin bu alanda yapılabilecek araştırmalar için bir ufuk sağlaması hedeflenmektedir. Ayrıca temel ayrılık noktalarının belirlenmesiyle, farklı disiplinlerin karşılıklı olarak birbirlerini anlamalarının önü açılabilecektir.

1 Bk. İshak Emin Aktepe, "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 121-122; Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 35.

1. Hadislerin Sübût Durumu

Hadis âlimleri gerek fıkıh literatürü gerekse tasavvuf kaynaklarında yer alan hadislerin sübut durumuları ile ilgili bazı çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalarda, hadis usûlü kaidelerince hadislerin sıhhat durumu değerlendirilmiştir. Bu tespitlerden yola çıkarak fukahanın ve mutasavvıfların eserlerindeki hadislerin sıhhatları konusunda genel bir fikir sahibi olmak mümkündür. Söz gelimi Hanefî fıkhının temel, yaygın ve en muteber kaynaklarından Burhâneddin el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si[2] üzerinde tahric çalışması yapılmış eserlerden biridir. Fıkıh tarihindeki önemine binâen farklı muhaddislerce hadisleri incelendiği görülür.[3] Bunlardan Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye* adlı eseri gerek hadislerin tespiti gerekse sıhhatleri konusundaki yorumları içermesi bakımından önemlidir. Bu eser, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye* adıyla özetlenmiştir. Kureşî (ö. 775/1373) ise *el-İnâye bi-ma'rifeti (fî tahrîci) ehâdîsi'l-Hidâye* adlı tahric çalışmasında *el-Hidâye*'deki hadisleri bir Hanefî fakih olarak incelemiştir. Bu çalışmalar, Hanefî fıkıh kaynaklarındaki hadislerin durumunu tespit açısından önemlidir.

Tahric çalışmalarından anlaşıldığı kadarıyla *el-Hidâye*'de toplamda 1085 hadis yer almaktadır. Zeylaî ve İbn Hacer'e göre bunlardan yaklaşık 240 tanesi mevcut lafızlarla hadis kaynaklarında yer almamaktadır.[4] Kureşî'ye (ö. 775/1373) göre ise bu rivayetlerin sayısı yalnızca 85'dir.[5] Söz konusu eserleri karşılaştırmalı olarak inceleyen Yusuf Acar tarafından yapılan bir çalışmada ise sayının 107 olarak tespit edildiği görülmektedir.[6] Bu sayılardaki faklılıkların en temel sebebi kaynağı bulunamayan rivayelerin hangi usûlle belirlenmeye çalışıldığıyla ilgilidir. Örneğin Acar, metin itibariyle farklılıklar bulunan 121 rivayetle sahâbî râvîsi sehven yanlış zikredilen 14 rivayeti kapsam dışarısında bıraktığını ifade etmektedir. Zeylai'nin tespitlerinin ise *el-Hidâye*'deki mevcut lafza uygun rivayetleri belirlemeyi esas aldığı anlaşılmaktadır.[7] Öte yandan eserde yer alan 60 rivayetin zayıf, 300 rivayetin ise mürsel tarikleri tespit edilmiştir.[8] Bu durum eserdeki rivayetlerin yarısından fazlasının hadis ilmi açısından birtakım problemleri barındırdığı anlamına gelmektedir. Acar'ın Zeylaî ve Kureşî'nin tetkikleri neticesinde ulaştığı sonuçlara göre *el-Hidâye*'de mükkerrerler çıkarıldığında 967 rivayetin 216'sı (%22,3) zayıf ve mevzû rivayetlerden oluşmaktadır. Bunların da 127'si zayıf, 10'u aşırı zayıf, 9'u mevzû, 70'u ise hadis kaynaklarında bulunamayan rivayetlerdir.[9] Ne var ki Zeylaî ve İbn Hacer'in kaynaklarda bulamadıklarını belirttikleri bu rivayetlerin günümüz imkanları doğrultusunda tespit edilmesi ihtimal dahilindedir. Nitekim yapılan bir çalışmada *el-Hidâye*'deki hadislerin ancak 24 tanesinin za'fı şiddetli veya mevzû olarak değerlendirilebileceği belirtilmiştir.[10]

Hanefî fukahanın kullandığı hadislerin durumuyla ilgili ikinci bir örnek Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) hanefî fıkhına dair *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* adlı eseridir. Bu eser üzerine yapılan bir tahric çalışmasında burada yer alan 334 hadisin 244'üne sahih, 16'sına hasen 56'sına zayıf, 3'üne mevzû hükmü verilmiş, 4'ünün hadis olmadığı, 11'inin ise hadis kaynaklarında yer almadığı tespit edilmiştir. Buradan eserdeki hadislerin %21'inin zayıf veya mevzû rivayetlerden

---

2 Ebü'l-Hasen Burhâneddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.).

3 Bk. Murat Şimşek, "Bir Hanefi Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1222/23 (2014), 313.

4 Bk. Mahmud Esad Erkaya, *Hanefî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gerekçeleri* (Ankara: Araştırma Yay., 2015), 27.

5 Yusuf Acar, "Hanefi Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivayetlerin Hadis Açısından Problemleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 240.

6 Bk. Yusuf Acar, *Abdülkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-İnâye Bi Ma'rifeti Ehâdîsi'l-Hidâye Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011), 203.

7 Bkz. Fatma Betül Altıntaş, *Hanefî ve Şafiî Fıkıh Kitaplarındaki Za'fi Şiddetli Rivayetler (El-Hidâye ve Eş-Şerḥu'l-Kebîr Örneği)* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2012), 44.

8 Erkaya, *Hanefî Fakihler*, 29.

9 Acar, *Abdülkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-İnâye Bi Ma'rifeti Ehâdîsi'l-Hidâye Adlı Eseri*, 253.

10 Bk. Fatma Betül Altıntaş, "Hanefî ve Şafiî Fıkıh Kitaplarında Geçen Delil Olmaya Elverişsiz Rivayetler -el-Hidâye ve eş-Şerhu'l-Kebîr Örneği-", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 250. Ayrıca tahric çalışmalarında hadislerin bulunamadığının ifade edilmesinin bunların mevzû olduğu anlamına gelmeyeceği ifade edilmektedir.

oluştuğu anlaşılmaktadır.[11] Bu sonuçlar, Ömer Nasuhi Bilmen'in Hanefî fıkıh geleneğine uygun şekilde konusu itibariyle önceki eserlerde bulunan rivayetleri aynen eserine almış olduğunu göstermektedir.

Fıkıh Kaynağı	**Toplam Hadis Sayısı**	**Zayıf ve Mevzû Rivayetlerin Yaklaşık Yüzdesi**
Merginânî (ö. 593/1197) - *el-Hidâye*	967	%22
Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) - *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*	344	%21

Hanefî fıkhının önemli kaynakları üzerinde olduğu gibi tasavvuf kaynaklarında kullanılan hadislere dair de bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar içerisinde en yaygını Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-din* adlı eseriyle ilgili olanlardır. *İhyâ*'nın İslâm tarihindeki önemi ve etkisi dolayısıyla üzerinde pek çok tahric çalışması yapılmıştır. Bunlar arasında Zeynüddin Irâkî'nin (ö. 806/1404) günümüze ulaşan *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fî tahrîci mâ fi'l-İhyâʾi mine'l-ahbâr*'ı en başta gelmektedir. Irâkî'nin eserine ilave olarak İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *el-İstidrâk alâ şeyhihi'l-Irâkî fî tahrîci'l-İhyâ* adıyla bir eser neşrederek hocasının eserinde eksik kalan hususları tamamlar. Irâkî'nin isnadını bulamadığı 271 rivayeti Muhammed Emîn es-Süveydî tespit ederek *el-Mevzûât fi'l-İhyâ ev el-i 'tibâr fî hamli'l-esfâr* adlı eserinde değerlendirir. İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) *Tuhfetü'l-ahyâ fî mâ fâte min tahrîci ehâdîsi'l-ihyâ* adlı eserinde *İhyâ*'da bulunan hadileri tahric eder. Muhammed Murtazâ Zebîdî (ö. 1205/1791) *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâi ʿulûmi'd-dîn* adlı şerhinde hadisleri sıhhati açısından değerlendirir.[12] *İhyâ*'nın hadislerine yöneltilen eleştirileri savunan Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*'da hadis kaynaklarında bulunamayan 943 rivayeti ele alır. Bu çalışmalardan hareketle zayıf hadislerle birlikte eserde bulunan problemli rivayetlerin %50'yi geçtiği söylenmektedir.[13] Yine bir çalışmada *İhyâ*'nın İlim bölümünde bulunan 135 hadisin 21'i zayıf, 17'si çok zayıf, 11'i mevzû, 16'sı ise hadis kaynaklarında bulunamayan hadisler olduğu tespit edilmiştir.[14] Buradan hareketle İlim bölümünde sıhhati konusunda problemler olan hadislerin %48'e tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

Gazzâlî dışındaki mutasavvıfların eserlerine dair günümüzde bazı akademik çaışmalar yapılmıştır. Söz gelimi Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye*'si üzerine yapılan bir çalışmada eserde bulunan 210 hadisin 5'inin mevzû, 3'ünün çok zayıf ve 3'ünün de kaynaklarda yer almadığı tespit edilmiştir. Şu durumda eserdeki hadislerin %5'i problemli görülmektedir.[15] Diğer bir çalışmada ise eserde bulunan 211 hadisin 23'ünün zayıf, birinin mevzû, 12 tanesinin ise hadis kaynaklarında bulunamadığı tespit edilmiştir. Zayıf, uydurma ve ihtiyatla yaklaşılması gerekenlerin oranı %22,3'tür.[16] Her iki araştırmacının farklı sonuçlar elde etmesi, hadislerin sıhhati yönündeki tespitlerde öznelliğin bulunduğunu göstermektedir.

Öte yandan Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Hatmü'l-evliyâ*'sında bulunan 66 hadisin 2'si mevzû, 3'ü çok zayıf, 2'si de hadis kaynaklarında bulunamayan rivayetlerdir. Problemli rivayetlerin oranı %10'dur.[17] Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*'ında bulunan 207 hadisin 12'si mevzû, 2'si çok zayıf, 8'i hadis kaynaklarında bulunamayan rivayetlerdendir. Problemli rivayetlerin oranı

---

11 Mustafa Yüceer, *Ömer Nasûhi Bilmen'in Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015), 236.

12 Bk. Ali Toksarı, "Gazâlî'nin Hadis Anlayışı", *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali (Sempozyum)*, (1988), 221; Muhittin Uysal, "Gazzâlî'de Hadis Kullanımı ve Sûfî Yazarlar Üzerindeki Etkileri (İhyâ Örneği)", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, (2014), 333.

13 Uysal, "Gazzâlî'de Hadis Kullanımı", 333.

14 Şükrü Işık, *Gazzâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Din Adlı Eserinin "Kitabu'l-ilim" Kısmında Geçen Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2010), 132.

15 Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Yay., 2012), 146.

16 Şerif Aladağ, *Hâris el-Muhâsibî'nin er-Riâye li-Hukûkillâh Adlı Eserinde Geçen Merfû Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi* (Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017), 160.

17 Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 173.

%10'dur.[18] Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf*'unda yer alan 58 hadisin 5'i mevzû ve 2'si çok zayıftır. Problemli rivayetlerin oranı %12 civarıdır.[19] Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'sinde bulunan 163 hadisin 6'sı mevzû, 1'i de kaynaklarda bulunamayan rivayetlerdendir.[20] Problemli rivayetlerin oranı %4 civarıdır. Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb*'unda bulunan 138 hadisin 20'si mevzû, 1'i çok zayıf, 6'sı da kaynaklarda bulunamayan rivayetlerdendir.[21] Problemli rivayetlerin oranı %20 civarıdır. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'unun "Yakîn Ehlinin Halleri ve Makamları" bölümü üzerine yapılan bir çalışmada terkrarları çıkartıldığında eserde bulunan 468 hadisin 12'sinin garîb, 119'unun zayıf, 77'sinin kaynaklarda bulunamayan rivayet, 6'sının ise mevzû olduğu tespit edilmiştir. Problemli rivayetlerin oranı %45 civarıdır.[22] Gazzâlî'nin *Minhâcü'l-ârifîn* adlı eserinde 90 hadis yer almakta, bunlardan 37'si zayıf, 6'sı mevzû ve 13'ü ise hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Problemli hadislerin oranı %56'dır.[23] Gazzâlî'nin *Mîzânü'l-amel* adlı eserinde bulunan 81 hadisin 26'sının zayıf, 13'ünün ise mevzû olduğu tespit edilmiş, 11'inin ise hadis kaynaklarında yer almadığı görülmüştür.[24] Problemli rivayetlerin oranı %61'dir.[25] Abdülkadir-i Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) *el-Gunye li-tâlibî tarîkı'l-Hak azze ve celle* adlı eserinin "Edeb" bölümünde yer alan 85 hadis üzerine bir tahric çalışması yapılmış ve bunlardan %16'sının zayıf, %9'unun mevzû %10'unun ise kaynaklarda yer almayan rivayetler olduğu tespit edilmiştir.[26] Problemli rivayetlerin oranı %35 civarıdır. Geylânî'nin *el-Fethü'r-Rabbânî*'sindeki 142 hadisin 28'i mevzû, 3'ü çok zayıf, 23'ü ise kaynaklarda bulunamayan rivayetlerdendir. Problemli rivayetlerin oranı %38'dir.[27] Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif*'indeki hadisler üzerine yapılan bir çalışmada 582 rivayetin 98'inin zayıf, 60'ının ise mevzû olduğu tespit edilmiştir.[28] Problemli rivayetlerin oranı %27'dir. Aynı eser üzerinde yapılan ikinci bir çalışmadaki tespitlere göre ise *Avârifü'l-maârif*'te bulunan 466 hadisin 25'i mevzû, 1'i çok zayıf, 5'i de kaynaklarda bulunamayan rivayetlerdendir. Problemli rivayetlerin oranı %6 civarıdır.[29]

Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1469) *Müzekki'n-nüfûs* adlı eserindeki hadislerin tahrici ile ilgili olarak bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan ilkinde, eserin ikinci bölümünde bulunan 130 hadisin 30'u zayıf, 40'ı ise mevzû yahut kaynaklarda bulunmayan hadislerden oluştuğu tespit edilmiştir.[30] Problemli rivayetlerin oranı %53'tür.[31] Aynı eserdeki "Dünya Hayatı, Mal ve Nefis" ile ilgili hadisler üzerine yapılan bir çalışmada, eserin bu bölümünde yer alan 61 rivayetin 18'i hakkında zayıf hükmü verildiği, 20'sinin ise hadis kaynaklarında bulunamadığı tespit edilmiştir.[32] Problemli rivayetlerin oranı %61'dir.[33] 16. yüzyılda yaşayan er-Radavî'nin *Fütüvvetnâme*'sinde yer alan hadisler üzerinde yapılan bir çalışmaya göre eserde 90 hadis bulunmakta, bunlardan 21'i zayıf, 19'u ise hadis kaynaklarında yer

[18] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 197.
[19] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 217.
[20] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 238.
[21] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 257.
[22] Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV./M. X. Asır)* (İstanbul: Rıhle Kitap, 2019), 278.
[23] Medine Kaplan, *Gazzâlî'nin Minhâcü'l-âbidîn Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007), 65.
[24] Büşra Sultan Özdemir, *Gazâlî'nin Mîzânu'l-Amel Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015), 102.
[25] Ayrıca Gazzâlî'nin *Mîzânü'l-amel*'de yer verdiği hadislerden 7'si yalnızca *Kûtü'l-kulûb*'da, 47'si sadece *İhyâ*'da, 12 tanesi ise her iki eserde de geçmektedir. Eserdeki 81 hadisin ancak 59 tanesi *İhyâ*'da geçmektedir. Bk. Özdemir, *Gazâlî'nin Mîzânu'l-Amel Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi*, 102.
[26] Saliha Kobak, *Gunyetü't-Tâlibîn'de Delil Olarak Kullanılan Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Edeb Bölümü Bağlamında)* (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013), 90.
[27] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 286.
[28] Hacı Yıldız, *Şihabüddin es-Sühreverdî'nin (v. 632/1234) Hadis Anlayışı ve Avârifu'l-Meârif Adlı Eserindeki Hadislerin Tahric, Tenkid ve Tahlili* (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 261 y./222.
[29] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 311.
[30] İsa Öztürk, *Müzekki'n-Nufûs'un İkinci Bölümü'nde Yer Alan Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi* (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016), 131.
[31] Özdemir, *Gazâlî'nin Mîzânu'l-Amel Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi*, 102.
[32] Kenan Karaca, *Müzekki'n-Nüfûs'da Dünya Hayatı, Mal ve Nefis ile İlgili Hadîslerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi* (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014), 93.
[33] Özdemir, *Gazâlî'nin Mîzânu'l-Amel Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi*, 102.

almamaktadır.[34] Problemli hadislerin oranı %52'dir. İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) *Mektûbât*'ında yer alan 294 hadisin 35'i mevzû, 2'si çok zayıf, 2'si hadis kaynaklarında bulunamayan rivayetlerdendir. Problemli rivayetlerin oranı %13 civarıdır.[35] Bu verilerin her birini değerlendirdiğimizde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Tasavvuf Kaynağı	**Toplam Hadis Sayısı**	**Zayıf ve Mevzû Rivayetlerin Yaklaşık Yüzdesi**
Muhâsibî (ö. 243/857) - *er-Riâye* (Uysal'ın tespitine göre)	210	%5
Muhâsibî - *er-Riâye* (Aladağ'ın tespitine göre)	211	%22
Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) - *Hatmü'l-evliyâ*	66	%10
Serrâc (ö. 378/988) - *el-Lüma'*	207	%10
Kelâbâzî (ö. 380/990) - *et-Taarruf*	58	%12
Kuşeyrî (ö. 465/1072) - *er-Risâle*	163	%4
Hücvîrî (ö. 465/1072) - *Keşfu'l-mahcûb*	138	%20
Mekkî (ö. 386/996) - *Kûtü'l-kulûb* (Haller ve Makamlar Bölümü)	468	%45
Gazzâlî (ö. 505/1111) - *İhyâu ulûmi'd-din*	5000	%50
Gazzâlî - *İhyâu ulûmi'd-din* (İlim Bölümü)	135	%48
Gazzâlî - *Minhâcü'l-ârifîn*	90	%56
Gazzâlî - *Mîzânü'l-amel*	81	%61
Geylânî (ö. 561/1165) - *el-Gunye* (Edeb Bölümü)	85	%35
Geylânî - *el-Fethü'r-Rabbânî*	142	%38
Sühreverdî (ö. 632/1234) - *Avârifü'l-maârif* (Uysal'a göre)	466	%6
Sühreverdî - *Avârifü'l-maârif* (Yıldız'ın tespitine göre)	582	%27
Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469) - *Müzekki'n-nüfûs* (2. Bölüm)	130	%53
Eşrefoğlu Rûmî - *Müzekki'n-nüfûs* (Dünya Hayatı Bölümü)	61	%61
Radavî (16. Yüzyıl) - *Fütüvvetnâme*	90	%52
İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) - *Mektûbât*	294	%13

Tasavvuf kaynaklarında yer alan rivayetler incelendiğinde, tasavvuf tarihinin erken dönemlerinde kaleme alınan eserlerde zayıf ve mevzû rivayet kullanılma oranı %10 civarlarında iken daha sonraki dönemlerde istisnaları olmakla birlikte özellikle Gazzâlî'nin İhyâ'sı örneğinde görüldüğü gibi bu oran

[34] Resul Çebi, *Hadisleri Bakımından Fütüvvetnameler ve Muhammed b. Hüseyin er-Redavî'nin "Fütüvvetnâme-i Kebîr" Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Tahlili* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Thesis, 2002), 58.

[35] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 366.

%50'lere çıkabilmiştir. Bu durum, tasavvuf kaynaklarında hadislere yaklaşımın nasıl bir değişiklik arz ettiğini göstermektedir. Öte yandan zayıf ve mevzû rivayet kullanımının Hanefî kaynaklarında %20 civarında olduğu görülmektedir.

Zayıf, mevzû ve hatta kaynaklarda bulunamayan rivayetler yalnızca fıkıh ve tasavvuf kaynaklarında değil diğer disiplinlerde de mevcuttur. Söz gelimi tefsir literatüründe de benzer bir durum söz konusudur. Leknevî'ye göre Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Vâhidî (ö. 468/1076) gibi müfessirler de eserlerine zayıf ve mevzû pek çok rivayete yer vermiştir.[36] Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l-Kurân*'ının ilk üç cildi üzerine yapılan bir araştırmaya göre eserde kullanılan 200 hadisin 17'sinin zayıf, bir tanesinin ise mevzû olduğu tespit edilmiştir. Buradan eserdeki zayıf ve mevzû oranının %17,5 olduğu anlaşılmaktadır.[37] Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirinde 117 adet mevzû hadis kullanıldığı tespit edilmiştir.[38] Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde Nisâ sûresi özelinde yapılan bir tahric çalışmasına göre kulanılan 238 rivayetin %43'ünü zayıf, mevzû ve kaynağı bulunamayan rivayetler teşkil etmektedir.[39] Tefsir literatürü üzerinde detaylı çalışmalar yapıldığında hadislerin sıhhatleri noktasında müfessirlerin gösterdikleri titizliliğin ne durumda olduğu daha net açığa çıkacaktır. Ne var ki günümüz akademik çalışmalarında esas yoğunlaşılan alanın tasavvuf literatürü olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh ve tefsir kaynaklarından birkaç tanesinin üzerinde tez çalışması yapılmışken tasavvuf kaynaklarında ise bu sayı yirminin üzerindedir. Bu durum, mutasavvıfların hadisler konusunda tesahül ehli olmalarıyla ilişkilendirilebileceği gibi güncel tartışmaların araştırmacıları buna sevk ettiği de düşünülebilir.

Burada şu husus unutulmamalıdır ki hadislerin sübutuna dair yapılan bu tespitler muhaddislerin kendi ilimlerine özgü geliştirdikleri metotlar itibariyle olup yapılan değerlendirmeler içtihadidir.[40] Bir muhaddisin mevzû hükmü verdiği rivayete bir başkası zayıf hükmü verebilmektedir. Aynı eserdeki hadislerin sıhhati üzerine yapılan çalışmalarda farklı sonuçlara ulaşılmış olması da bunu göstermektedir. Söz gelimi yukarıda işaret edildiği gibi *er-Riâye* üzerine yapılan çalışmalardan birinde eserdeki hadislerin %5'i problemli görülürken diğerinde bu sayının %22 olması, yine *Avârifü'l-maârif*'teki hadisler üzerine yapılan bir çalışmada problemli rivayetlerin oranının %6 ve %27 olacak şekilde farklı tespit edilmesi hadislerin sıhhati konusundaki yaklaşımların öznelliğini ortaya koymaktadır. Hatta eserdeki rivayetlerin bazısının hadis olup olmadığı konusunda dahi görüş ayrılığı vardır. Bir araştırmada *Avârifü'l-maârif*'te 466 hadisin bulunduğu tespit edilmişken diğerinde bu sayı 582'dir. Kibâr-ı kelâm olarak değerlendirilebilecek rivayetlerin elyazması nüshalarda hadismiş gibi algılanıp nakledilmesi yahut merfû-mevkuf ayrımı yapılmadan her rivayetin hadis olarak kabul edilmesi gibi sebepler eserlerde bulunan toplam hadis sayısını değiştirmektedir. Hadis sayıları tabiî olarak sıhhatleri konusundaki oranları da etkilemektedir. Dolayısıyla burada çıkan sonuçlar kesinlik arz etmemektedir.

Öte yandan fukaha ve mutasavvıfların hadislerin sıhhati konusunda muhaddislerle aynı fikirde oldukları da düşünülmemelidir. Zira fukaha ve mutasavvıflar, eserlerinde bir hadise yer verirken onun Hz. Peygamber'e ait olduğu kanaatindedirler. Aksi takdirde onu Hz. Peygamber'e atfetmeleri söz konusu değildir. Onlar, eserlerine aldıkları rivayetleri Hz. Peygamber'e nispet ederlerken kendilerine özgü usûlleri kullanmışlardır. Bu açıdan bakıldığında eserlerindeki hadisler, kendi yaklaşımları itibariyle makbul rivayetlerdir. Her iki disiplinin hadislere yaklaşımlarındaki usûl farklılıkları düşünüldüğünde, bu rivayetleri kullanmalarının temel sebeplerine dair fikir yürütmek mümkün olacaktır.

---

[36] Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 102.

[37] Emine Yakar, *Mevdûdî'nin Tefhîmu'l-Kurân İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi (I-II ve III. Ciltler)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017), 163.

[38] Galip Akın, *Beyzâvî Tefsirinde Uydurma Hadisler ve Tahlili* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015), 107.

[39] Azize Süzer, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi (Nisa Sûresi Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014), 174.

[40] Bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 19-22; Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 1/585.

2. Hadislerin Değerlendirilmesinde Usûl Farklılıkları

Muhaddislerin hadis rivayetinde temel gayeleri Peygamber Efendimiz'in söz, fiil ve takrirlerine dair her türlü rivayeti bir araya getirmek ve sıhhatini tespit etmektir. Fukaha ve sûfîler ise hadisleri eserlerine alırken sırf rivayet etme değil, hüküm çıkartma (istinbât) yahut verdikleri hükmü delillendirme (istidlâl) gayesini taşırlar. Bunun için de her zaman muhaddisler gibi rivayetlerin senedlerini eserlerinde vermezler. Onlar için önemli olan Hz. Peygamber'in hadisinden çıkan hükmün muhataba delilleriyle birlikte anlatılmasıdır. Tabii ki burada her rivayetin sorgulanmaksızın kullanılması söz konusu değildir. Fukaha ve sûfîler de kendi belirledikleri usûller çerçevesinde rivayetleri bir süzgeçten geçirme çabası içerisinde olmuşlardır. Fakat takip ettikleri usûl muhaddislerinkinden birtakım farklılıklar arz etmektedir. Hanefî fukahanın hadisleri değerlendirme usûlleri kendi eserlerinde sistemli ve açık bir şekilde anlatılmıştır. Ne var ki mutasavvıflar için aynı durum söz konusu değildir. Mutasavvıfların hadislere yaklaşımına dair Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb*'unda bir başlık yer alır.[41] Burada esere alınan hadislerde hangi metotun takip edildiği konusunda önemli bilgiler bulunmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde, Mekkî'nin eserinden hareketle mutasavvıfların hadislere yaklaşımına dair çıkarımlar yapılacak ve Hanefî fukahayla sûfîlerin usûllerini muhaddislerden ayıran temel esaslar üzerinde durulacaktır.

2.1. Hadislerin Kabulünde Metin Merkezli Yaklaşım

Hadis usûlü ilmi, her ne kadar zaman zaman metin üzerinde durulsa da esas itibarile hadislerin senedlerine yoğunlaşmış bir ilimdir. Hadis usûlünde, rivayetler, senederinde bulunan ricalin güvenilirlik durumuna göre sahih, zayıf, mevzû gibi tabirlerle kategorize edilmektedir. Bundan dolayı metin aynı olsa da rivayetler, senedlerindeki ravilerin durumları göz önünde bulundurularak sahih veya mevzû hükmüne tâbî tutulmaktadır.[42] Buna mukabil fukaha ve mutasavvıflar ise ihticac edecekleri hadiste senedden çok metni tenkit süzgecinden geçirmektedirler.

Hanefî fukahanın usûlleri incelendiğinde onların haberi sıhhatine göre üçe ayırdıkları görülmektedir. Bunlar mütevâtir, meşhur ve haber-i vâhiddir. Mütevâtir haber, sıhhati konusunda şüphe duyulmayan rivayetlerdir. Meşhur, ilk tabakalarda âhâd olsa da ümmetin uygulamasıyla birlikte yaygınlık kazanarak sıhhat kazanmış haberdir. Âhad haberler ise iki veya daha fazla ravinin rivayeti olmakla birlikte meşhur haber seviyesine ulaşamamış haberlerdir.[43] Hanefîlerin tenkit süzgecinden geçirdiği rivayetler âhâd haberlerdir. Âhâd haberler, ele alırken inkıtâ olup olmaması yönünden incelenir. İnkıtâ, zâhirî ve bâtınî olarak iki kısımda ele alınır. Zâhirî inkıtâ mürsel haberlerde olur. Mürsel haberi rivayet eden ravinin güvenirliği, mürsel haberin makbul haberler kategorisinde ele alınması için yeterlidir. Mânevi inkıtâ ise iki şekilde olur. Bunlardan ilki haberin kendisinden daha kuvvetli bir delille çatışmaması ilkesidir. Buna göre Kitab'a, mârûf sünnete, toplum içerisinde yaygın (umumü'l-belvâda) bir uygulama olmasına rağmen şaz olarak nakledilerek çoğunluğa ve son olarak da sahabenin ileri gelenlerine muhalif olması rivayette mânevî inkıtâ olduğu anlamına gelir. Mânevî inkıtâın ikinci kısmında ise ravide bazı kusur ve noksanlıkların olması durumu söz konusudur. Buna göre mestur (dış görünüş itibariyle âdil), fâsık, çocuk, mâtuh (bunak), muğaffel (aşırı derecede gâfil) ve müsâhil (gelişigüzel davranan) kimselerin ve hevâ sahibinin haberleri bu kısımda ele alınır. Mânevî inkıtâ kapsamındaki bu hususların bulunduğu rivayetler reddedilir.[44] Bu bağlamda Hanefîlerin ravinin durumunun yanında hadisleri metin itibariyle de ciddi bir tenkide tâbî tuttukları görülmektedir. Kitab'a, sünnete, sahabe ve nihayetinde ümmetin uygulamasına aykırı olan rivayetleri kabul etmedikleri anlaşılan Hanefîlerin metin itibariyle bu şartlara uyan haberlerle amel etmeleri, onları muhaddislerden

---

41 باب تفضيل الأخبار وبيان طريق الإرشاد وذكر الرخصة والسعة في النقل والرواية Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 298.

42 Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbü'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif (Riyad: Mektebeü'r-Riyâdi'l-Hadîs, ts.), 1/296.

43 Şemsüleimme Şemseddin Ebû Bekir Muhammed b. Sehl Serahsî, *Usûl*, thk. Halil Muhyeddin Elmis (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/282, 292; Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûl* (Karaçi: Matbaatü Câvid Press, ts.), 1/150, 152.

44 Pezdevî, *Usûl*, 1/171; Serahsî, *Usûl*, 1/360; Yunus Apaydın, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 159; Fatih Orhan, "İmam Serahsî'nin Hanefi Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 39.

ayırmaktadır.[45] Bu yaklaşımları, muhaddislerce zayıf addedilen rivayetleri kullanmalarına imkân vermiş olmalıdır.

Öte yandan mutasavvıfların da kendi ilimlerinin gerektirdiği ölçülerde belirledikleri bir usûle tâbî olmaları söz konusudur. Onlar da hadisleri değerlendirirken senedden ziyade hadislerin metinlerine yoğunlaşmışlardır. Özellikle insanları iyiye, güzele ve hayra yöneltecek, Kur'an'a ve sünnete aykırı olmayan rivayetleri irşad faaliyetlerinde kullanma eğiliminde oldukları görülmektedir. Fakat bunu yaparken muhaddisler ve fukaha gibi sistemli bir metodoloji takip ettiklerini söylemek mümkün değildir. Mutasavvıfların rüya, keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmesi, onların hadislere yaklaşımını da doğrudan etkilemiştir. Böylece gerek hadis rivayeti gerekse hadislerin sıhhatinin önündeki şüpheleri gidermek için doğrudan rüya ve diğer vasıtalarla Hz. Peygamber'den haber almak tasavvufta bir yöntem olarak benimsenmiştir.[46] Mutasavvıflar rüya ve keşfi bir bilgi vasıtası olarak kabul etmekle birlikte ilham kabilinden ulaşılan her bilgiyi şeriat sınırları içerisinde olup Kur'an ve Sünnet'in hükümlerine aykırılık teşkil etmemesi şartına bağlamışlardır. Bu bağlamda Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'undaki ifadeleri mutasavvıfların hadisin sıhhatine dair temel yaklaşımını bizlere özetlemektedir. Ona göre bir hadis, ilk asırlarda dilden dile aktarılmış ve buna kimse itiraz etmemişse, bu rivayet meşhur olur. Bu meşhur rivayet eğer Kitab'a, sahih Sünnete, ümmetin icmaına uygun ve sadık imamların şehadetiyle ravinin yalancı olmadığına hükmedilmişse bu hadis ihticaca elverişlidir.[47] Mekkî'nin bu yaklaşımının Hanefî düşüncesine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Böylece tıpkı Hanefi fukahanın hadisleri değerlendirirken metin üzerine yoğunlaştığı gibi sûfîlerin de benzer bir eğilim içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Esasında mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri tüm hadisleri rüya ve keşf gibi vasıtalarla teyit ettiklerini iddia da etmemişlerdir. Onların sözkonusu rivayetleri benimsemeleri, varlık ve âlem anlayışlarının yanında tebliğ ve irşad faaliyetlerine elverişli olmasıyla ilişkili olmalıdır.

2.2. Mâna ile Rivayet

Fıkıh ve tasavvuf kaynaklarında hadisler nakledilirken daha çok muhataba verilecek mesaja odaklanıldığı görülmektedir. Muhatabın hadisten çıkarılması gekeren dersi en verimli şekilde alabilmesi için uzun hadis metinlerinin kısaltıldığı, bazen takdim tehir yapıldığı bazen de lafızdan ziyade mânasının öne çıkartılması için eklemeler yapıldığına şahit olunmaktadır. Diğer bir deyişle hadislerin ihtivâ ettiği mânanın yeni lafızlarla okuyucuya aktarılması söz konusudur.[48] Söz gelimi mutasavvıflardan Ebû Tâlib el-Mekkî, eserindeki hadislerin büyük bölümünde lafza bağlı kalmayıp mâna ile rivayet yolunu tercih ettiğini belirtmektedir.[49] Bundan dolayı tahric çalışmalarında söz konusu eserlerde yer alan rivayetlerin tam anlamıyla karşılığının bulunması temel bir problem haline gelmektedir. Mâna itibariyle muhtelif hadisleri kapsasa da tam olarak karşılığı bulunamayan rivayetler mevzû hadis kategorisinde değerlendirilebilmektedir. Teknolojinin gelişmesiyle rivayetlerin asıllarının bulunma oranı artsa da müelliflerin faydalandıkları eserlerin günümüze ulaşmamış olma ihtimalinin her zaman söz konusu olduğu unutulmamalıdır.

2.3. Lafzen Sahih Olmasa da Mânasının Doğru Olması

Fıkıh ve tasavvuf kaynaklarında hadislerin önemli bir bölümünün lafzen değil mânen rivayet edilmesi dolayısıyla her zaman için hadis kaynaklarında birebir karşılığı bulunamayabilmektedir.[50] Böyle durumlarda fukaha ve mutasavvıfların lafzen sahih olmasa da mânasının doğru olduğunu beyan ettikleri yahut benzer sahih hadislerle onu takviye ettikleri görülmektedir. Böylece her ne kadar senedi

---

45 Hanefîlerin zayıf hükmü verilen bazı rivayetleri mânası doğru olduğu için kullandıklarına dair örnekler için bk. Erkaya, *Hanefî Fakihler*, 71.

46 Konuyla ilgili bk. Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV./M. X. Asır)*, 266.

47 Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürid ilâ makami't-tevhid*, thk. Asım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/300.

48 Hanefî fukahanın mâna ile rivayetiyle ilgili örnekler için bk. Acar, "Hanefi Fıkıh Kitapları", 228. Mutasavvıfların yaklaşımları için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000), 40.

49 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 298.

50 Hanefî fıkhındaki örnekler için bk. Erkaya, *Hanefî Fakihler*, 71.

zayıf olsa da mâna itibariyle bu hadislerin doğru olduğu vurgulanmıştır. Esasında bu, muhaddislerce de uygulanan bir yöntem olup ıstılahî olarak şâhid ve mütâbi kavramlarıyla ifade edilmektedir. Şâhid, ferd olduğu düşünülen bir hadisin mâna bakımından farklı hadislerle desteklenmesi, mütâbi ise şeyhinden rivayette tek kalmış bir raviye, bir başka ravinin ya o şeyhten yahut da şeyhinin şeyhinden aynı şekilde rivayet ettiği hadistir.[51] Tasavvuf kaynaklarında bu durum sıklıkla görülmektedir. Söz gelimi "*Fakirlik övüncümdür.*" rivayeti hakkında muhaddislerin mevzû hükmünü vermesine karşılık Bursevî, onun mânası itibariyle doğru bir söz olduğunu beyan etmiştir.[52] Bu bağlamda aslı tasavvuf büyüklerinin sözleri olan bazı rivayetler de zamanla hadis gibi telakki edilebilmiştir. Rivayetin halkın arasında yayılırken hadisleşmesi söz konusu olabileceği gibi yazma eserin nüshalarının çoğaltılması esnasında müstensih hatası veya müdahalesiyle böyle bir durumun ortaya çıkmış olması da mümkündür. Bu sebeple kaynaklardaki rivayetlerin çeşitli açılardan müstakil çalışmalarla yeniden incelenmesi önemlidir. Aynı eserin yazma nüshalarının ve birbirinden etkilenmesi muhtemel olan kaynakların yazmalarının karşılaştırılması suretiyle bu gibi müdahale ve hatalar tespit edilebilecektir.

2.4. Ümmetin Makbul Gördüğü Hadisler

Gerek fıkıh gerekse tasavvuf kaynaklarındaki bazı hadisler muhaddislere göre zayıf olsa da asırlarca amel edilen rivayetler olması dolayısıyla ihticac edilebileceği kanaatine varılmıştır. Öyle ki bu durumun hadisi mütevatir gibi bir konuma taşıyacağı dahi düşünülmüştür. Aslında bu yalnızca fukaha ve mutasavvıflara özgü bir durum da değildir. Bazı muhaddislerin de bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi Tirmizî "İlim ehline göre amel bunun üzerinedir." diyerek bazı zayıf hadislerin amele uygun olduğunu ifade etmiştir.[53] İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), günümüze kadar uygulanagelen hadislerle zayıf da olsa amel edilebileceğini söylerken, İbn Hacer âlimlerin amel edilebilirliği konusunda ittifak ettikleri hadislerin makbul olduğunu belirtir.[54] Hanefî ulemâ da ümmetin makbul telakki ettiği hadisleri istidlâlde kullanmıştır. Nitekim onlara göre ümmetin âhâd bir hadisle amel etmesi, onun makbul olması için bir karinedir. Hatta bu rivayetler meşhur veya tevatür seviyesine çıkmaktadır.[55] Benzer bir durum mutasavvıflar için de söz konusu olmalıdır. Tasavvuf büyüklerinin asırlarca kabul edip uygulayageldikleri hadisler kendilerinden sonraki mutasavvıflar için makbul rivayetler olarak görülmüştür. Ahkâm konusunda fukaha bu kanaatteyse tasavvufun ilgilendiği fezâil alanının buna daha elverişli olduğunu söyleyebiliriz.

2.5. Amellerin Faziletleri Konusunda Zayıf Hadis Kullanımı

Ahkâm ve itikadî konuların kapsamına girmeyen, insanları faziletli amellere yönlendiren, karşılığında sevap vaad edilen güzel davranışları sergilemeye sevk eden hadislerle senedi zayıf da olsa amel edilebileceği, muhaddislerin pek çoğunun kabul ettiği bir mevzûdur. Söz gelimi Süfyân es-Sevrî (161/777), Abdullah b. Mübârek (181/749), Süfyân b. Uyeyne (198/813), Abdurrahman b. Mehdî (198/813) ve Ahmed b. Hanbel (241/855) gibi âlimler, amellerin faziletleri konusunda zayıf hadislerle rivayet edilebileceği kanaatindedir.[56] Rivayet edilmesi, aynı zamanda amel edilebileceği anlamına gelmektedir. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277), muhaddis, fakih ve diğer ulemânın mevzû olmamak kaydıyla zayıf hadisle amel edilebileceği kanaatinde olduklarını söylemektedir.[57] İbn Hacer bu kapsamdaki zayıf hadislerle ameli zayıflığının şiddetli olmamasına, İslâm'ın genel esaslarına aykırı

---

51 Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 334.

52 Örnekler için bk. Seyit Avcı, "Sûfîlerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 8.

53 Örn. Bk. Tirmizî, "Salât", 62 (No. 238); "Zekât", 8 (No. 628); "Cum'a", 16 (No. 512).

54 Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıla*, 229; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Medine, 1984), 1/78. Ayrıca bk. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/67.

55 Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Acîl Câsim en-Neşmî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûnü'l-İslâmiyye, 1985), 1/174; Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhamemd es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1984), 2/83. Ayrıca bk. Kadir Gürler, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakki Bi'l-Kabul", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 11.Selahattin Polat, "Zayıf Hadislerle Amel", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 104.

56 Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıla*, 36.

57 Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/298.

düşmemesine ve amel edilirken onun sabit olmadığı, ancak ihtiyaten onunla amel edildiğine inanılması şartlarını taşımasına bağlamaktadır.[58] Muhaddisler arasında da yaygın olan bu kanaatin fukaha ve mutasavvıfların zayıf hadisleri eserlerine almalarında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Hanefî fukaha, genelde ahkâma dair rivayetleri eserlerine almış olsalar da gerektiğinde tergîb (teşvik etme) ve terhibe (sakındırmaya) dair hadislere de yer vermiştir.[59] Mutasavvıfların ise eserlerindeki hadislerin ekseriyeti bu kapsamdadır. Onların eserindeki sahih olmayan rivayetlerin çokluğunu hadis birikimlerinin yetersiz olmasına bağlamaktansa eser telif etmedeki temel gayelerinde aramak daha doğru olacaktır. Zira mutasavvıflar halkı irşad gayesiyle eserleride çok sayıda hadise yer vermişlerdir.[60] Tergîb ve terhîb konusunda ise ulemânın zayıf hadisle amel konusuna ahkâma nazaran daha toleranslı bir yaklaşım sergilemeleri, eserlerindeki hadisleri bu yaklaşımla şekillendirmelerine zemin hazırlamış olmalıdır.

2.6. Şeyh ve İmamların Otoritesinin Etkisi

Bir fıkıh ekolünde öne çıkan imamlar yahut tasavvufta öncü şahsiyetlerin otoritesi, onların söz ve fiillerinin benimsenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Hanefîlerin kullandıkları hadislerde bu durum açıkça görülmektedir. Fukahanın kendi imamlarına yahut hadis aldıkları şeyhlere duydukları güven, onların rivayetlerini başka kimselerin nakillerinden daha güvenilir ve öncelikli kılmıştır. Bu, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), kullandığı rivayetlerin ekserisini Hammâd b. Ebî Süleyman'dan (ö. 120/738) almış olmasında açıkça görülmektedir.[61] Fukahanın kendi şeyhine duymuş olduğu güven neticesinde onlardan alınan rivayetler daha makbuldür. Fakat bu rivayetler için muhaddisler her zaman aynı fikirde olmamışlardır. Hanefîlerin makbul görüp ihticac ettikleri hadislerin önemli bir bölümü muhaddislerin senedlere farklı yaklaşmaları neticesinde zayıf görülmüştür. Ayrıca bu rivayetlerden bazıları hadis kaynaklarında yer almadığı için mevzû olarak değerlendirilebilmiştir.

Benzer bir tutum mutasavvıflarda da görülmektedir. Mutasavvıflar da kendi şeyhlerine veya diğer tasavvuf büyüklerine duydukları güven neticesinde onların rivayetlerini sorgusuz sualsiz alabilmişlerdir. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî, muhaddisler tarafından zayıf addedilen bir ravinin durumu hakkında bazen fukaha ve marifet sahibi âlimlerin farklı düşünebileceğini belirtir. Ona göre bazen ravinin kendisini gizlemesi söz konusu olabilir. Zira o dönemde riya ve şöhretten kaçınan zahidlerin bunu bir adet haline getirdiği bilinmektedir. Kendisini gizleyen ravi tam olarak tanınamadığı için de hakkında değerlendirme yapılamaz. Bu ravi, bir rivayeti tek başına rivayet etmiş olabilir. Böyle bir durumda raviden dolayı hadis merdud sayılacaktır. Dolayısıyla muhaddislerce mürsel yahut maktu olarak görülen pek çok rivayet, sırf tasavvuf büyükleri rivayet ettiği için mutasavvıflarca makbul görülmektedir. Zira Mekkî'ye göre kesin olarak batıl olduğu bilinemeyen bir haberin, Kitap ve Sünnet'e muhalefet etmemesi durumunda nakledilmesiyle rivayet etme mesuliyetinden kurtulmak mümkündür. Esasında haberi bizzat Hz. Peygamber'den işitmeden hakiki anlamda doğrulamak ve kesin yargıya varmak mümkün olmadığına göre rivayetlere hüsnüzanla yaklaşmak Mekkî'ye göre en doğru yoldur.[62]

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bu yaklaşımı diğer sûfîler için temel bir eğilim olarak devam etmiştir. Bu anlayışı benimseyenler içerisinde hadis ilmi konusunda yeterli donanıma sahip olmayan mutasavvıflar olduğu gibi hadis konusunda kendisini ispat etmiş önemli sûfîler de vardır. Söz gelimi İslâmî ilimlerin hemen her alanında bir otorite olarak kabul edilen Gazzâlî, *İhyâ*'da yer vermiş olduğu hadisler dolayısıyla çok tenkit edilmiştir. Onun kullandığı hadislerin ekserisini kendisinden önceki sûfî müelliflerden aldığı ifade edilir.[63] Nitekim Leknevî, Gazzâlî'nin eserinde zayıf ve mevzû hadislere yer vermesini, *Kûtü'l-kulûb*'a itimat etmesine bağlamaktadır.[64] Muâsibî'nin *er-Riâye*'si ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb*'u gibi kaynaklardaki hadislerin büyük bir bölümünün *İhyâ*'da yer alması da

---

58 Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/299.
59 Örnekler için bk. Erkaya, *Hanefî Fakihler*, 143.
60 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 301.
61 Örneğin Ebû Yûsuf *el-Âsâr*'da, Ebû Hanife'den rivayet ettiği 1024 hadisin 628'ini, Şeybânî ise el-Âsâr'da Ebû Hanife'den rivayet ettiği 260 rivayetin 150'sini İbrâhim → Hammâd → Ebû Hanîfe kanalıyla nakletmiştir. Bk. Erkaya, *Hanefî Fakihler*, 47.
62 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/300.
63 Bilal Saklan, "İhyau Ulûmi'd-Din'in Temel Kaynaklarından 'Kûtu'l-Kulûb'", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 57; Uysal, "Gazzâlî'de Hadis Kullanımı", 335.
64 Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıla*, 118.

bunu göstermektedir. Her ne kadar Gazzâlî'nin "Hadis ilminde sermayem azdır."[65] sözü meşhur olsa da eserinde çok sayıda zayıf ve mevzû rivayet kullanmış olmasının onun hadis bilmemesiyle açıklanması tatmin edici değildir. Zira usûle dair telif ettiği eserlerde hadislerin değerlendirilmesi konusunda önemli ilkeler belirlediği anlaşılmaktadır.[66] O, dileseydi bu eserlerde ortaya koyduğu ilkelerle hareket edebilir yahut hadiste otorite kabul edilen eserlerdeki hadisleri *İhyâ*'da kullanmakla yetinebilirdi. Ne var ki Gazzâlî'nin *İhyâ*'da ne bir hadis mecmuası derleme ne de bir muhaddis edasıyla hadisleri seçme gayreti içerisine girmesi söz konusu olmuştur. Gazzâlî'nin her ne kadar hadis usûlünce zayıf olsa da mutasavvıfların nezdinde makbul olduğu ve halkı irşadda faydalı olacağı gerekçesiyle eserindeki hadisleri kullanmış olması muhtemeldir. Zira mutasavvıflar bu rivayetlerin senediyle olmasa da mânası itibariyle Hz. Peygamber'e ait olduğu kanaatindedirler. Mutasavvıfların birbirlerine duydukları güven sebebiyle olmalı ki tasavvuf kaynaklarında sıhhati açısından tenkit edilse de benzer rivayetlere eserlerinde yer verdikleri görülmektedir. Bursevî'nin ifadesine göre bir hadisin, Gazzâlî, Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) ve Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) gibi âlim ve kâmil kimselerin eserlerinde zikredilmesi, o rivayetin sıhhati için kâfi gelmektedir.[67] Bir mürid için şeyhinin din konusunda söylediği her şeyin makbul olmasının işin tabiatında olduğu düşünüldüğünde, tasavvuf kaynaklarındaki tüm hadislerin müridler için hüccet olduğunu söylemek güç olmayacaktır.

2.7. Mürsel Haberin Değeri

Hadis ıstılahında mürsel hadis, tabiînin sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmesidir.[68] Hanefî fıkıh usûlcülerine göre mürsel haber yalnızca tâbiîne ait olmayıp her asırda âdil olduğu bilinen kimselerin Hz. Peygamber'den yapmış oldukları rivayetler de mürsel kapsamında değerlendirilmektedir.[69] Böylece hadis usûlünde muallak olarak adlandırılan rivayetler, Hanefîlerce mürseldir. Mürsel haber muhaddislere göre zayıftır ve dini meselelerde hüccet sayılmaz.[70] Bazı Hanefîlere göre ilk üç asırda yapılan mürseller hüccettir. Sonraki asırlardaki mürsellerin hüccet olması ise tartışmalıdır. Bir kısım fukaha, zamanın bozulmasını gerekçe göstererek sonraki asırlardaki mürsellere ihtiyatla yaklaşmıştır.[71] Her asırdaki âdil ravilerin mürsellerinin kabul edilmesi, Hanefîlerin eserlerine almış oldukları hadislerin senedinden ziyade son raviyi dikkate almaları anlamına gelmektedir.[72] Bundan dolayı kullandıkları hadislerin kendi usûllerince makbul hadis kategorisinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Hanefîlerin mürsel haberler konusundaki yaklaşımları, hadisler konusunda daha rahat hareket ettiklerini bildiğimiz mutasavvıfların da benzer bir yaklaşım sergileyebileceklerini düşündürmektedir. Her ne kadar mutasavvıfların mürsel habere yaklaşımları hususunda net bir veri bulunmasa da onların da güvenilir buldukları şeyhlerinin hadislerini kolaylıkla kabul edebileceklerini söyleyebiliriz.

2.8. Keşf ve Rüyanın Bilgi Kaynağı Olarak Kabul Edilmesi

Rüya, keşf ve ilham gibi yollarla hadis rivayet etmek yahut rivayetin sıhhati konusunda bilgi almak bazı mutasavvıfların çeşitli vesilelerle ifade ettikleri bir usûldür.[73] Fakat bunu mutasavvıfların geneline teşmil etmek yahut kullanılan her rivayetin bu şekilde teyit edildiğini söylemek doğru olmayacaktır. Sözgelimi eserindeki hadislerin çokluğu ile öne çıkan mutasavvıflardan Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*'a aldığı hadislerde takip ettiği usûlden bahsederken keşf ve rüya gibi vasıtalarla hadisleri doğruladığından yahut rüyada Hz. Peygamber'den hadis işittiğinden söz etmemektedir. O, kullandığı hadisleri savunurken daha çok mânalarının doğru olduğu, her ne kadar tarikleri zayıf gibi

---

65 بضاعتي في علم الحديث مزجاة Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Kanûnü't-te'vîl*, thk. Mahmud Bîcû, 1993, 30.

66 Bk. Mehmet Görmez, *Gazâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum* (Ankara: OTTO Yay., 2014), 32.

67 İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhu'r-rûh* (İstanbul, 1294), 2/99. Ayrıca bk. Avcı, "Sûfîlerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme", 8.

68 Bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs* (Dımaşk: Mektebetü Farâbî, 1984), 1/31.

69 Pezdevî, *Usûl*, 1/173; Serahsî, *Usûl*, 1/360.

70 Bk. Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1985), 110.

71 Pezdevî, *Usûl*, 1/173; Serahsî, *Usûl*, 1/360-363.

72 Erkaya, *Hanefî Fakihler*, 38.

73 Bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 40; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 100; Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV./M. X. Asır)*, 260.

gözükse de başka tariklerden bunları desteklemenin mümkün olduğu, ümmetin kabul etmesinin hadisin makbul olması için yeterli olacağı ve ravilerin durumları ile ilgili bilgilerin kesinlik arz etmediği gibi hadis usûlünde de tartışılan temel hususlara temas eder. Bunu yaparken o muhaddisleri muhatap alır ve onlara bu rivayetleri eserine alırken Hz. Peygamber'e sorup teyit ettiğine dair bir savunma yaptığı görülmez. Onun açıklamalarından, hadisleri rivayet ederken muhaddislerin yaklaşımına yakın bir usûl takip ettiği anlaşılmaktadır.[74] Aynı durum Mekkî'den önceki Serrâc ve Kelâbâzî gibi sûfî müelliflerin eserlerinde de görülmektedir.[75] Onlar da hadisleri değerlendirirken muhaddislerin usûllerine uygun bir bakış açısıyla hareket etmişlerdir. Mekkî'den sonra çok hadis kullanmasıyla öne çıkan Gazzâlî'nin hadis konusundaki birikiminin az olmasını itiraf etmesine rağmen keşf ve rüya kanalıyla hadisleri tetkik ettiğine dair bir açıklama yapmaması, bunu bir metod olarak benimsemediğini göstermektedir. Her ne kadar Mekkî de dâhil bazı sûfîlerin eserlerinde rüyada hadislerin Hz. Peygamber'e sorulduğuna dair münferit örnekler yer alsa da keşf ve rüyanın hadislerin sıhhatini tespitte temel bir ölçüt olması, İbnü'l-Arabî sonrası dönemde gündeme gelmiştir.[76] Burada keşf ve rüya gibi vasıtaların hadis rivayetinden ziyade tasavvuf büyüklerinin otoritelerini tesis etmede güven unsuru olma işlevi gördüğünü söylememiz doğru olacaktır. Tasavvuf büyükleri böyle bir iddiada bulunmasalar da daha sonraki dönemlerde rivayet edilen her hadisin keşf ve ilham gibi yollarla teyit edildiği düşünülmüş olmalıdır.

Sonuç

Hadislerin sıhhatinin tespiti İslâm tarihi boyunca farklı usûllerle gerçekleştirilmiştir. Temel gayeleri Hz. Peygamber'in hadislerini en sahih yolla tespit etmek olan muhaddisler, hadislerin değerlendirilmesi konusunda en sistemli ve disiplinli ilkeleri koymuş ilim adamlarıdır. Ne var ki hadisleri değerlendirmede yalnızca onların metodolojisi esas alınmamıştır. Fukaha ve mutasavvıfların hadislerin kabulünde kendilerine özgü yaklaşıma sahip olmaları, muhaddislerin usûlünün uygulama alanını bir hayli daraltmıştır. Her ne kadar muhaddislerin hadis değerlendirme ölçütleri teorik olarak diğer disiplinlerce de benimsense de pratikte bu durum farklıdır. Fukaha, hadisleri kabul ederken kendi metodolojileri doğrultusunda hareket etmiş, muhaddislerin tenkit ve itirazlarına rağmen geleneksel olarak mezhep imamlarının ve sonraki fukahanın kabul ettiği hadislerin dışına çıkmamıştır. Ahlâk ve fezâil konularında tasavvuf büyüklerinin makbul sayıp amel ettikleri hadisler günümüze kadar zühd hayatının temel ilkelerini oluşturmuştur. Muhaddisler ne kadar tahric çalışması yapsa da kullanılan hadislerin zayıf veya mevzû olduğu hükmünü ifade etseler de bu durum çoğu zaman görmezden gelinmiştir. Çalışmanın sınırları itibariyle üzerinde durulmamış olsa da benzer bir durum kelâmcılar ve müfessirler için de söz konusu olmalıdır. Bu yönüyle en azından fukaha ve mutasavvıflar açısından hadis usûlünün işlevsel olmadığını söylemek mümkündür.

Meseleye muhaddisler açısından bakıldığında fukaha ve mutasavvıfların eserlerinde çok sayıda zayıf, mevzû ve kaynağı tespit edilemeyen rivayet bulunduğu görülmüştür. Hanefî kaynaklarında bu rivayetlerin oranının %20'lerde olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf literatüründe ise durum daha farklıdır. İlk asırlarda bu oran %10'larda iken sonraki asırlarda eserlerdeki rivayetlerin sayısının da artmasıyla doğru orantılı olarak %50'lere kadar çıkmıştır. Oranların tespitinde araştırmacıların zayıf hadise yaklaşımlarının etkisi söz konusu olsa da tasavvuf kaynaklarındaki problemli rivayetlerin sayısının arttığı görülmektedir. Ayrıca hadislerin fıkıh ve tasavvuf kaynaklarında senedsiz ve mâna ile rivayet edilmesi, kullanılan hadislerin asıllarını tespit etmeyi güçleştirmektedir. Teknolojik imkanlarla hadislerin orijinal lafızlarının tespit edilmesi neticesinde bu rakamların daha aşağıya inmesi mümkündür.

---

[74] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 298-301.

[75] Bk. Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' fî târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*, thk. Kamil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 13; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 100; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid (Me'âni'l-ahbâr)*, thk. M. H. Muhammed Hasen İsmâ'îl-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 102.

[76] Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/340. Ayrıca bk. Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV./M. X. Asır)*, 260; Güldane Gündüzöz, "Rivayet Metodolojisi ve Temel Referansları Bakımından Tasavvuf Geleneğinde Hadis Anlayışı", *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)* 1/2 (2016), 90.

Hadislerin sıhhati konusundaki muhaddislerin değerlendirmelerinin her zaman için fukaha ve mutasavvıflar tarafından kabul edildiği söylenememektedir. Yahut kabul edilse de en azından pratikte bunları kullanmaktan vazgeçilmediği görülmektedir. Bunun en temel sebebi eserlerinde kullandıkları rivayetleri kendi usûllerince makbul görmeleridir. Fukaha ve mutasavvıfların metinlerin senedinden çok metnine yönelmiş olmaları, metin tenkidi için Kur'an, Sünnet ve ümmetin uygulamalarını esas almaları, onları muhaddislerden farklı sonuçlara ulaştırmıştır. Bunun yanında kendi şeyhleri ve mezhep imamlarına duydukları güven de onların hadisleri senedsiz de olsa kabul etmelerini sağlamıştır. Ayrıca tasavvuf kaynaklarındaki hadislerin ahkâm ifade etmeyen ve çoğunlukla amellerin faziletleri kapsamında değerlendirilen hadislerden olması, onların hadisleri değerlendirirken daha rahat hareket etmelerini sağlamış olmalıdır. Mutasavvıfların bu usûl farklılıklarının yanında bir de keşf ve ihlam ile hadis rivayet etmeleri ve yine hadislerin sıhhati teyit etmeleri söz konusudur. Fakat İbnü'l-Arabî öncesi dönemde bunun bir metot olarak sûfîlerce dile getirilmemesi, keşf, rüya ve ihlam gibi kanallarla hadis rivayeti yahut sıhhatinin tespitinin bir metot olup olmadığı, tasavvufta bu düşüncenin ne zaman ortaya çıktığı ve gelişim seyri üzerine müstakil bir çalışma yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Farklı disiplinlerin hadislerin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelerde kendilerine özgü yaklaşımlarının olması, muhaddislerin usûlünün herkes tarafından kabul edilen genel geçer bir metot olmadığı anlamına gelmektedir. İslâm tarihi boyunca ulemâ arasındaki münakaşaların en temel sebebinin bu çeşitliliği görmemekten kaynaklanması muhtemeldir. Farklılıkların bir zenginlik olduğunu bilmek, belki de disiplinlerin birbirlerini anlamaları noktasında önemli bir adım olacaktır.

Kaynaklar

Acar, Yusuf. *Abdülkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-İnâye Bi Ma'rifeti Ehâdîsi'l-Hidâye Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011.

Acar, Yusuf. "Hanefi Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivayetlerin Hadis Açısından Problemleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 219-248.

Akın, Galip. *Beyzâvî Tefsirinde Uydurma Hadisler ve Tahlili*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Aktepe, İshak Emin. "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.

Aladağ, Şerif. *Hâris el-Muhâsibî'nin er-Riâye li-Hukûkillâh Adlı Eserinde Geçen Merfû Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi*. Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Altıntaş, Fatma Betül. "Hanefî ve Şafiî Fıkıh Kitaplarında Geçen Delil Olmaya Elverişsiz Rivayetler -el-Hidâye ve eş-Şerhu'l-Kebîr Örneği-". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 239-276.

Altıntaş, Fatma Betül. *Hanefî ve Şafiî Fıkıh Kitaplarındaki Za'fi Şiddetli Rivayetler (El-Hidâye ve Eş-Şerḥu'l-Kebîr Örneği)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Apaydın, Yunus. "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 159-194.

Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *en-Nüket alâ kitâbi İbnü's-Salâh*. thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. Medine, 1984.

Avcı, Seyit. "Sûfîlerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 7-29.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Ferâhu'r-rûh*. İstanbul, 1294.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhamemd es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1984.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. thk. Acîl Câsim en-Neşmî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûnü'l-İslâmiyye, 1985.

Çebi, Resul. *Hadisleri Bakımından Fütüvvetnameler ve Muhammed b. Hüseyin er-Redavî'nin "Fütüvvetnâme-i Kebîr" Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Tahlili*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Thesis, 2002.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî. *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürid ilâ makami't-tevhid*. thk. Asım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkâvî. I-II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Erkaya, Mahmud Esad. *Hanefî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gerekçeleri*. Ankara: Araştırma Yay., 2015.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Kanûnü't-te'vîl*. thk. Mahmud Bîcû, 1993.

Görmez, Mehmet. *Gazâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*. Ankara: OTTO Yay., 2014.

Gündüzöz, Güldane. "Rivayet Metodolojisi ve Temel Referansları Bakımından Tasavvuf Geleneğinde Hadis Anlayışı". *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)* 1/2 (2016), 83-98.

Gürler, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakki Bi'l-Kabul". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 5-28.

Işık, Şükrü. *Gazzâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Din Adlı Eserinin "Kitabu'l-ilim" Kısmında Geçen Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2010.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Ref'u'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*. thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. Dımaşk: Mektebetü Farâbî, 1984.

Kaplan, Medine. *Gazzâlî'nin Minhâcü'l-âbidîn Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Karaca, Kenan. *Müzekki'n-Nüfûs'da Dünya Hayatı, Mal ve Nefis ile İlgili Hadîslerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî. *Bahru'l-fevâid (Me'âni'l-ahbâr)*. thk. M. H. Muhammed Hasen İsmâ'îl-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

Kırbaşoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2000.

Kobak, Saliha. *Gunyetü't-Tâlibîn'de Delil Olarak Kullanılan Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Edeb Bölümü Bağlamında)*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhâneddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Orhan, Fatih. “İmam Serahsî’nin Hanefi Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 39-60.

Özdemir, Büşra Sultan. *Gazâlî’nin Mîzânu’l-Amel Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Öztürk, İsa. *Müzekki’n-Nufûs’un İkinci Bölümü’nde Yer Alan Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Pezdevî, Ali b. Muhammed. *Usûl*. Karaçi: Matbaatü Câvid Press, ts.

Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1985.

Polat, Selahattin. “Zayıf Hadislerle Amel”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-110.

Saklan, Bilal. *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV./M. X. Asır)*. İstanbul: Rıhle Kitap, 2019.

Saklan, Bilal. “İhyau Ulûmi’d-Din’in Temel Kaynaklarından ‘Kûtu’l-Kulûb’”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 57-62.

Serahsî, Şemsüleimme Şemseddin Ebû Bekir Muhammed b. Sehl. *Usûl*. thk. Halil Muhyeddin Elmis. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüma‘ fî târîhi’t-tasavvufi’l-İslâmî*. thk. Kamil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir. *Tedrîbü’r-râvî fî şerhi Takrîbü’n-Nevevî*. thk. Abdülvehhab Abdüllatif. Riyad: Mektebeü’r-Riyâdi’l-Hadîs, ts.

Süzer, Azize. *İsmail Hakkı Bursevî’nin Rûhu’l-Beyân Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi (Nisa Sûresi Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Şimşek, Murat. “Bir Hanefi Klasiği: Mergînânî’nin el-Hidâye’si Üzerine Yapılan Çalışmalar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1222/23 (2014), 279-321.

Toksarı, Ali. “Gazâlî’nin Hadis Anlayışı”. *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali (Sempozyum)*, 219-226.

Uysal, Muhittin. “Gazzâlî’de Hadis Kullanımı ve Sûfî Yazarlar Üzerindeki Etkileri (İhyâ Örneği)”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, 331-341.

Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Yay., 2012.

Yakar, Emine. *Mevdûdî’nin Tefhîmu’l-Kurân İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi (I-II ve III. Ciltler)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000.

Yıldız, Hacı. *Şihabüddin es-Sühreverdî’nin (v. 632/1234) Hadis Anlayışı ve Avârifu’l-Meârif Adlı Eserindeki Hadislerin Tahric, Tenkid ve Tahlili*. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yüceer, Mustafa. *Ömer Nasûhi Bilmen’in Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Simnânî'nin (ö. 736/1336) *el-Urve*'de Farklı İtikādî Görüşlere Bakışı

Simnānī's (d. 736/1336) Approach towards Different Theological Views in *al-Urwa*

Kübra ZÜMRÜT ORHAN[*]

Özet

Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336), İlhanlılar döneminde, bugün İran'da yer alan Simnân şehrinde yaşamış bir Kübrevî şeyhidir. *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve* isimli eseri onun meşhur eserlerinden olup tasavvuf ve kelâma dâir çeşitli görüşlerini ihtivâ eder. Eserin ikinci bölümünü itikādî konulardaki farklı görüşleri te'lif etmeye ayıran yazar, fırkalar arasındaki ihtilâfın temel sebebinin müctehidlerin kendileri gibi düşünmeyenlerin maksadını tam olarak anlamamaları olduğunu ileri sürer. Ona göre kişi, başkalarını hasım olarak görmeden evvel kendi nefsini en büyük hasım kabûl etmeli ve ona düşmanlık etmelidir. Kendisinden farklı görüşlere sahip kimselerle karşılaştığında onların görüşlerinin doğru olduğunu anlarsa, doğrunun onlardan yana olduğunu itiraf etmekten utanmamalıdır. Kendi görüşünün doğruluğundan eminse, bu sefer de kendisine bu anlayışı nasib ettiği için Allah'a şükretmeli ve bu nimeti başkalarıyla paylaşmalıdır. Bunu yaparken onları minnet altında bırakmamalı, aksine kendisini anlayabilecek kimselerle karşılaştırdığı için Rabbine hamd etmelidir. Her iki durumda da nefsine pay çıkarmamalıdır.

el-Urve'nin ikinci bölümünde Simnânî; ulûhiyete, âlemin kıdemine, imânın esasının ne olduğuna, meleklerin insanlardan üstün olup olmadıklarına, peygamberlerin masum olup olmadıklarına ve buna benzer itikādî konulara dâir yetmiş yedi farklı görüş zikreder. Bu görüş sahiplerinin hangi açılardan tekfir edilemeyeceklerini ortaya koymaya ve niçin bu görüşte olduklarını, bu görüşe hangi temellere dayanarak ulaştıklarını anlamaya çalışır. Bu çalışmada Simnânî'nin söz konusu eserinin ilgili bölümünden hareketle onun farklı itikādî görüşlere bakışı ve bu görüşleri anlama çabası incelenecektir. Böylece bir sûfînin farklı inanışlara sahip kimseleri değerlendirme biçimi ve onları İslâm dairesinin dışına çıkarmamak için nasıl bir yöntem takip ettiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Simnânî'nin bu bölümde yer verdiği bütün meseleleri incelemek bir tebliğin sınırlarını aşacağı için, bu çalışma ilâhiyyât bahisleriyle sınırlı tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Alâüddevle-i Simnânî, *el-Urve*, Fırkalar, Uzlaştırma.

Abstract

ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī is a Kubravī sheikh who lived during the Īlkhānid period in the city of Simnān, located in Iran. *al-Urwa li ahli al-khalwa wa al-jalwa* is one of his famous works and contains various views on taṣawwuf and theology. The author, who devotes the second part of the work to reconciling different views on theological issues, argues that the main reason for the conflict between sects is that the mujtahids do not fully understand the purpose of those who do not think alike. According to him, before seeing others as enemies, one should consider his own self as the greatest enemy and be hostile towards it. When he encounters people who have different views from his own, if he realizes that their views are correct, he should not be ashamed to admit that the truth is on their side. If he makes sure that his own view is undoubtedly correct, he should thank Allah for giving him this understanding and share this blessing with others. While doing so, he should not

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: kubrazumrutorhan@erciyes.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6286-0589

make feel them under obligation; on the contrary, he should praise his Lord for facing him with those who can understand him. In both cases, he should not feed off himself.

Simnānī in the second part of *al-Urwa* mentions seventy-seven views on divinity, eternity (qidam) of the universe, the essence of belief, whether angels are superior to humans, whether prophets are innocent or not, and similar religious issues. He tries to reveal from which aspects the holders of this view cannot be excommunicated (*takfīr*), and to understand why they hold this view and on what basis they have reached this view. In this study, based on the relevant part of Simnānī's subject work, his approach to different theological views and his efforts to understand and reconcile these views will be examined. Thus, it will be tried to reveal how a sufi evaluates people with different theological views and what method he follows in order not to exclude them from the circle of Islam. Since it would exceed the limits of a paper to examine all the issues that Simnānī included in this section, this study will be limited to theological problems.

Keywords: Taṣawwuf, ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī, *al-Urwa*, Sects, Reconciliation

Giriş

İlhanlılar döneminde, bugün İran'da bulunan Simnan şehrinde yaşamış bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336) hem Kübreviyye tarikatı hem de genel tasavvuf tarihi açısından önemli bir şahsiyettir. Günümüze ulaşan Kübrevî kolları Simnânî'ye dayanmaktadır. Dolayısıyla Simnânî yetiştirdiği halifeler vasıtasıyla tarikatın devamı hususunda mühim bir rol oynamıştır. Bunun yanı sıra onun bazı görüşlerinin tarikatın Hemedâniyye kolunun kurucusu olan meşhur sûfî Seyyid Ali el-Hemedânî (ö. 786/1385)[1] ve Nûrbahşiyye kolunun kurucusu Muhammed Nûrbahş (ö. 869/1464)[2] gibi tarikatın önde gelen isimleri üzerinde etkili olması, Simnânî'nin tarikat içindeki tesirini göstermesi bakımından ehemmiyetlidir.

Simnânî'nin tasavvuf düşüncesine en büyük katkısının onun letâif anlayışı olduğu söylenebilir. Onun bu görüşleri başta Bahâeddîn Nakşibend'in (ö. 791/1389) meşhur halifesi Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420) olmak üzere pek çok sûfî üzerinde etkili olmuştur. Bunun yanı sıra ricâlü'l-gayb hakkındaki düşünceleri ve bu konuda kendi mânevî tecrübelerine dayanarak verdiği bilgiler de kendisinden sonra gelen sûfîleri etkilemiştir. Mânevî tecrübelerini ayrıntılı olarak yazması, tecellî esnâsında yaşanan hâllere dâir açıklamaları, nûrun hakikati ve nûrların tafsiline dair görüşleri, havâtır konusundaki fikirleri onun tasavvuf düşüncesine yaptığı katkılardan bazılarıdır.[3]

Tasavvuf düşüncesine yaptığı bütün bu katkılara rağmen Simnânî'nin ülkemizde bu yönüyle tanındığını söylemek zordur. Ülkemizde onun ismi anıldığında ilk akla gelen husus, İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileridir.[4] Bunun sebebi, Simnânî'nin Abdürrezzâk Kâşânî'ye (ö. 736/1335) yazdığı ve İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına yönelik eleştirilerinin bulunduğu mektubun, *Nefehâtü'l-üns* içerisinde yer almasıdır.[5] Başka bir ifadeyle Simnânî'nin bu yönüyle tanınmasını sağlayan kişinin

---

1 Seyyid Ali Hemedânî hakkında bk. Shahid M. Khan, *Mystical Dimensions of Mīr Sayyid 'Alī Hamadānī: Emissary for the Kubrawīyyah Order, Conduit for the School of Ibn 'Arabī*, (Washington DC, The George Washington University, 2010).

2 Shahzad Bashir, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks*, (Yale University, Doktora Tezi, 1997).

3 Simnânî'nin hayatına, eserlerine ve tasavvuf anlayışına dâir ayrıntılı bilgi için bk. Kübra Zümrüt Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

4 Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri için bk. Kübra Zümrüt Orhan, "Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddevle-i Simnânî Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/2 (Aralık 2019), 631-649.

5 Mektup için bk. Nûreddin Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, thk. Mahmûd Âbidî (Tahrân: İntişârât-ı Sohen, 1386hş.), 484-492. Her iki mektup ayrıca Simnânî'nin Farsça eserlerinin bir kısmının derlendiği *Musannefât-ı Fârsî* adlı kitabın içinde de yayınlanmıştır. Bk. Alâüddevle Simnânî, *Musannefât-ı Fârsî*, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî (Tahran: İntişârâtı İlmî ve Ferhengî, 1990), 337-346.

Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) olduğu söylenebilir. Bu da Simnânî'nin eserlerinin pek fazla bilinmediğini ve okunmadığını göstermektedir.

Simnânî'yle ilgili bu genel girişin ardından çalışmamıza konu olan *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve*[6] isimli eserinden de kısaca bahsetmeyi uygun görüyoruz. Bu eserin Simnânî'nin en çok bilinen eseri olduğu söylenebilir. Müellif eserini önce Arapça, daha sonra Farsça olarak kaleme almıştır ve eserin Arapçası ile Farsçası arasında bazı küçük farklar bulunmaktadır. Altı bölümden oluşan eserde kelâmî konuların ağırlıklı olduğu görülür. Söz gelimi eserin ilk bölümü Hakk'ın vücûdunun vâcib oluşunu ispat etmek üzere yazılmıştır. İkinci bölümde ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât bahislerindeki farklı görüşler te'lif edilmeye çalışılmış, beşinci bölümde nübüvvet ve velâyet meselesine yer verilmiştir. Yazar bu eserinde kendi hayatına ve tasavvufa yönelişine dâir de önemli bilgiler vermektedir. Ayrıca sırât-ı müstakimin Ehl-i sünnetin yolu olduğunu, onlar arasında da en emin yolun sûfîlerin yolu olduğunu belirtmesi, yazarın Şii olduğu iddialarına kesin cevap teşkil etmektedir.[7]

Bu çalışmanın amacı, *el-Urve'nin* ikinci bölümünü esas alarak Simnânî'nin farklı görüş sahiplerine yaklaşımını inceleyerek birbirine zıt görüşleri benimsemiş fırkalar arasında nasıl bir uzlaşma sağlamaya çalıştığını tespit etmektir. Böylece bir sûfînin farklı inanışlara sahip kimseleri değerlendirme biçimi ve onları İslâm dairesinin dışına çıkarmamak için gösterdiği gayret ortaya konmaya çalışılacaktır. Simnânî, eserinin bu bölümünde muhtelif itikādî konulara dâir yetmiş yedi görüş zikreder. Bunların bir kısmı mâduma şey denip denmeyeceği, aklın ilk yaratılan şey olup olmadığı, istidâdın fiilden önce mi, fiille birlikte mi yoksa fiilden sonra mı olduğu gibi tâlî meselelere dairdir. Bir kısmı ise vücûd Hakk'ın sıfatı mıdır yoksa Hakk'ın zâtı için vücûd denebilir mi, Hakk'ın sıfatları var mıdır yok mudur, cebir var mıdır, kader var mıdır ruyetullâh mümkün müdür gibi temel meselelere dairdir.

Burada tebliğin sınırlarını aşmama gayesiyle tâlî meseleler olarak değerlendirdiğimiz konulara yer vermemeyi, temel meseleleri de "ilâhiyyât" bahisleriyle sınırlandırmayı uygun gördük. Gayemiz Simnânî'nin farklı görüş sahiplerini "ehl-i necât" olarak isimlendirilen grubun dışına çıkarmamak için gösterdiği gayreti nazara vermek olduğundan ilâhiyyât bahislerine dâhil edilebilecek her türlü görüşü de ele alma iddiasında değiliz. Sadece Simnânî'nin genel tavrını yansıtacak belli başlı örnekler üzerinden meseleyi ele almayı yeterli saymaktayız.[8]

Mâlum olduğu üzere Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili meseleler Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından ilâhiyyât üst başlığı altında incelenmiştir. Simnânî de *el-Urve*'de farklı itikādî konular üzerinde dururken ilâhiyyât bahislerine geniş yer ayırmıştır. Ancak ele aldığı itikādî görüşleri ilâhiyyât bahisleri, nübüvvât bahisleri ve sem'iyyât bahisleri şeklinde başlıklar altında incelememiştir. Söz gelimi ilâhiyyât bahislerini incelerken sem'iyyât bahislerine geçmiş, ardından tekrar ilâhiyyât bahislerine dönmüştür. Simnânî, eserinin Farsça yazdığı nüshasında başlıklandırmayı "birinci görüş, ikinci görüş" şeklinde yapmıştır. Arapça kısmında ise numaralandırmadan sadece "el-kāil bi" kalıbıyla görüşleri nakletmekle yetinmiştir. Biz burada ilâhiyyât bahislerini çeşitli alt başlıklar hâlinde inceleyeceğiz.

1. Hakk'ın Sıfatlarına Dâir Tartışmalar

Simnânî'nin ilâhiyyât bahislerinde eleştirdiği ilk görüş, "Allah mûcib bi'z-zâttır" diyerek ilâhî sıfatları inkâr edenlerin görüşüdür.[9] Yazar ilerleyen sayfalarda bu görüşü "Allah'ın hiçbir sıfatı yoktur diyenler" şeklinde tekrar ele alır.[10] Her iki bölümde de görüş sahibinin maksadı Cenâb-ı Hakk'ı her türlü noksandan ve taaddüdden tenzih etmek olsa da bu görüşün yanlış olduğunu ifâde eder. Bununla birlikte bu görüş sahiplerini tekfir etmenin doğru olmadığını, onları uyarmak ve tenzihte aşırıya giderek yoldan

---

6 Alaüddevle-i Simnânî, *el-Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1983).

7 Simnânî'nin mezhebiyle ilgili tartışmalar için bk. Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 78-85.

8 Bunu yaparken *el-Urve*'nin Farsçasını esas aldık ancak Arapça metinle de karşılaştırdık. *el-Urve*'den yapılan alıntılarda ilk sayfa numarası Farsça bölüme, noktalı virgülle ayrılan ise Arapçasına âittir. Eserin Farsçasıyla Arapçası arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. O sebeple zaman zaman Farsçada bulunan bazı bilgilere Arapça kısımda rastlanmamaktadır. Bu gibi durumlarda sadece Farsça kısmın sayfa numarası verilmiştir.

9 Simnânî, *el-Urve*, 100; 405-406.

10 Simnânî, *el-Urve*, 114; 412.

saptıklarını söylemek gerektiğini belirtir. Yine Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları olduğuna dâir bazı âyetler okuyarak (Şûrâ 42/11 vb.) ona bu görüşünün yanlışlığını anlatmak gerektiğini söyler.[11]

Simnânî her ne kadar bu iki görüşü savunanların tekfir edilmemesi gerektiğini söylese de onlara karşı tavrı oldukça nettir. Ona göre bu görüşünden vazgeçmeyenleri reddetmek, hiçbir müslümanın bu tuzağa düşmemesi için görüşlerinin yanlışlığını her yerde dile getirmek ve hatta bu kimseleri İslâm diyarından sürmek gerekir. Simnânî kendisi de böyle bir anlayışa sahip olmaktan Allah'a sığınır.[12] Simnânî'nin ifadelerinden hareketle şu sonuca varılabilir: Bir kimse tevhîde zarar verme endişesiyle ilâhî sıfatları reddediyorsa başlangıçta niyetinin hâlis olması sebebiyle onu tekfir etmek doğru değildir. Zira burada kişinin gayesi tevhîdi korumaktır ve ilâhî sıfatları reddetmesi de cehaletinden kaynaklanır. Onun bu samimi niyetini anlayarak güzellikle muâmele etmek, düşüncesinin hangi açılardan hatalı olduğunu onu iknâ edecek şekilde anlatmak gerekir. Burada Simnânî, muhatabının samimiyetine inanarak kendisine doğrusu izah edildiği takdirde doğruyu kabûl edeceğine dâir hüsnü zan taşır. Fakat muhatabı onun bu hüsnü zannını boşa çıkararak yanlışında ısrar ederse, o zaman Simnânî'nin de tavrı değişir ve onu kesin bir dille reddeder. Onun düşüncesinin yanlışlığını her fırsatta dile getirir, başka insanları etkilemesinin önüne geçmeye çalışır ve gerekirse onun İslâm diyarından sürülmesini savunur. Neticede aslında Simnânî'nin bu görüşe ve bu görüşünde ısrarcı olan muhataplarına karşı müsamahakâr bir tavır takındığını söylemek mümkün değildir. Onun başlangıçtaki müsamahalı tavrı yalnızca muhatabının bu görüşünden vazgeçeceğine dâir beslediği hüsnü zandan kaynaklanmaktadır.

Simnânî, ikinci olarak Cenâb-ı Hakk'ı "fâil-i muhtâr" kabûl edenlerin görüşünden bahseder. Bu görüşün doğruluğu üzerinde durur ve bu görüş sahiplerinin, kendilerini bu görüşe ulaştırdığı için Allah'a şükretmeleri gerektiğini belirtir. Âriflerin de bu gerçeğe müşâhede yoluyla ulaşmış olduklarını ifâde eder.[13]

2. Vücûd Kavramına Dair Tartışmalar

Yazarın yer verdiği bir diğer önemli tartışma, "vücûd" kavramına ilişkindir. Burada yer verilen ve doğruluğu tartışılan görüşler arasında ehemmiyeti bakımından üzerinde duracağımız üç görüş vardır: Vücûd zâtın aynıdır diyenlerin görüşü, vücûd zâtın ne aynıdır ne gayrıdır diyenlerin görüşü ve vücûd zâtın gayrıdır diyenlerin görüşü. Simnânî burada vücûd için araz[14] ve araz-ı âmm diyenlerin[15] görüşlerinden de bahseder fakat biz bunlar üzerinde durmayacağız.

Vücûdla ilgili tartışmaların 4./10. yüzyıldan itibaren başladığı ifâde edilir ve bu tartışmalar vücûdun zâtın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu meselesine odaklanır. Hanefî-Mâturîdî âlimlerinin çoğunluğu ile Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) vücûdu zâtın aynı olarak gördükleri bilinmektedir. Buna karşılık Eş'arî kelamcılarının büyük bir kısmı vücûdu zâtın gayrı ve Hakk'ın bir sıfatı olarak görmektedir.[16] Vahdet-i vücûd ehli sûfîler de "*vücûd min haysü hüve, hüve el-Hakku (varlık olmak bakımından varlık Hak'tır)*" diyerek vücûdu zâtın aynı olarak görürler.[17] Simnânî'nin vücûda dair tartışmalarda ele aldığı ilk görüş "vücûd zâtın aynıdır" diyenlerin görüşüdür. Simnânî, bu görüşün doğru olmadığı kanaatindedir ve bu itibarla vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sûfîlerden açıkça ayrılır. Bununla birlikte tekfirin son derece tehlikeli olduğunu söyleyen yazar bu görüş sahiplerini tekfir etmeyi

---

[11] Simnânî, *el-Urve*, 100.

[12] Simnânî, *el-Urve*, 99-101, 114-115; 405-406, 412.

[13] Simnânî, *el-Urve*, 101-102; 406.

[14] Yazar, bu kısımda vücûdu, "vücûd-i Hak", "vücûd-i mukayyed" ve "vücûd-i mutlak" olmak üzere üçe ayırır. Hakk'ın vücûdu ezelî ve ebedî olup hiçbir benzeri yoktur. Vücûd-i mutlak, Hakk'ın fiili olup dış dünyadaki eserlerin varlık sebebidir. Vücûd-i mukayyed ise yaratılmış olan mevcûdâttır. Vücûd hakkındaki bu taksimin ardından müellif, Hak için "vücûd-i mutlak" diyenleri sert bir dille eleştirir. Burada İbnü'l-Arabî'nin adı zikredilmese de o, Hak için vücûd-i mutlak tâbirini kullanması sebebiyle eleştirilerin odağında yer alır. Simnânî, *el-Urve*, 108-109; 409-410. Simnânî'nin Hak için vücûd-i mutlak tâbirinin kullanılmasına yönelik eleştirileri hakkında bk. Orhan, "Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddevle-i Simnânî Örneği", 637-644.

[15] Simnânî, *el-Urve*, 110-111; 410-411.

[16] Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/136-137.

[17] İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışı bk. Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 169-182; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 53-57.

doğru bulmaz. Bunun yerine o görüş sâhibine vücûdun sıfat olduğunu ve sıfatların zâtla kāim olduğunu anlatmak gerektiğini belirtir.[18] Burada Simnânî'nin Eş'arî kelamcılarıyla aynı görüşü benimsediği görülmektedir.

Müellifin vücûdla ilgili zikrettiği diğer görüş, "vücûd zâtın ne aynıdır ne gayrıdır" diyenlerin görüşüdür. Simnânî'ye göre bu görüş sahibinin tekfir edilmesi de uygun değildir. Hatta "Allah mûcib bi'z-zâttır" ve "vücûd zâtın aynıdır" diyenlere kıyasla bu görüş daha doğrudur. Yazara göre bu görüşler arasındaki ihtilâf, görüş sahiplerinin idraklerinin zayıflığından, görüşlerini Kur'ân ve sünnet terazisinde tartmamalarından ve ilâhî nurla aydınlanmış bir akla başvurmamalarından kaynaklanır. Her ne kadar zikredilen bu üçüncü görüş diğerlerine kıyasla daha doğru olsa da Simnânî, ârifin herhangi bir şey için "ne aynıdır ne gayrıdır" ifadesini kullanmayacağını söyler.[19]

Vücûdun Hakk'ın zâtı mı yoksa bir sıfatı mı, Hakk'ın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu tartışmalarında Simnânî'ye göre doğru görüş "vücûd zâtın gayrıdır" diyenlerin görüşüdür ve o bunun Ehl-i sünnetin görüşü olduğunu belirtir. Simnânî'ye göre Ehl-i sünnet kelamcıları, "vücûd zâtın gayrıdır, ezelîdir ve onun zâtıyla kaimdir" demektedir.[20] Bu görüşün Eş'arî kelamcılarına âit olduğuna yukarıda değinmiştik. Burada yazarın "vücûd" meselesinde Eş'arî kelâmını benimsemiş olduğu ve vahdet-i vücûd ehli sûfîlerden kesin bir şekilde ayrıldığı açıktır.

3. Tanrı'ya Mâhiyet Nisbet Edilip Edilemeyeceğine Dair Tartışmalar

Yazar, Tanrı'da vücûd konusundaki tartışmaların ardından Tanrı'da mâhiyetle ilgili tartışmalara geçer ve "Hak Teâlâ mahiyetten münezzehtir" diyenlerle "Hakk'ın mâhiyeti vardır" diyenlerin görüşlerini inceler. Burada Simnânî, ilk görüşün doğruluğunu savunur. Hakk'ın yaratılmışlardan ayrılmak için mâhiyete muhtaç olmaktan münezzeh olduğunu, yaratılmışlardan ayrılışının zâtî sıfatlarıyla olduğunu ifâde eder.[21] Böylece Simnânî'nin Allah'ın mahiyetinden bahsedilemeyeceğini söyleyen filozoflarla ve müteahhirîn kelamcılarıyla aynı görüşü paylaştığı görülür.[22]

Yazar, Allah'ın mâhiyetten münezzeh olduğu görüşünü savunmakla birlikte ikinci görüşü savunanlara karşı sert bir tutum takınmayı da doğru bulmaz. Zira onlar lafızda hata etmişlerdir ve Hakk'ı Kur'ân ve sünnette yer almayan bir isimle isimlendirmişlerdir. Simnânî böyle bir isimlendirmeyi bid'at olarak görür ve edebe aykırı bir davranış olarak değerlendirir. Bu sebeple de böyle bir isimlendirmeden kaçınmak ve Allah hakkında mâhiyet kavramını kullanan kimselere durumu îzâh etmek gerektiğini söyler. Çünkü ona göre mâhiyet, yalnızca mümkün varlıklar için kullanılabilecek bir kavramdır.[23] Fakat yapılan izahlar neticesinde görüşünden vazgeçmeyenlere karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiğinden bahsetmez.

4. Teşbîh, Kader ve Cebir Konusundaki Tartışmalar

Simnânî'nin, ele aldığı bir diğer görüş, teşbîhe inananların görüşüdür. Bu görüşü benimsemiş kimseler, âyetlerde yer alan ve teşbihi çağrıştıran ifadeleri (el, yüz, durmak, gelmek gibi ifadeler) esas almışlardır. Bunun yanı sıra yazar, bu görüş sahiplerinin bu kanaate varmalarında sülûk ehli kimselerin sülûkleri esnâsında mazhar oldukları tecellîlerin de etkili olduğunu söyler. Buna göre *sûrî* ve *nûrî* tecellîlere[24] mazhar olan kimseler, yaşadıkları hâlin etkisiyle böyle bir anlayışa kapılmaktadırlar. Yazar, bu kimselerin de tekfir edilmesini doğru bulmaz. Çünkü onlar, Kur'ân ve sünnette haber verilen hususlara inanmışlardır ve Cenâb-ı Hakk'ın kemâline yakışmayan her türlü sıfattan münezzeh olduğunun bilincindedirler. Ona göre bu konuda esas alınması gereken görüş İmâm-ı Mâlik'in (ö. 179/795) görüşüdür. Buna göre İmâm-ı Mâlik kendisine istivânın ne olduğu sorulduğunda "lafzı malumdur, keyfiyeti mechûldür, bu konuda soru sormak da bid'attir" cevabını vermiştir. Simnânî,

---

[18] Simnânî, *el-Urve*, 102-105; 406-408.
[19] Simnânî, *el-Urve*, 105-107; 408-409.
[20] Simnânî, *el-Urve*, 109-110; 408.
[21] Simnânî, *el-Urve*, 111-112; 411.
[22] Allah'ın mahiyetinden bahsedilip bahsedilemeyeceğine dâir tartışma için bk. Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/337.
[23] Simnânî, *el-Urve*, 111-113; 411-412.
[24] Simnânî'nin tecellî anlayışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Orhan, Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri, s. 312-325.

kendisinin de bu meseleye "Göklerin ve yerin Rabbi, arşın da Rabbi olan Allah, onların vasıflandırmalarından yücedir, münezzehtir"[25] âyetiyle karşılık verdiğini söylemektedir.[26] Bütün bu ifadelerden Simnânî'nin teşbihi kabûl etmediği açıkça anlaşılır. Bununla birlikte, Cenâb-ı Hakk'ı şânına, kemâline yakışmayan sıfatlardan münezzeh gördükleri sürece teşbihe kayan kimseleri tekfir etmeyi de doğru bulmaz.

Bir diğer husus da cebir meselesidir. Simnânî'ye göre cebre inananlar, şirke düşmekten çekindikleri için bu kanaate ulaşmışlardır. Onlar kendi akıllarına dayanarak, Mecûsîler gibi iyilikleri başka bir tanrıdan kötülükleri başka bir tanrıdan bilme korkusuyla hareket etmişlerdir. Onların bir diğer hareket noktası, kişinin saîd veya şakî olduğunun yazıldığını bildiren hadîs-i şeriftir.[27] Cebre inananlar bu anlama delâlet eden âyet ve hadisleri esas almışlardır. Bu kimseler de tevhîde ulaşmayı dileyen kimseler olduklarından tekfir edilmeleri doğru değildir. Fakat sözlerinde edebe riâyet etmeleri için kendilerine doğru yolun gösterilmesi gerekir. Burada yazar "Başına gelen iyilikler Allah'tandır, kötülükler ise kendi nefsindendir"[28] âyetini hatırlatır.[29]

Cebir ve irade konusuyla ilişkili bir diğer husus kâfirin küfrünün Hakk'ın irâdesiyle olup olmadığı meselesidir. Burada ilk olarak "kâfirin küfrü Hakk'ın irâdesiyle değildir" görüşüne yer veren yazar, bu görüş sahiplerinin maksadının kendisine zulüm nisbet etmekten Hakk'ı tenzih etmek ve O'nun sıfatlarının kemâlini taleb etmek olduğunu belirtir. Bu itibarla bu görüş sahibini tekfir etmek doğru olmaz. Ancak bu görüş doğru olmadığından böyle düşünen kimseye Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir kuluna karşı zâlim olmadığını anlatmak gerekir. Burada yazarın üzerinde durduğu kavram zulüm kavramıdır. Ona göre zulmün iki anlamı vardır ve bir şeyin zulüm olması için bunlardan birine sahip olması gerekir. Zulmün bir anlamı, bir şeyi âit olmadığı yere koymaktır. Diğer anlamıysa bir kimsenin başkasının mülkünde haksız yere tasarrufta bulunmasıdır. Bunların ikisi de Cenâb-ı Hak için düşünülemeyecek şeylerdir.[30] Bu görüşün ardından Simnânî, kâfirin küfrünün ve mü'minin îmânının Hakk'ın irâdesiyle olduğunu savunan görüşe yer vererek bu görüşün doğruluğu üzerinde durur. Bu meselede yazarın üzerinde durduğu bir diğer nokta da kâfirin küfrünün ya da işlenen günahların Hakk'ın irâdesiyle meydana gelmesiyle birlikte bunlarda Hakk'ın rızasının bulunmayışıdır. Yazarın vurguladığı bir husus da Hakk'ın asla abes bir şey yapmayacağıdır. Simnânî küfür ve mâsiyetin Hakk'ın irâdesiyle meydana gelişini bu ilkeler çerçevesinde ele almaktadır.[31]

5. Aslaha Dâir Tartışmalar

Müellifin yer verdiği bir diğer mesele de Mutezile'nin beş esasından biri olan "aslah prensibi"ne dairdir. Burada Simnânî "aslah vaciptir" cümlesini edebe aykırı bir söz olarak değerlendirse de bu görüş sahibini tekfir etmeyi doğru bulmaz. Zira Cenâb-ı Hakk'ın "Rabbiniz kendine merhamet etmeyi yazdı"[32] buyurarak rahmeti kendine vacip kıldığını beyân ettiğini belirtir. Yazarın burada üzerinde durduğu bir diğer âyet herkesin kendi mizaç ve karakterine göre iş yaptığını bildiren âyettir.[33] Burada Simnânî herkes bu hakikati idrâk edemese de her varlığın en uygun (aslah) şekilde yaratılmış olduğunu vurgular. Bununla birlikte hiç kimsenin Allah'a hiçbir şeyi vacip kılamayacağından hareketle vacip demenin uygun olmadığını, Hakk'ın bundan münezzeh olduğunu belirtir.[34] Özetle Simnânî bu görüşü muhtevâ olarak kabûl etmekle birlikte vacip denmesini edebe aykırı bulduğundan eleştirmektedir. Ardından da edebe riâyet etme hassasiyetiyle Allah için hiçbir şey vacip değildir diyenlerin görüşlerini ele alır.[35]

---

25 ez-Zuhrûf 43/82.
26 Simnânî, *el-Urve*, 115-116; 412-413.
27 Buhârî, Cenâiz, 82; Müslim, Kader, 6.
28 en-Nisâ 4/79.
29 Simnânî, *el-Urve*, 116-117; 413.
30 Simnânî, *el-Urve*, 141-142; 426.
31 Simnânî, *el-Urve*, 142-148; 427-430.
32 el-En'âm 6/54.
33 el-İsrâ 17/84.
34 Simnânî, *el-Urve*, 122; 416-417.
35 Simnânî, *el-Urve*, 122-125; 417-418.

6. Ru'yetullâha Dâir Tartışmalar

İlâhiyyât bahislerinde yer vereceğimiz bir diğer tartışma ru'yetullaha dâirdir. İlk olarak ru'yetullahı mümkün görmeyenlerin görüşüne yer veren Simnânî, onların "Gözler O'nu idrâk edemez, hâlbuki O gözleri idrâk eder"[36] ve "Sen Beni asla göremezsin"[37] âyetlerine dayandıklarını belirtir. Yazara göre bu görüş sahiplerinin maksadı Hakk Teâlâ'yı yaratılmışlara benzemekten tenzih etmektir. Yine bu kimseler, bir şeyi görebilmenin ona mekân nisbet etmek oluşundan hareketle Hakk'ın mekândan münezzehliğini vurgulamaktadırlar. Bu görüş sahiplerinin dayandığı bir diğer delil de miraç hadisesinin ardından Hz. Âişe'nin söylemiş olduğu sözdür. Buna göre Hz. Âişe, "Her kim miraç gecesi peygamber Allah'ı gördü derse yalan söylemiştir" demiştir. Bütün bu sebeplerle bu kimsenin tekfir edilemeyeceğini söyleyen Simnânî, bu kimselerin hakikati anlayamamış olduklarını da ekledikten sonra ru'yetullâhı kabûl edenlerin görüşlerine geçer ve bu görüşün doğruluğu üzerinde durur.[38]

7. Allah'ın Cüzîleri Bilip Bilmediğine Dâir Tartışmalar

Bu bahiste yer vereceğimiz son tartışma "Allah cüzîleri/tikelleri bilir mi bilmez mi" tartışmasıdır. Simnânî, ilk olarak Allah'ın küllîleri bilip cüzîleri de küllîlerin zımnında bildiğini savunanların görüşünü zikreder ve bu kanaate varmalarını kendi düşünme biçimlerinin yanlışlığına bağlar. Bu kimseyi tekfirde acele etmemek gerektiğini, zira onun Hakk'ın kemâlini talep eden bir kişi olduğunu belirtir. Yazara göre bu kişi, kadîm ve Vâcibu'l-vücûd olan zâtın bilgisini mümkinü'l-vücûd olanın bilgisiyle kıyaslamaması hususunda uyarılmalıdır. Nitekim mümkün varlıklar daha evvel bilgisizken öğrenmişlerdir ve bildiklerini unutmayacaklarının da garantisi yoktur. Meleklerin "Senin bize öğrettiğinden başka bilgimiz yoktur"[39] ve peygamberlerin "Rabbimiz unuttuğumuz ya da hataya düştüğümüz zaman bizi sorumlu tutma"[40] dediğini hatırlatan Simnânî, bu görüş sahiplerinin hiçbir aklî ve naklî delile dayanmaksızın böyle bir iddiada bulunduklarına dikkat çeker.[41] Daha sonra Hakk'ın hem küllileri hem de en ince ayrıntısına kadar bütün cüzîleri bildiğini kabûl edenlerin görüşüne yer veren yazar, bunun temiz inançlı Ehl-i sünnet mensuplarının görüşü olduğunu ve bu konudaki en kâmil görüşün bu olduğunu ifâde eder.[42]

Sonuç

el-Urve isimli eserinde farklı itikādî görüşleri değerlendirmeye çalışan Simnânî yanlış olarak değerlendirdiği görüşleri ele alırken tekfirden hep uzak durmaya çalışmıştır. Simnânî, bu tavrının gerekçelerini ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi gerektiğini dile getiren hadislerden hareketle izâh etmiş, tekfirin yanlışlığı üzerinde durmuştur. Ona göre bir kimse Allah'ın varlığını, birliğini, Vâcibu'l-vücûd oluşunu kabûl ediyor ve O'nu her türlü noksan sıfattan tenzih ediyorsa mü'mindir. Bütün bunları kabûl eden bir mü'min, çeşitli meselelerde yanılıyor olabilir. Bu hataları onu İslâm dairesinin dışına çıkarmaz ve ehl-i kıbleden oluşuna zarar vermez. Simnânî, çeşitli konularda hataya düşmüş olan bu gibi kimselerin, Hz. Peygamber'in şefaatiyle Allah'ın affına mazhar olacaklarını umar.

Kendisine yetmiş üç fırka hadisi hatırlatılıp da "Kurtuluşa erecek olan fırkanın tek bir fırka olduğu belirtilmişken sen herkesi kurtuluşa erdirmeye çalışıyorsun, bunu nasıl îzâh edeceksin" şeklinde bir itiraz gelmesi durumunda cevabının şöyle olacağını söyler: Bu hadiste kurtuluşa erdiği ifâde edilen fırka, peygamberin şefaatine ihtiyaç olmaksızın kurtuluşa erecek olanlardır. Diğer fırkalar ise peygamberin şefaatiyle Allah'ın affına mazhar olacak ve kurtuluşa erecektir. Böylece Simnânî, temel îmânî konuları kabûl eden ve kendini ehl-i kıble olarak gören hiçbir grubu, kurtuluşa erenler zümresinin dışında bırakmamaya özen gösterir.

Burada dikkat çeken bir diğer husus Simnânî'nin müslümanlara karşı olan hüsnü zannıdır. Ona göre bir mü'min, çeşitli itikādî meselelerde hataya düşüyorsa bu onun tevhidi koruma ya da Cenâb-ı Hakk'ı tenzih hususundaki hassasiyetinden kaynaklanır. Yani bir mü'min tevhide zarar verme yahut

[36] el-En'âm 6/103.
[37] el-A'râf 7/103.
[38] Simnânî, *el-Urve*, 125-129; 419-420.
[39] el-Bakara 2/32.
[40] el-Bakara 2/286.
[41] Simnânî, *el-Urve*, 134-135; 424.
[42] Simnânî, *el-Urve*, 135-136; 424-425.

Cenâb-ı Hakk'ı O'na lâyık olmayan bir nitelikle anma korkusuyla hareket ederek hataya düşebilir. Bu durumda yapılması gereken şey, meselenin doğrusunun delilleriyle o kişiye îzâh edilmesidir. Kendisine işin doğrusu îzâh edildiğinde Simnânî, mü'minlerin hakikati kabûl edeceğinden ümitlidir. Yanlış görüş sahiplerine işin doğrusunun îzâh edilmesi gerektiğini dile getiren sözlerinden ve doğrusu îzâh edildiği hâlde yanlışta ısrar etmeleri durumunda ne yapılması gerektiğinden çoğunlukla bahsetmeyişinden onun böyle bir hüsnü zan içerisinde olduğunu anlamak mümkündür. Öyleyse Simnânî'ye göre mü'minler genellikle kendilerine işin doğrusu anlatıldığında yanlışta ısrar etmezler. Bununla birlikte görüşünün doğru olduğu hususunda ısrarcı olan ve hatadan kurtulamayan kimselerin yukarıda değinildiği üzere Hz. Peygamber'in şefaatiyle Allah'ın affına mazhar olmaları umulur.

Kaynaklar

Bashir, Shahzad. *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks*. Yale University, Doktora Tezi, 1997.

Câmî, Nûreddin Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. thk. Mahmûd Âbidî. Tahrân: İntişârât-ı Sohen, 1386hş.

Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.

Demirli, Ekrem. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.

Görgün, Tahsin. "Mâhiyet". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 27/337.

Khan, Shahid M. *Mystical Dimensions of Mīr Sayyid 'Alī Hamadānī: Emissary for the Kubrawīyyah Order, Conduit for the School of Ibn 'Arabī*. Washington DC, The George Washington University, 2010.

Simnânî, Alaüddevle. *el-Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*. nşr. Necîb Mâyil-i Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1983.

Simnânî, Alâüddevle. *Musannefât-ı Fârsî*. nşr. Necîb Mâyil-i Herevî. Tahran: İntişârâtı İlmî ve Ferhengî, 1990.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. 43/136-137.

Zümrüt Orhan, Kübrâ. "Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddevle-i Simnânî Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 631-649.

Zümrüt Orhan, Kübrâ. *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Hind Alt Kıtasında Sûfîlerin Sosyo-Kültürel Açıdan İslâm'a Olan Hizmetleri (Çiştiyye Tarikatı Örneği)

The Socio-Cultural Service of the Sufis to Islam in the Indian Subcontinent (Example of Chishtiyya Sect)

Ömer TAY*

Özet

Hind alt kıtasında sûfî tarîkatların, bozulmuş olan Hind toplumunu düzeltip geliştirdiğini hem Müslüman bilim adamları hem de batılı bilim adamları tarafından kabul edilmiştir. Bugün Hind alt kıtasındaki Müslümanların çoğu, sûfîlerin faâliyetleri sayesinde İslâm'a girmişlerdir. Elbette burada Çiştiyye tarîkatı pîrlerinin hakkını teslîm etmek gerekir. Çünkü onların toplumun değişim ve dönüşümünde çok ciddi etkileri olmuştur. Hicri IV. asırda Afganistan'ın Çişt kasabasında faâliyetlerine başlayan Çiştiyye tarîkatı, miladî XII. yüzyılda ikinci kurucusu kabul edilen Muînüddîn-i Çiştî (ö. 633/1236) tarafından Hind alt kıtasına taşınmıştır. Horasan ve Mâverâünnehir sûfî geleneklerinin etkin olduğu Çiştiyye tarîkatı, Hind alt kıtası ülkelerinin mânevî, kültürel ve hatta siyasî tarihlerinde inkâr edilemez bir rol oynamıştır. Sünnî tasavvuf geleneği etrafında gelişen söz konusu tarîkat, siyasî otoriteden uzak kalmak, Sünnet'e bağlılık, vahdet-i vücûd doktrinini kabul etmek, topluma hizmet etmek, yoksulları yedirmek, yolcuları ve kimsesizleri barındırmak, dergâha gelen hediyeleri ihtiyaç sahiplerine dağıtmak gibi esâslar bağlamında gelişmiştir. Çiştiyye tarîkatı müntesipleri sadece uzlete çekilip seyr u sülûk yapmamışlardır. Onlar kendi asırlarında zamanın akışını değiştirmek ve düzeltmek için var güçleriyle çalışmışlardır. Zâlim sultanların yüzlerine hak sözü söylemekten, onların yanlış gidişatlarına karşı durmaktan ve onlara güzel tavsiyelerde bulunmaktan geri kalmamışlardır. Çiştîler, topluma maddi ve mânevî açıdan destek çıkmışlardır. Esnafın dürüst davranmasından şehir güvenliğine kadar birçok alanda toplumun refahı için çalışmışlardır. Onların aslında halktan maddi bir beklentilerinin olmadığını, kendilerini halkın hizmetine adadıklarını, toplumun huzur bulması halinde ancak kendilerini mutlu hissettiklerini ifade edebiliriz. Çiştiyye mürşidleri, mânevî ve rûhî yüceliklerin yanı sıra zâhirî ilimlere de büyük ihtimâm göstermişlerdir. Tekke ve medrese eğitimini birlikte götürme faaliyetleri bu tarîkatın tarihinde devamlı var olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Çiştiyye, Tekke, Seyr u sülük, Muînüddîn-i Çiştî.

Abstract

It has been accepted by both Muslim scholars and western scholars that the Sufi orders in the Indian subcontinent corrected and developed the corrupt Indian society. Most of the Muslims in the Indian subcontinent today have converted to Islam through the activities of the Sufis. Of course, here, it is necessary to give the dues of the pirs of the Chishtiyya order. Because they have had a very serious impact on the change and transformation of society. Hijri IV. The Chishtiyya sect, which started its activities in the town of Chisht in Afghanistan in the XII century. It was moved to the Indian subcontinent by Muînüddîn-i Çiştî (d. 633/1236) who is accepted as its second founder in the century. The Chishtiyya sect, in which the Sufi traditions of Khorasan and Transoxiana were active, played an undeniable role in the spiritual, cultural and even political history of the countries of the Indian subcontinent. The aforementioned sect, which developed around the Sunni Sufi tradition, developed in

* Dr. Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Tasavvuf Anabilim Dalı, o.tay21@hotmail.com, https://orcid.org/0000-0002-1692-9143

the context of principles such as staying away from political authority, adherence to the Sunnah, accepting the doctrine of unity of existence, serving the society, feeding the poor, sheltering the travelers and the homeless, and distributing the gifts coming to the dervish lodge to the needy. The followers of the Chishtiyya sect did not just go to reunion and do the sigh. In their own centuries, they worked with all their might to change and correct the flow of time. They did not hesitate to speak the truth to the faces of the cruel sultans, to stand up to their wrong ways and to give them good advice. The Chishtites provided financial and moral support to the society. They have worked for the welfare of the society in many areas from the honest behavior of the tradesmen to the city security. We can say that they do not have any material expectations from the people, they dedicate themselves to the service of the people, and they feel happy only when the society finds peace. Chishtiyya masters paid great attention to spiritual sciences as well as spiritual and spiritual glories. The activities of bringing together the dervish lodge and madrasa education have always existed in the history of this sect.

Keywords: Sufism, Chistiyya, Dervish lodge, Muînüddîn-i Çiştî, Seyr u leech.

Giriş

İlk devirlerden itibaren, İslâm'ı iyi şekilde anlayıp duygu, düşünce ve davranışlarını Allah ve Peygamberinin irâdesine tâbi kılmayı amaç edinen sûfîler, İslâm'ı Müslüman olmayan halklara götürmeyi bir vazife addetmişlerdir. Bundan dolayı kendilerini hak yoluna seferber eden ve her türlü fedakarlığı göze alan sûfîler, farklı birçok bölgelerde yoğun bir irşâd ve tebliğ çalışmalarını sürdürerek, bu dini orada yaşayan halklara sevdirmiş ve Müslüman olmalarına vesile olmuşlardır. Dinde zorlama yoktur kuralına uyarak gönüllü ve hür irâdeye dayalı bir şekilde İslâm'ı tebliğ eden sûfîler, ilk medeniyetlere beşiklik eden Hind alt kıtasına da İslâm'ı götürmeyi büyük ölçüde başarmışlardır.

Hind alt kıtasının İslâm ile ilk teması râşid halîfeler döneminde olmuştur. Ancak İslâm'ın Hind alt kıtasında yayılmasında sûfîlerin önemli sayılacak derecede katkıları olmuştur.[1] Zira Hindistan İslâm orduları tarafından fethedildikten sonra sûfîler orada şiddete başvurmadan, her mezhepten kişilere İslâm'ın kanunlarını anlatmaya gayret etmiş, kılıçla değil sevgi ve barış ile insanlara yaklaşmaya çalışmış ve bütün insanlara şefkat nazarıyla bakmışlardır.[2] Nitekim onlar kazazedelere destek çıkmış, ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermiş, açlar doyurulmuş, hastalar tedavi edilmiş, öğrenciler okutulmuş, rûhî-mânevî eğitim almak isteyenlere yardımcı olmuşlardır.[3]

Hindistan'ın Müslümanlaşmasında sûfîlerin önemli bir paya sahip oldukları söylenebilir. Çünkü kaynaklarda bu ülkenin manen fethi, iman ve ahlâk bakımından ele geçirilişi, Çiştiyye[4] mürşidleri tarafından gerçekleştiği aktarılmıştır.[5] Nitekim Hind alt kıtasında Çiştiyye mürşidlerinin İslâm'a birçok hizmetleri dokunmuştur. Zira Çiştiyye mürşidleri Hindistan'a gelmeden önce oranın sosyal hayatı pek iç açıcı değildi. Kaynaklar, Çiştiyye mürşidlerinin Hindistan'a gelmeden önce oranın sosyal ve ahlâkî açıdan çöküş yaşadığına dikkat çekmişlerdir. Nitekim büyük ilâhları, Mihadyo'nun tenasül uzvuna ibâdet etmeleri, kadın-erkek, çoluk çocuk toplumun buna tapmaları ahlâkî durumlarının ne durumda olduğunu net bir şekilde göstermektedir.[6] Ayrıca erkeklerin çıplak kadınlara, kadınların çıplak erkeklere ibâdet etmeleri meselenin vahametini tam anlamıyla ortaya koymaktadır.[7] Mâbetler adeta sapıkların yuvasına dönüşmüş, mabetlere mensûp olanlar çirkin işlerde birbirileriyle

---

1 Ethem Cebecioğlu, "Güney Asyada İslâmın Yayılmasında Sufîlerin Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmalar Merkezi Kütüphanesi* 33/1 (1994), 160.

2 Hâdım Hasan Şâh Zübeyrî, *Muînü'l-Ervâh* (Ecmîr: Mühyi'l-Evkâf, 1983), 15.

3 Zübeyrî, *Muînü'l-Ervâh*, 16.

4 Geniş bilgi için bkz. Ömer Tay, *Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştiyye Tarîkatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2021).

5 Ebu'l-Hasan Ali Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992), 3/28.

6 Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Tahkîku Mâ li'l- Hind, [Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan]*, çev. Kıvameddin Burslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 120.

7 Ebu'l-Hasan Ali Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, çev. İbrahim Düzen-Mustafa Topuz (İstanbul: Tevhit Yayınları, 1966), 36.

yarışır haldeydiler. Bu mabetlerde karışık meclisler düzenlenir, sarhoş olduklarında şeref ve hayâ namına hiçbir şey kalmazdı. Böylece şehevi arzu memleketi kaplamış ahlâk namına hiçbir şey kalmamıştı.[8]

İslâm düşünce tarihi ve kültürünün önemli yapı taşlarından biri olan tasavvuf, doğuşundan itibaren her dönemde etkili olmuş ve ortaya çıktığı her coğrafyanın toplumsal hayatına, kültürüne yön vermiştir. Bir toplumun kültürel mirasını gelecek nesillere aktaran en önemli şahsiyetler hiç şüphesiz ilim ve irfan sahibi âlim ve ârifler olmuştur. İşte bu şahsiyetlerden bazıları da Hind alt kıtasının hem siyasi hem de sosyal hayatına yön veren ve çalışmamızın da konusu olan Çiştiyye mürşidleridir.

1. Çiştîlerin Sosyo-Kültürel Etkileri

Hind alt kıtasında sûfîlerin, bozulmuş olan Hind toplumunu düzeltip geliştirdiği hem Müslüman bilim adamları hem de batılı bilim adamları tarafından kabul edilmiştir. Hindistan tarihçisi Halik Ahmed Nizamî (1925-1997), Hindûların en karanlık dönemlerinden birini yaşadıkları süreçte milâdî XIII-XIV. asrın sûfîlerinin bütün gayretlerini Müslüman toplumun gelişmesine adadıklarını ifade etmiştir. Bunun yanı sıra o dönemin sûfîlerinin Hind toplumunun aşağılanmış ve dışlanmış olan kesimlerini kendilerine doğru çektiklerini ve bu zatların toplum ve siyasîler arasında bir denge görevini üstlendiklerini beyan etmiştir.[9] Bugün Hind alt kıtasındaki Müslümanların çoğu, sûfîlerin faâliyetleri sayesinde İslâm'a girmişlerdir.[10] Elbette burada Çiştiyye tarîkatı pîrlerinin hakkını teslîm etmek gerekir. Çünkü onların toplumun değişim ve dönüşümünde çok ciddi etkileri olmuştur.[11] Çiştîlerin topluma eşit yaklaşmaları sonucunda, her kesimden insanların bu tarîkata intisâb etmesine zemin hazırlamıştır. Bunun neticesinde toplumun genel yaşayışından tutun dinî yaşantısına kadar ciddi değişiklikler yaşanmıştır. O dönemin önemli tarihçilerinden Ziyâüddîn Berenî (ö. 758/1357), Çiştiyye sûfîlerinin etkilerini şöyle dile getirmiştir: "Bütün toplum onlara biât etmek için geliyor, onlar sayesinde günahkârlar tevbe ediyor, kötü yolda olanlar çirkin huylarını bırakıyorlardı. Namazsız niyâzsız olanlar ise namaza bağlanıyorlar, esnaflar, tüccarlar işlerinde sağlam ve dürüst davranıyorlardı. Toplum, bu mürşidlerin güzel ahlâkını, menfaat ve devlet adamlarından uzak duruşlarını gördükçe bunlara daha fazla ilgi duyuyorlardı. Ayrıca bu büyük zâtların ibâdetleri ve güzel davranışları sayesinde toplumun davranışlarında da dürüstlük ve doğruluk meydana geldi. O gönül sultanlarının ihlâslı ve âşıkâne ibâdetlerinin tesiri ile Yüce Allah'ın feyz ve bereketi inmeye başladı. Kıtlık ve felaketler ortadan kalktı. Şerîat ve tarîkata olan ilgi zirveye ulaştı. Bu gönül dostları sayesinde toplum ibâdete yöneldi, kuşluk namazı terk etmek abes görülmeye başlandı. Hatta bazı hayır sahibi kişilerin Delhi ile Gıyâspûr arasında insanların daha rahat ibâdetlerini ifâ edebilmeleri için bazı dinlenme tesisleri kurdular. Mürîdler arasında daima dinî sohbetler yapılıyor, dünyayı öven hikâyelerin anlatılması ayıp sayılıyordu. *Kûtu'l-kulûb, İhyâü ulûmi'd-dîn, Avârifü'l-maârif, Keşfu'l-mahcûb, et-Taarruf, Kuşeyrî risâlesi, Mirsâdü'l-ibâd,* Aynü'l-Kudât el-Hemedânî'nin (ö. 525/1131) *Mektûbât'*ı gibi tasavvuf eserleri elden ele dolaşıyordu. Bu devirde padişah, erkânıyla birlikte mürîd olup kuşluk namazını kılıyordu. Hicrî ayların başı, ortası, sonu ve Zilhicce'nin dokuzuncu gününde nâfile oruç tutuluyordu" diyerek o dönemin sûfîlerinin toplum üzerindeki etkilerine dikkatleri çekmiştir.[12]

İslâm tarihinde sosyal hizmetleri en geniş alana yayan ve muhtaç durumunda olan insanları koruma altına alan ağırlıklı olarak sûfîler olmuştur. Sûfîler belirli bir süre inzivâya çekilmeyi ve yalnız başına ibâdet ederek yaşamayı, her ne kadar mânevî gelişim için önemli bir araç olarak görseler de toplumdan kendilerini hiçbir zaman soyutlamamışlardır.[13] Aynı metodu ve çizgiyi devam ettiren Çiştîlerde de halka hizmet esâstır. Nitekim fakir ve açları doyurmak, yaşlılara yardım etmek, komşu haklarına dikkat etmek gibi konularda çok hassas davrandıkları bilinmektedir. Bu özellik ilk dönemden îtibâren Çiştiyye pîrlerinde görülmektedir. Nitekim Selçuklu sultanı Sencer (ö. 552/1157) Mevdûd-i Çiştî'yi (ö. 527/1133) ziyâret ettiğinde sultana halkına karşı adil, fakirleri gözeten ve İslâm'a

8 Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, 37.

9 Alexandre Popovic- Veinstein Gilles, *İslâm Dünyasında Tarîkatlar*, çev. Osman Türer (İstanbul: Sûfî Yayınları, 2004), 214.

10 Ğülâm Ali Âryâ, *Tarîkat-i Çiştiyye der Hind û Pakistan, İran 1964.* (İran: Zevâr Yayınları, 1964), 26.

11 Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/169.

12 Ebu'l-Hasan Ali Nedvî, *el-Müslimûne fi'l-Hind* (Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1999), 152-153.

13 Ali Seyyar, *Tasavvufî Sosyal Hizmet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 37.

hizmetkâr olmasını tavsiye etmesi bunu göstermektedir.[14] Daha sonraları tarîkatı Hind alt kıtasına taşıyan Muînüddîn-i Çiştî'nin (ö. 633/1236) bu esâsı devam ettirdiğini biliyoruz. Nitekim gönlünde fakirlere yardım etme sevdası olan Muînüddîn-i Çiştî, daha tasavvuf yoluna yeni adım atarken bile babasından kalan bütün malını fakirlere dağıtıp öylece seyâhatlere çıktığı rivayetler arasındadır.[15] Ayrıca Ecmîr'e ayak basar basmaz oranın Hindû valisi ile yaşadığı olay onun sosyal hizmeti ne kadar önemsediğini göstermektedir. Nitekim Ecmîr'e geldiğinde oranın valisi, şehri hemen terk etmesi gerektiğini yoksa kötü olur anlamında tehdit etmesi üzerine Muînüddîn-i Çiştî, ben buraya halka yardım etmek için geldim şeklinde cevap vermesi, insanlara hem maddi hem de mânevî anlamda yardımsever biri olduğunu göstermektedir. Ayrıca biyografisini ele alan yazarlar, onun en yaygın lakaplarından birinin de fakir ve muhtaçların yardımcısı anlamına gelen "*Garip nevâz*" olduğunu kaydetmektedirler. Çünkü kaynaklarda, onun mürîdleriyle yakından ilgilendiği, fakirler ve dervişlerin sürekli onun sofrasında bulunduğu, komşuları ile iyi geçindiği aktarılmaktadır.[16] Zira ona göre, komşusunu rahatsız eden mal'undur. Ehl-i beyt'i sevmeyen ise münafıktır. Bunların yanı sıra Muînüddîn-i Çiştî, Müslümanlara iftira atmak ya da küfretmek cehenneme girme sebeplerinden kabul etmektedir. Nitekim sülûk ehlinin, olabilir ki ağızlarından kardeşlerini üzecek bir söz çıkar diye ağızlarına gem vurduklarını belirtmektedir. Ona göre, Müslüman kardeşini küçük düşürmekten daha büyük günah yoktur. İnsanlara ve hassaten Müslümanlara yardım etmeyi kendisine prensip edinen Muînüddîn-i Çiştî, mümin kardeşine yardımda bulunmak Yüce Allah'ın rızasına vesiledir. Mümine ikram etmek, yıkılmak üzere olan bir duvarı ya da yoldaki bir dikeni kaldırmak sayesinde kişinin sıddıklar mertebesine yükseleceğini belirtmektedir.[17]

Muînüddîn-i Çiştî, açları doyurmak, muhtaçlara yardım etmek, Hakk'ı tanımanın yolu ve Çiştiyye tarîkatının esâsları arasında kabul etmektedir. Ayrıca onun nezdinde en faziletli amelin fakir ve yaşlılara yardım etmek, muhtaçların ihtiyaçlarını karşılamak ve açları yedirmektir.[18]

Onun yanı sıra ondan sonra gelen Çiştiyye şeyhleri yoksul ve muhtaçlara yardım etme geleneğini devam ettirmişlerdir. Nitekim Delhi sultanı Şemseddîn İltutmış (ö. 633/1236), Kutbeddîn Bahtiyâr'ı ziyârete geldiğinde Kutbeddîn Bahtiyâr: "Sultanlığın hakkını ver, fakir ve yoksullara iyi davran ki Hakk Teâlâ sana yüksek dereceler nasip etsin" şeklinde uyarılarda bulunması bunu göstermektedir.[19] Şemseddîn İltutmış, Kutbeddîn Bahtiyâr'ın bu tavsiyesini göz önünde bulundurmuş olmalı ki fakir ve mazlumlara daima destek çıkmış ve bunun için bazı uygulamalara gitmiştir. Çünkü o, mazlumun hakkı yenilmesin diye mazluma renkli elbise ve halka da beyaz elbise giymesini emretmiştir. Bu sayede renkli elbiseli birini gördüğü ân hemen yardımına koşardı.[20] Tabii ki bunun gündüz uygulanması kolaydı. Ancak geceleri bunu tespit etmek zor oluyordu. Bu yüzden mazlumların geceleyin kendisine ulaşabilmeleri için sarayın kapısına bir zil taktırmıştı.[21]

Hiyerarşik bir şekilde Çiştîlerde devam edegelen bu gelenek, Nizâmeddîn Evliyâ (ö. 725/1325)'da da kendini göstermiştir. Nitekim kendisi topluma hizmet etmenin en büyük ibâdet

---

14 Ahmed Şâh Çiştî Mevdûdî, *Târih-i Çiştu-Meşâyih-i Çiştiyye* (Herât: İntişârât-i Ahrârî, 1976), 77.

15 Hâmid b. Fazlullah Derviş Cemâlî, *Siyerü'l-Ârifîn*, çev. Muhammed Eyyüp Kâdirî (Lahor: Merkez-i Urdûbürd, 1975), 2; Allah Diyâ, *Siyerü'l-Aktâb*, 104.

16 Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ* (Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885), 104; Diyâuddîn Nakşibendî, *Hazret-i Garîp Nevâz Hayâtu-Talîmât* (Haydârâbâd: Ebu'l-Hasânât İslâmîk Yayınları, 2011), 16; Mustafa Muhyüddin el-Hüdvâ el-Ârûrî Mîlbârî, *eş-Şeyh Muînüddîn-i Ciştî el-Ecmîrî Hayâtuhu ve Davetuhu ve Âsâruhu* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018), 22,34,36.

17 Muînüddîn-i Çiştî, *Enîsü'l-Ervâh* (Lahor: Diyâu'l-Kur'ân, 1999), 21, 37; Kutbeddîn Bahtiyâr b. Kemâleddîn Ahmed b. Mûsâ el-Ûşî Kâkî, *Delîlü'l-ʿÂrifîn (Melfûzât-ı Muʿînüddîn Çiştî)* (Lahor: Diyâü'l-Kurân, 1999), 42; Abdülhak Muhaddis Dihlevî, *Ahbârü'l-Ahyâr fi Esrâri'l-Ebrâr* (Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Mefâhir-i Ferhengî, 1963), 45.

18 Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ*, 103; Dihlevî, *Ahbârü'l-Ahyâr fi Esrâri'l-Ebrâr*, 45.

19 Allah Diyâ, *Siyerü'l-Aktâb*, 154.

20 Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî Hasanî, *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi ve'n-Nevâzır* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999), 1/102.

21 Hasanî, *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi ve'n-Nevâzır*, 1/102; Bazmee Ansari, "İltutmış", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2000, 22/158; Bahriye Üçok, *Delhi Müslüman-Türk Sultanlığının Kuruluşu ve Sultan Raziye'nin Saltanatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961), 126-133.

olduğuna dikkat çekmiş ve Çiştiyye tarîkatında yoksulları yedirmek, yolcuları ve kimsesizleri barındırmak ve dergâha gelen hediyeleri ihtiyaç sahiplerine dağıtma geleneğini devam ettirmiştir.[22]

Onlar, insanların imânını kurtarmanın yanı sıra halkın refâh düzeyinin yükselmesi için olanca gayret sarf ettiler. Çiştîler, dünyadan el etek çekmiş pasif durumda insanlar değildi. Onlar bilakis hayatın birçok alanında aktif kişilerdi. Kendileri zühd içinde yaşarken halkın refâhı için bütün gayretleri ile mesai harcadılar. Gece gündüz toplumu düşünen bu zâtlar halkın refâh seviyesi yükseldiğinde mutlu olan, sıkıntı anında üzüntü duyan şahsiyetlerdi. Neticede Çiştîler, toplum ile iç içe olmayı uzlete tercih ettiklerini, başta Müslümanların olmak üzere insanların imdadına koşmayı kendine prensip edindiklerini belirtmeliyiz.

Çiştiyye tarîkatının asıl gayesi, Hindistan'da İslâm'ı yaymak olmuştur. Nitekim tarîkatın Hind alt kıtasındaki kurucusu Muînüddîn-i Çiştî sayesinde sayılamayacak kadar çok insan Müslüman olmuştur.[23] Öyle ki İslâm dinini tebliğ etmek ve insanları şirkten kurtarmak için Hindistan topraklarına kadar gitmiş ve onun sayesinde birçok insan İslâm'ı kabul etmiştir.[24] Halîfesi Kutbeddîn Bahtiyâr "Ecmir'e geldiğinde orada Hindûlar vardı, Müslümanlar yoktu. Onun sayesinde İslâm orada öyle bir yayıldı ki haddi hesabı yoktur" diyerek onun İslâm'a olan hizmetlerine dikkat çekmiştir.[25]

Çiştiyye sûfîleri, Hindistan'da İslâm'ı yaymak için olanca gayret sarf etmişlerdir. Ancak onlar, sadece anlatmakla bir kimsenin inandığı dinden koparak yeni bir dinî kabul etmeyeceğinin, bilhassa efsaneciliği, kişilere bağlılığı ve hurafelere düşkünlüğü ile bilinen Hindû milletini yeni dine (İslâm'a) katmanın kolay olmayacağının farkında olmuşlardır. Bu yüzden onlara uzun uzun sohbetler yanında örnek kişilikleriyle de İslâm'ı sevdirmeye çalışmışlardır.[26]

Çiştiyye tekkeleri, civarlardaki gayri müslim toplulukları ahlâkları, mânevî ve rûhî güzellikleri, insanca ve kardeşçe davranışları sayesinde kendilerine çekmeyi başarmışlardır.[27] Olağanüstü olaylardan etkilenen Hind toplumunu, İslâm'a çekmek için zaman zaman keşf ve kerâmetleri vasıta olarak kullanmışlardır. Çiştîlerin halkı İslâm'a davet etme titizlikleri günümüze ulaşan mektuplarından da anlaşılmaktadır. Nitekim hicrî XI. asırda Çiştiyye tarîkatınının müceddidi sayılan Şâh Kelîmullah'ın halîfesine gönderdiği mektupta: "İslâm halkasının genişlemesine ve mensûblarının çoğalmasına azami çaba harca. Kesinlikle hak dinî yaymaya gayret et. Doğudan batıya kadar onun güzelliğini kalplere nakşet" demesi,[28] onların asıl gayelerinin İslâm'a hizmet olduğunun, dünya malı ve makâmını arzulamadıklarının işaretidir.

Çiştîler sadece hânkâh işleriyle uğraşmamışlar, bununla beraber toplumun huzuru ve insanları İslâm'a davet etme görevini de üstlenmişlerdir. Nitekim Çiştiyye pîrlerinden Gîsûdırâz: "Ben Sanskritçeyi iyi biliyordum, Hindûların kitaplarını okumuştum ve yogilerle münazaraya girip onları ikna ettim" sözü,[29] onların, dönemin aydın kişileri olduğunu göstermiştir.

Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî, Çiştîlerin Hind alt kıtasındaki İslâm'a olan hizmetlerini şu sözleri ile özetlemiştir: "İslâm siyaseti, İslâmî ilimler, İslâm tasavvufu ve İslâm tebliği olan bu dört armağan, Hind alt kıtasında Çiştiyye pîrlerinin bereketi sayesinde gelişmiş ve onlar için iftihâr vesilesi olmuştur." İslâm siyaseti Hind alt kıtasında Cemâat-i İslâmî teşkilâtının lideri Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî sayesinde gelişmiştir. Kendisi aslen Heratlı olup soyunun Çiştiyye şeyhlerinden Mevdûd-i Çiştî'ye kadar uzandığı nakledilmiştir. İslâmî ilimler, Diyûbend Dârululûm'unun kurulması ile gelişmiştir. Diyûbend Dârululûm'unun kurucuları Çiştiyye tarîkatına mensûbturlar. Çalışmamızın

[22] Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/89; Azmi Özcan, "Nizâmeddin Evliyâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 2007), 33/179.
[23] Zübeyrî, *Muînü'l-Ervâh*, 105; Vahîd Ahmed Mesûd, *Sîret-i Hazret-i Hâce Muînüddîn-i Çiştî* (Lahor: Diyâu'l-Kur'ân, 2013), 203.
[24] Mîlbârî, *eş-Şeyh Muînüddîn-i Ciştî el-Ecmîrî Hayâtuhu ve Davetuhu ve Âsâruhu*, 3; Mevdûdî, *Târih-i Çiştu-Meşâyih-i Çiştiyye*, 164.
[25] Kâkî, *Delîlü'l-ʿÂrifîn (Melfûzât-ı Muʿînüddîn Çiştî)*, 55.
[26] Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/202.
[27] Çiştî Mevdûdî, *Târih-i Çişt û Meşâyih-i Çiştiyye*, 163.
[28] en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/203-204.
[29] Muhammed Süleyman Sıdîkî-Muhsin Müdîr Şâneçî, "Peydâyiş'u-Güsterişi Silsile-i Çiştî der Dekken", *Keyhân Endişe* 31/ (1949), 121.

konusu olan İslâm tasavvufu ise Çiştiyye pîrleri sayesinde yayılmıştır. İslâmî tebliğ konusuna gelince, bu da Cemâat-i Teblîğ'in kurucusu Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî sayesinde olmuştur. Bu zât da Çiştiyye tarîkatına mensûbtur."[30]

Neticede sûfîler, hicrî altıncı ve yedinci yüzyılda Irak, Mısır ve Şam gibi bölgelerde irşâd faâliyetlerinde bulunmuşlardır. Ancak o dönemde Hindistan'da İslâm'a hizmet edecek pek kimse bulunmamıştır. Yüce Allah bu görevi de Çiştîlere tevdi edip onlar sayesinde buralarda İslâm'ın yayılmasını sağlamıştır. Bu yüzden Çiştiyye tarîkatı, Hindistan'a İslâm'ı getiren ve bununla birlikte oraya medeniyet taşıyan önemli tarîkatlardan biri olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz.

Mevlevî Ğülâm Sürûr'un şu sözü, onların İslâm'a olan hizmetlerini özetlemiştir: "Hindistan'da İslâm nûrunun yayılması, bu değerli aile (Çiştiyye) sayesinde olmuştur."[31]

Çiştîler, topluma dinî vecibeleri ve mânevî terbiyeyi öğretmek, Müslümanları ıslâh edip onlara mânevî havayı ve Yüce Allah'a kulluk rûhunu aşılamaya çalışmışlardır. Ancak bunları yapmaya çalışırken dönemin padişahlarından uzak durma prensibine dikkat etmişlerdir.[32]

Zira ilk dönem Çiştiyye pîrleri, devlet adamları ile irtibât kurmayı ve onlardan hediye kabul etmeyi tarîkat prensiplerine aykırı görmüşlerdir. Elbette bu, siyasîlerden hiç bağış alınmayacağı şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü Nizâmeddîn Evliyâ gibi bazı Çiştiyye pîrlerinin buna hiç yanaşmadıkları görülmüş, ancak bir kısmı da bu hediyeleri alıp dervişlerin arasında dağıttıkları tespit edilmiştir. Neticede alanlardan hiçbiri hediyeleri kendi şahsi ihtiyaçları için harcamamıştır.[33]

Nizâmeddîn Evliyâ'nın yetiştirdiği halîfeler de mürşidlerinin yolunu takip etmişlerdir. Zira sohbetinde bulunup terbiye olanlar sadece ibâdet ve kendini ıslâh etme gayreti içine girmemişlerdir. Bunlar aynı zamanda gönüllerinde İslâm'ı yayma gayreti ve sultanlara karşı hak sözü söyleme cesaretini sergilemişlerdir.[34]

Görüldüğü üzere Çiştiyye şeyhleri, tekkelerini siyasetin merkezinden uzak kurmayı kendilerine prensip edinmişlerdir. İlk dönem Çiştiyye pîrleri tarîkatın idâmesi için bu prensibe hep bağlı kalmışlar ve bu sayede siyasetin gazabından emin olmuşlardır. Bu yüzden yöneticilerin değişmesinin, devlet kademelerinde isyanların baş göstermesinin, onların tekkeleri ve faaliyetleri üzerinde fazla olumsuz etki yaratmamıştır. Bunun sonucu olarak da Hindistan İslâm tarihinde Çiştiyye tarîkatının çok uzun süre yaşadığı ve Hindistan üzerinde etkili olduğu tespit edilmiştir.[35]

Çiştîlerin idarecilerin meşru olmayan tavırlarına karşı olan duruşları ile ilgili başka bir olay da şöyle anlatılmıştır. Muhammed Şâh Behmenî tahta geçince dönemin ulemâsı onun padişahlığını kabul edip ona biât etmişlerdir. Ancak Çiştiyye şeyhlerinden Şeyh Zeyneddîn padişahın içki içtiğini ve şerîatın haram kıldığı şeyler yaptığını duyduğundan dolayı ona biât etmemiştir. Sultan, şeyhe ya kendiniz saraya gelip biât edersiniz ya da benim sultan olduğumu belirten kendi el yazınızla yazdığınız bir belge gönderirsiniz diye haber göndermiştir. Buna cevaben şeyh şöyle cevap vermiştir: "Bir defasında bir nedenden dolayı bir âlim, bir seyyid ve halktan bir gariban, kâfirlerin eline esir düştüler. Kâfirler bunları puthâneye götürüp puta secde edenin canı bağışlanacağına, reddedenin ise kellesinin gideceğini söylediler. Secde etmesi için önce âlim götürüldü. O, Kur'ân-ı Kerim'in ölüm tehlikesi karşısında buna ruhsat verdiğini bildiği için istenileni yaptı. Seyyid olan da âlime uyup o da secde etti.[36] O gariban cahil adama sıra gelince kendi kendine dedi ki: Ben onlar gibi fazilet sahibi değilim ki öyle yapayım. O, öldürülmeyi göze alarak puta secde etmedi. Benim durumum işte o gariban adamın haline benzer. Ben senin her türlü kötülüğüne direneceğim ama senin huzuruna gelip biât etmeyeceğim" demiştir. Buna çok öfkelenen sultan, şeyhin şehri hemen terk etmesini emretmiştir.

---

[30] Anıs Ahmad, "'Mevdûdî', DİA, İstanbul 2004, XXIX, 432-437;" 29/ (2004), 432-437; Mehmet Özşenel, "Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî" (İstanbul: DİA, 2001), 24/298-299.

[31] Mevlevî Gulâm Sürûr, *Hazînetü'l Asfiyâ* (Kânpûr, 1902), 259.

[32] M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 1/606; Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/92.

[33] Lawrence G. Potter, "Moğollar Sonrası İran'da Sûfîler ve Sultanlar", 217.

[34] Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/186-191.

[35] G. Potter, Lawrence, "Moğollar Sonrası İran'da Sûfîler ve Sultanlar", 217; Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/92-93.

[36] Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/194-195.

Şeyh de seccadesini omuzuna atıp şehrin dışında mürşidi Şeyh Burhaneddîn'in türbesine gidip ayak ucunda seccadesini serip beklemiştir. Artık kendine güvenen gelsin beni yerimden oynatsın demiştir. Daha sonra padişah bunu yaptığına pişman olup kendi eliyle şu şiiri şeyhe yazmıştır:

Ben sana mürîd olayım sen de bana bağlı ol.

Şeyh ise eğer sultan şerîata bağlı kalacak, İslâm'ı yaymaya gayret edecek, meyhaneleri kapatacak, şarap içmeyecek, kâdılara, âlimlere ve yöneticilere iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı ferman buyuracak ise benden daha çok padişahı seven ve iyiliğini isteyen hiç kimse olmayacaktır diye bir mektup yollamıştır. Altına da şu şiiri yazmıştır:

Yaşadığım sürece iyilikten başka bir şey yapmayayım.

Temiz kalplilikten ve güzel huyluluktan başka bir şey yapmayayım.

Bize karşı kötülük yapan o kimselere.

Elimize geçtiklerinde iyilikten başka bir şey yapmayayım.

Şeyhin mektubu sultanın eline ulaşınca tevbe edip bütün gücüyle şerîatı uygulamaya başlamıştır.[37] Ayrıca şeyhin ısrarından dolayı sultan, âsîleri memleketten sürgün etmek zorunda kalmıştır.[38]

Görüldüğü üzere Çiştîler, dönemin siyasetini iyi okumuş feraset ehli insanlardı. Toplumun düzelmesi baştakilerin düzelmesine bağlı olduklarını iyi biliyorlardı. Öyle ki gerektiğinde ölüm pahasına olsa da idarecileri uyarıyorlardı. Yöneticiler ilk başlarda sert tepki verseler de onların siyasî bir kaygı taşımadıklarını ve samimi olduklarını anlayınca onların dediklerini kabul ettiklerini görüyoruz.

Zalim sultana karşı hak sözü söylemenin en büyük cihad olduğunu savunan Gîsûdırâz şöyle der: "Her mezhepte ruhu feda etmeyene kadar dinde samimi olduğunu göstermez. Bu yüzden zalim sultana karşı hak söz söylemek cihad etmekten daha efdaldır. Çünkü burada canından vazgeçmek vardır. Ayrıca kişi cihad meydanında bir sürü insan etrafında olduğundan onlardan meded ve yardım isteyebilir. Ancak zalim padişaha karşı tek başınadır. İmdadına gelecek kimse yoktur."[39]

Neticede Çiştiyye mürşidleri sadece uzlete çekilip seyr u sülûk yapmamışlardır. Onlar kendi asırlarında zamanın akışını değiştirmek ve düzeltmek için var güçleriyle çalışmışlardır. Zâlim sultanların yüzlerine hak sözü söylemekten, onların yanlış gidişatlarına karşı durmaktan ve onlara güzel tavsiyelerde bulunmaktan geri kalmamışlardır.[40] Ne ilginçtir ki Çiştîlerin ilk dönemi Çırâğ-ı Dehlî ile son bulduğunda Delhi sultanlığı parçalanarak farklı beyliklere ayrılmıştır.[41] Yani Hindistan'da Çiştîlerin yükselişi ile devlet de yükselmiş, düşüşleri ile devlet de düşüşe geçmiştir.

2. İlmî ve Edebî Faaliyetleri

Çiştiyye mürşidleri, mânevî ve rûhî yüceliklerin yanı sıra zâhirî ilimlere de büyük ihtimâm göstermişlerdir. Tekke ve medrese eğitimini birlikte götürme faaliyetleri, bu tarîkatın tarihinde devamlı var olmuştur. İlk dönem Çiştiyye pîrlerinden Mevdûd-i Çiştî, tarîkata girmek isteyen cahillere tasavvuf kurallarını öğretmemiş, önce zâhirî ilimleri öğrenmeleri gerektiğini ardından tasavvufa girmelerini söylemiştir.[42]

---

[37] Muhammed Kâsım Hindûşâh b. Gulâm Alî Esterâbâdî, *Târîh-i Firişte* (Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Mefâhir-i Ferhengî, 2010), 1/560-562; Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/195-196.

[38] Muhammed Süleyman Sıdîkî-Muhsin Müdîr Şâneçî, "Peydâyiş'u-Güsterişi Silsile-i Çiştî der Dekken", 116-117.

[39] Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî Gîsûdırâz, *Şerh-i Cevâmiʿu'l-Kelim* (Lahor: el-Faysal, 2010), 315.

[40] Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/198.

[41] Nizâmî, *Târîh-i Meşâyih-i Çişt*, 188.

[42] Mevdûdî, *Târih-i Çiştu-Meşâyih-i Çiştiyye*, 271.

Çiştîler, ilim tahsil etmeyi dünya malını toplamaktan üstün görmüşlerdir. Hatta ilim yolunda harcanan bir dirhemin bin yıllık nâfile ibâdetten faziletli olduğuna dikkat çekmişlerdir.[43]

Kaynaklarda Muînüddîn-i Çiştî, Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî, Ferîdüddîn Genc-i Şeker ve Nizâmeddîn Evliyâ gibi zâtların ilmî açıdan dönemin öncü kişileri arasında oldukları aktarılmıştır.[44] Onların yanı sıra tarîkatın kuruluşundan uzun zaman geçmesine rağmen ilim tahsil etme geleneği devam etmiştir. Nitekim Hind alt kıtasının Ezher'i kabul edilen Diyûbend Dârülulûm'un kurucu kadrosu olan Muhammed Kâsım Nânevtevî, Reşîd Ahmed Gengûhî ve Eşref Ali Tehânevî, Çiştiyye tarîkatına mensûblardır. Ayrıca Cemâat-i Teblîğ'in kurucuları Mevlânâ Muhammed İlyas ve Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî Çiştiyye tarîkatından icazet almışlardır. Cemâat-i İslâmî kurucusu Mevdûdî, Çiştiyye ailesindendir. Zira ailesi Afganistan'dan Hindistan'a göç etmiş, ilk dedesi Çiştiyye pîrlerinden Kutbeddîn Mevdûd-i Çiştî'dir. Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî'nin mürşidi Mevlânâ Abdülkâdir Raypûrî, Çiştiyye'nin Sâbiriyye koluna mensûbtur.[45]

Çiştîlerin ilmî birikimlerini ve ilme verdikleri ehemmiyeti kısa bir şekilde izâh ettikten sonra şimdi de onların ilmî ve edebî faâliyetlerini aktarmaya çalışacağız.

Öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'den zevk almak, onu ezberlemeye önem verip çokça okumak, Çiştîlerin üzerinde önemle durduğu konulardan biridir. Başta Muînüddîn-i Çiştî olmak üzere bütün Çiştiyye mensûblarında Kur'ân-ı Kerîm'e duyulan özel bir ilgi, aşk ve tutku olduğu tespit edilmiştir. Zira her biri kendi halîfelerine Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemeyi ve onunla meşgûl olmayı ısrarla tavsiye etmiştir.[46]

Araştırmamız sırasında ilk dönem Çiştiyye pîrlerinin herhangi müstakil tefsir kitaplarına rastlamadık. Sadece Muînüddîn-i Çiştî ve Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî'nin Fâtiha süresine dair işarî yorumlarına rastlanılmıştır. Söz konusu yorumlarda Muînüddîn-i Çiştî, Fâtiha sûresinin önemi üzerinde durmuş, ihlâs ve samimiyetle Fâtiha'yı okuyanın dileğinin yerine geleceğini belirtmiştir. Ayrıca Fâtiha sûresini harfler üzerinden tefsir etmiş ve her bir harfin bir anlama işaret ettiğini ifade etmiştir. Bunların yanı sıra mürşidi ile birlikteyken Fâtiha sayesinde gördüğü kerâmetlerden bahsetmiş, uyku öncesinde Fâtiha ve İhlâs sûrelerini okumanın günahlara kefâret olacağına dikkat çekmiştir.[47]

Ancak daha sonraları Çiştîler diğer alanlarda eser verdikleri gibi tefsir alanında da çalışmalar yaptıklarına tanık olduk. Nitekim Gîsûdırâz, *Tefsîru Mültekât*, Nizâmeddîn Evliyâ'nın mürîdi Hâce Kasım, *Letâifü't-tefsir*, Şah Kelimüllah Cihanabâdî, *Kırânü'l-Kur'ân* ve Eşref Ali Tehânevî on iki cilt halinde *Beyânü'l-Kur'ân* adlı Urduca tefsiri kaleme aldıkları tespit edilmiştir.[48]

Tasavvufta hadîs denilince ilk akla gelen tasavvuf ehlinin zayıf hadîslerle amel etmeleridir. Ancak Çiştiyye şeyhleri hadîs seçiminde titiz davranmış ve genellikle *Sahih-i Buhârî* ile *Sahih-i Müslim*'den delil getirmişlerdir.[49] Hadîsin neşir ve eğitimine önem veren Nizâmeddîn Evliyâ, Kemâleddîn Zâhid'in yanında *Meşârikü'l-envâr* adlı hadîs dersini okumuş ve söz konusu eserin tamamını ezberlemiştir. Ayrıca Nizâmeddîn Evliyâ'nın rahle-i tedrisatında Şemseddîn Udî (ö. 747/1346), Fahreddîn Dehlevî (ö. 748/1347) ve Çırâğ-ı Dehlî gibi meşhur hadîsçiler yetişmiştir.[50] Bunların yanı sıra Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567)

---

[43] Muînüddîn-i Çiştî, *Enîsü'l-Ervâh,* 37.

[44] Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 1/360.

[45] Abdurraûf Nuseyrû-Rızâ Dehkânî Cûzkânî- Dîn Muhammed Atâî, "Seyr-i Târîhî-Fikrî Tarîkat-i Çiştiyye ez Âğâz tâ Pâyâni İtilâ-i Ân", *Horâsâni Büzurg* 21/ (2016), 107.

[46] Emîr Hasan Siczî, *Fevâidü'l-Fuâd* (Tahran: İntişârât-i Rûzene, 1998), 295; Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/144.

[47] Muînüddîn-i Çiştî, *Enîsü'l-Ervâh,* 31; Kâkî, *Delîlü'l-ʿÂrifîn*, 29-33.

[48] Bazmee Ansari, "Eşref Ali" (İstanbul: DİA, 1995), 11/472.

[49] Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/150.

[50] Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 40-41.

tarafından 18 cilt halinde kaleme alınan *Kenzü'l-ʿummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efʿâl*[51] adlı hadîs kitabı da Çiştiyye tarîkatına mensûb birine ait olduğu tespit edilmiştir.[52]

İlk dönemden îtibâren Çiştîlerin Hind alt kıtasında Farsça diline katkıları olmuştur. Nitekim Muînüddîn-i Çiştî, Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî, Ferîdüddîn Genc-i Şeker ve Nizâmeddîn Evliyâ gibi ilk dönem Çiştîler, eserlerini Farsça kaleme almışlardır. Ayrıca Pencapça'yı ilk olarak yerel bir ağızdan edebi bir ifade aracına dönüştüren bir Çiştiyye sûfîsi olan Ferîdüddîn Genc-i Şeker'dir. Bu dile çok fazla katkısından olsa gerek Pencap Edebiyatının babası kabul edilmiştir.[53]

Çiştîlerin şiir ve edebiyata katkıları inkâr edilemez. Nitekim Muînüddîn-i Çiştî, Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî, Alâeddîn Sâbir ve daha birçok Çiştiyye pirinin dîvânları tespit edilmiştir. Ayrıca tarihin nâdir yetiştirdiği şairlerden biri olan Emîr Hüsrev, Çiştiyye tarîkatına mensûbtur. Onun yeteneklerinin yanı sıra mürşidi Nizâmeddîn Evliyâ'nın onun yetişmesinde büyük katkıları olmuştur. Başlangıçta gazel türünde şiir yazan Emîr Hüsrev, düzeltmeleri için hocasına takdim ettiğinde Nizâmeddîn Evliyâ ona, sürekli Isfahanlılar tarzında yazmasını söylemesi onun bu alandaki yetkinliğini göstermiştir.[54] Bunların yanı sıra Nizâmeddîn Evliyâ'nın sohbetlerini derleyen ve aynı zamanda Hindistan Sa'dî'si diye meşhûr olan Emîr Hasan Siczî, dokuz bin beyitlik bir divân yazmıştır.[55]

Delhi sultanları hakkındaki *Târîh-i fîrûzşâhî* adlı eseriyle tanınan tarihçi Ziyâüddîn b. Müeyyidülmülk el-Berenî, Nizâmeddîn Evliyâ'nın mürîdlerindendir.[56] Tarihçiliği yanında edebî alanda da eser veren Berenî, *Senâ-î muhammedî, Salât-ı kebir, İnayetnâme-i ilâhî, Meâsir-i sâdât, Hasretnâme ve Fetâvâ-yı cihândârî* gibi eserleri de kaleme almıştır.[57]

Son dönem Çiştiyye pîrlerinden Şâh Kelîmullâh'ın astrolojiye dair *Teşrîhu'l-eflâk*, tıp ile ilgili İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'una yazdığı hâşiye ve *Kitâbü'r-red ʿale'ş-şîʿa* gibi farklı alanlarda da eser vermiştir.[58] Ayrıca aslen Hindistanlı olup Çiştiyye tarîkatının Amerika'daki temsilcisi olarak faâliyet gösteren Geleneksel Tıp Doktoru Şeyh Hakim Muînüddîn-i Çiştî (Dr. Hakim Chishti); bitki, ibâdet ve sûfî uygulamaları ile tedavi ettiği hastalıkları gösteren *Sûfî tıbbı* ismiyle bir eser kaleme almıştır. Şeyh Hakim Muînüddîn bu eserinde Çiştiyye tarîkatına mensûb sûfîler tarafından bitkisel tedavinin sekiz yüz yıldan beri devam ettiğini ifade etmiştir. Nitekim Ecmîr'deki dergâhta, büyük bir bitkisel ilaç üretim ve kullanım kliniği açıldığını ve yılda buraya gelen yaklaşık altmış bin kişiye hiçbir ücret veya karşılık almaksızın tedavi edildiklerini aktarmıştır.[59]

Sonuç

Tarihte geniş kitleleri peşinden sürükleyen ve geniş coğrafyaların Müslüman olmasına vesile olan sûfîler, rastgele başarıya ulaşmış değiller. Bunlar başta Kur'ân ve sünneti iyi bilen ve bunları hayatına tatbik eden ve aynı zamanda tüm bunları dünya menfaatini elde etmek için değil sırf rıza-ı Bârî'yi kazanmak için birçok tehlikeyi göze alan şahsiyetlerdir. Bu tehlikeleri göze alarak Hind alt kıtasında insanların imanını kurtarmaya çalışan sûfîlerin başında Çiştiyye mürşidleri gelmiştir. Çünkü onların toplumun değişim ve dönüşümünde çok ciddi etkileri olmuştur. Hicri IV. asırda Afganistan'ın Çişt kasabasında faâliyetlerine başlayan Çiştiyye tarîkatı, miladî XII. yüzyılda Muînüddîn-i Çiştî tarafından Hind alt kıtasına taşınmıştır. Horasan ve Mâverâünnehir sûfî geleneklerinin etkin olduğu Çiştiyye

---

51 Bu eser, Süyûtî'ye ait *Cemʿu'l-cevâmiʿ*, *el-Câmiʿu's-sağîr* ve *Ziyâdetü'l-Câmiʿ* adlı üç eserdeki rivayetleri fıkıh konularına göre alfabetik olarak düzenlemiştir. Bkz. İbrahim Canan, "Kenzü'l-Ummâl" (İstanbul: DİA, 2002), 25/262.

52 Azmi Özcan, "Müttakî el-Hindî" (İstanbul: DİA, 2006), 32/222.

53 Muhammet Zuhur, *Sihizm'in Oluşumunda İslâm'ın Etkisi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2016), 12.

54 Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/150; Erkan Türkmen, *Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1989), 15.

55 Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ*, 429.

56 Azmi Özcan, "Berenî" (İstanbul: DİA, 1992), 5/491.

57 Hanefi Palabıyık, *Hindistan'ın İslâmlaşmasında Orta Asya İslâmı'nın Tesiri*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara-Türkistan: Orta Asya'da İslâm, Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012), 959.

58 Bazmee Ansari, "Kelîmullah-ı Cihânâbâdî", XXV, 216-217." (İstanbul: DİA, 2002), 25/216.

59 Muînüddîn-i Çiştî Hakim, *Sûfî Tıbbı*, çev. Hayrettin Tekümit (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 21.

tarîkatı, Hind alt kıtası ülkelerinin mânevî, kültürel ve hatta siyasî tarihlerinde inkâr edilemez bir rol oynamıştır.

Çiştiler Hind alt kıtasının İslâmlaşmasında çok büyük bir etkiye ve öneme sahip olmuşlardır. Müteşerri bir yapıya sahip olan bu tarîkat bölgenin eski dinlerine mensûp yerli halkının Müslüman olabilmesi için çok ciddi bir özendirme ve kolaylaştırma çabası içine girmiştir. Bu yüzden Çiştîler, Hindistan'daki kast sisteminden dolayı ezilen alt tabakaları İslam'a davet ederken çetrefilli dinî meseleleri gündeme getirmeden insanın onurunu koruyan İslam'ın barış ve kardeşlik yönünü, nafile ibadetlerden ziyade İslam'ın sosyal ve yardımlaşma yönünü ön plana çıkarmaya çalışmışlardır.

Çiştiyye tarîkatı müntesipleri sadece uzlete çekilip seyr u sülûk yapmamışlardır. Onlar kendi asırlarında zamanın akışını değiştirmek ve düzeltmek için var güçleriyle çalışmışlardır. Zâlim sultanların yüzlerine hak sözü söylemekten, onların yanlış gidişatlarına karşı durmaktan ve onlara güzel tavsiyelerde bulunmaktan geri kalmamışlardır.

Çiştîler, topluma maddî ve mânevî açıdan destek çıkmışlardır. Esnafın dürüst davranmasından şehir güvenliğine kadar birçok alanda toplumun refahı için çalışmışlardır. Bu yüzden halktan maddî bir beklentileri olmamış, kendilerini halkın hizmetine adamış, toplumun huzur bulması halinde ancak kendilerinin mutlu olabileceklerini topluma hissettirmişlerdir. Çiştiyye mürşidleri, mânevî ve rûhî yüceliklerin yanı sıra zâhirî ilimlere de büyük ihtimâm göstermişlerdir. Tekke ve medrese eğitimini birlikte götürme faaliyetleri, bu tarîkatın tarihinde devamlı var olmuştur.

Çiştîler, Hindû kültürünün yoğun olduğu bir çevrede yaşamalarına rağmen hoşgörü, birlikte yaşama ve bütün insanlık ailesini sevmeye ilişkin düşünce ve eylem geliştirmişlerdir. Onlar İslâm dininin sadece seçkin bir gruba ait olmadığını aksine İslâm kuralları bütün insanları Hakk'a ulaştıracak araçlar olduğunu belirtmişlerdir.

Kaynaklar

Allah Diyâ, Abdürrahîm-i Çiştî b. *Siyerü'l-Aktâb*. Tahran: İntişârâti-İlim, 1966.

Anis Ahmad. "Mevdûdî". 29/432-437. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2004.

Ansari, Bazmee. "Eşref Ali". 11/472-473. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1995.

Ansari, Bazmee. "İltutmış". 22/158-159, İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2000.

Ansari, Bazmee. "Kelîmullah-ı Cihânâbâdî". 25/216-217. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2002.

Âryâ, Ğülâm Ali. *Tarîkat-i Çiştiyye der Hind û Pakistan,* İran: Zevâr Yayınları, 1964.

Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku Mâ li'l- Hind.* çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.

Canan, İbrahim. "Kenzü'l-Ummâl". 25/262-263. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2002.

Cebecioğlu, Ethem. "Güney Asyada İslâmın Yayılmasında Sufîlerin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmalar Merkezi Kütüphanesi* 33/1 (1994).

Cemâlî, Hâmid b. Fazlullah Derviş. *Siyerü'l-Ârifîn*. çev. Muhammed Eyyüp Kâdirî. Lahor: Merkez-i Urdûbürd, 1975.

Cûzkânî, Abdurraûf Nuseyrû-Rızâ Dehkânî - Dîn Muhammed Atâî. "Seyr-i Târîhî-Fikrî Tarîkat-i Çiştiyye ez Âğâz tâ Pâyâni İtilâ-i Ân". *Horâsâni Büzurg.* 21 (2016).

Dihlevî, Abdülhak Muhaddis. *Ahbârü'l-Ahyâr fi Esrâri'l-Ebrâr*. Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Mefâhir-i Ferhengî, 1963.

Diyâuddîn Nakşibendî. *Hazret-i Garîp Nevâz Hayâtu-Talîmât*. Haydârâbâd: Ebu'l-Hasânât İslâmîk Yayınları, 2011.

Emîr Hasan Siczî. *Fevâidü'l-Fuâd*. Tahran: İntişârât-i Rûzene, 1998.

Esterâbâdî, Muhammed Kâsım Hindûşâh b. Gulâm Alî. *Târîh-i Firişte*. Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Mefâhir-i Ferhengî, 2010.

G. Potter, Lawrence. “Moğollar Sonrası İran’da Sûfîler ve Sultanlar”. çev. Hanifi Şahin. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 28 (2011), 2015-2243.

Genn, Celia. “Çiştiyye Diyasporasından Ulusları Aşan Sufi Hareketine”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 327-337.

Gîsûdırâz, Ebü’l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî. *Şerh-i Cevâmiʿu’l-Kelim*. Lahor: el-Faysal Yayınları, 2010.

Hakim, Muînüddîn-i Çiştî. *Sûfî Tıbbı*. çev. Hayrettin Teküмit. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Hasanî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî. *Nüzhetü’l-Havâtır ve Behcetü’l-Mesâmi ve’n-Nevâzır*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999.

Kâkî, Kutbeddîn Bahtiyâr b. Kemâleddîn Ahmed b. Mûsâ el-Ûşî. *Delîlü’l-ʿÂrifîn (Melfûẓât-ı Muʿînüddîn Çiştî)*. Lahor: Diyâü’l-Kurân, 1999.

M. Lapidus, Ira. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Mesûd, Vahîd Ahmed. *Sîret-i Hazret-i Hâce Muînüddîn-i Çiştî*. Lahor: Diyâu’l-Kur’ân, 2013.

Mevdûdî, Ahmed Şâh Çiştî. *Târih-i Çiştu-Meşâyih-i Çiştiyye*. Herât: İntişârât-i Ahrârî, 1976.

Mîlbârî, Mustafa Muhyüddin el-Hüdvâ el-Ârûrî. *eş-Şeyh Muînüddîn-i Ciştî el-Ecmîrî Hayâtuhu ve Davetuhu ve Âsâruhu*. Beyrût: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2018.

Mîrhord, Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî. *Siyerü’l-Evliyâ*. Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885.

Muhammed Süleyman Sıdîkî-Muhsin Müdîr Şâneçî. “Peydâyiş’u-Güsterişi Silsile-i Çiştî der Dekken”. *Keyhân Endişe* 31/ (1949), 111-121.

Muhsin Masûmî-Said Şîrâzî. “Münâsebâti Salâtîni Dehlî bâ Meşâyih-i Çiştiyye ve Sühreverdiyye”. *Tarihi Temeddün-i İslâmî Dergisi* 1 (2013), 109-122.

Muînüddîn-i Çiştî,. *Divân-i Hâce Muînüddîn-i Çiştî*. Pakistan: Çâphâne Huaşe, 1944.

Muînüddîn-i Çiştî,. *Enîsü’l-Ervâh*. Lahor: Diyâu’l-Kur’ân, 1999.

Nedvî, Ebu’l-Hasan Ali. *el-Müslimûne fi’l-Hind*. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1999.

Nedvî, Ebu’l-Hasan Ali. *İslâm Önderleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992.

Nedvî, Ebu’l-Hasan Ali. *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*. çev. İbrahim Düzen-Mustafa Topuz. İstanbul: Tevhit Yayınları, 1966.

Nizâmî, Halîk Ahmed. *Târîh-i Meşâyih-i Çişt,*. Dehli: Nedvetü’l Musannifin Urdûbâzâr, 1985.

Özcan, Azmi. “Berenî”. 5/491. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1992.

Özcan, Azmi. “Müttakî el-Hindî”. 32/222-223. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2006.

Özcan, Azmi. “Nizâmeddin Evliyâ”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/179-180. İstanbul: DİA, 2007.

Özşenel, Mehmet. “Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî”. 24/298-299. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2001.

Özşenel, Mehmet. *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Palabıyık, Hanefi. *Hindistan’ın İslâmlaşmasında Orta Asya İslâmı’nın Tesiri*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara-Türkistan: Orta Asya’da İslâm, Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012.

Popovic, Alexandre - Gilles, Veinstein. *İslâm Dünyasında Tarîkatlar*. çev. Osman Türer. İstanbul: Sûfî Yayınları, 2004.

Seyyar, Ali. *Tasavvufî Sosyal Hizmet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Sürûr, Mevlevî Gulâm. *Hazînetü'l Asfiyâ*. Kânpûr, 1902.

Tâhirî, Mehdî. *"Berresi Cereyân-i Tasavvuf Der Şibh-i Kâreh".* Faslnâme-i Mutâlaât-i Şibh-i Kâreh, 1969.

Tay, Ömer. *Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştiyye Tarîkatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2021.

Türkmen, Erkan. *Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1989.

T.W. Arnold. *İntişar-ı İslâm Tarihi*. çev. Hasan Gündüzler. Ankara: Akçağ Yayınları, 1971.

Üçok, Bahriye. *Delhi Müslüman-Türk Sultanlığının Kuruluşu ve Sultan Raziye'nin Saltanatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961.

Zuhur, Muhammet. *Sihizm'in Oluşumunda İslâm'ın Etkisi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2016.

Zübeyrî, Hâdım Hasan Şâh. *Muînü'l-Ervâh*. Ecmîr: Mühyi'l-Evkâf, 1983.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mecmûatu'l-Meânî İsimli Eserinin Türkçe Kısımları

Turkish Sections of Erzurumlu Ibrahim Hakki's Work Named Mecmuatu'l-Meani

Sümeyye ALTUN*

Özet

Bu çalışma, 1703-1780 yılları arasında yaşamış olan Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mecmûatu'l-Meânî isimli eserinin Türkçe kısımları üzerine yapılmıştır. 5 tanesi ana, 10 tanesi ise evlat eser olmak üzere toplam 15 eseri bulunan İbrahim Hakkı'nın 1765'te Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dilde oluşturduğu Mecmûatu'l-Meânî nazım ve nesir kısımlar içermektedir.

Eserde; Medh-i Bitlis, Tertîb-i Ulûm, Lubbu'l-Ulûm, Vuslatnâme, Münâcât, Münâcât-ı Tevhîd, Münâcât-ı Nefyi'l-Vücûd, Teslîm ve Rızâ, Teslîmu't-Tâm, İkbalnâme, Kemâlu'r-Rızâ, Keyfiyyetu'l-İhtilât Mea'l-Halk, Fenânâme, Vasiyetnâme, Âzâdnâme, İbretnâme, İnsân-ı Kâmil, Medh-i Vatan, Hayâlâtu'l-Muhâlât, Nasihatnâme, Mahremu'l-Esrâr, Hayretnâme, Vahdetnâme, Fakrnâme, Tevhîdu's-Sıfat, Rızânâme, Raznâme, Sabırnâme, İnâyetnâme, Gönülnâme, Teferrucnâme, Nefyi'l-Vücûd, Nazmu'l-Hakkı ve Vasiyyet-i Hakkı şeklinde çeşitli bölümler bulunmaktadır.

Üzerine yapılmış bir çalışmanın bulunmadığı Mecmûatu'l-Meânî, 530 sayfalık geniş içeriği ile 5 ana eserden biri olup Tuhfetu'l-Kirâm, Nuhbetu'l-Kelâm, Sefîne-i Nûh. Definetu'r-Rûh isimli 4 evlat esere kaynaklık etmiştir.

Arkeoloji Müzesi'ndeki nüshası üzerinde çalıştığımız eserin Türkçe kısımlarında sabreylemek, mütevazi olmak, teslîmiyet göstermek şeklindeki çeşitli konulardan bahsedilmektedir.

Yüksek lisans tez çalışmamız üzerinden oluşturduğumuz bu makalede; İbrahim Hakkı'nın hayatı, eserleri, tasavvufî şahsiyeti hakkında bilgiler ve Mecmûatu'l-Meânî'deki Türkçe kısımlara dâir aktarımlar yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbrahim Hakkı, Mecmûatu'l-Meânî, Tasavvuf.

Abstract

This study was carried out on the Turkish parts of the work named Mecmuatu'l-Meani of Erzurumlu İbrahim Hakkı who lived between 1703-1780. Mecmuatu'l-Meani, composed in 1765 in three languages, Turkish, Arabic and Persian, by Ibrahim Hakkı, who has a total of fifteen works. Five of his works are main works and ten are sub-works. These include both verse and prose parts.

There are many sections in the work such as Medh-i Bitlis, Tertib-i Ulum, Lubbu'l-Ulum, Vuslatname, Munacat, Munacat-ı Tevhid, Munacat-ı Nefyi'l-Vucud, Teslim ve Rıza, Teslimu't-Tam, Ikbalname, Kemalu'r-Rıza, Keyfiyyetu'l-Ihtilat Mea'l-Halk, Fenaname, Vasiyetname, Azadname, Ibretname, Insan-ı Kamil, Medh-i Vatan, Hayalatu'l-Muhalat, Nasihatname, Mahremu'l-Esrar, Hayretname,

* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı, e-posta: sumeyye.altun@std.izu.edu.tr OCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7479-8137

Vahdetname, Fakrname, Tevhidu's-Sıfat, Rızaname, Razname, Sabırname, Inayetname, Gonulname, Teferrucname, Nefyi'l-Vucud, Nazmu'l-Hakkı and Vasiyyet-i Hakkı.

Mecmuatu'l-Meani, on which there is no study, is one of the 5 main works with its wide content of 530 pages and has been the source of 4 other sub-works; Tuhfetu'l-Kiram, Nuhbetu'l-Kelam, Sefine-i Nuh. Definetu'r-Ruh.

In the Turkish parts of the work, the copy of which we are working on in the Archeology Museum, various subjects are mentioned such as patience, being humble, and showing submission.

In this article, which we created based on our master's thesis; there is some information about Ibrahim Hakkı's life, works, sufistic personality and transfers of Turkish parts in Mecmuatu'l-Meani.

Keywords: Ibrahim Hakkı, Mecmuatu'l-Meani, Sufism.

Giriş

Zengin birikimi ve kendine özgü ifâde biçimiyle eserler veren İbrahim Hakkı'nın daha önce üzerinde yapılmış bir çalışmasına rastlamadığımız Mecmûatu'l-Meânî adlı eseri; kapsadığı konularla, yazıldığı döneme olduğu gibi bulunduğumuz döneme de ışık tutabilecek bir içeriğe sahiptir ki bu eserin günümüzde kullanılan dile ve alfabeye aktarılarak gün yüzüne çıkarılması önem arz etmektedir. Bu hususta çalışmış olduğumuz yüksek lisans tezi; İbrahim Hakkı'nın hayatını, ilmî-tasavvufî şahsiyetini, eserlerini, Mecmûatu'l-Meânî'nin Türkçe kısımlarının içerik analizini, latinizesini, sadeleştirmesini, lügatçesini ve tıpkıbasımını içermektedir. Söz konusu çalışma üzerinden oluşan bu makalede; İbrahim Hakkı'nın hayatı, tasavvufî şahsiyeti, eserleri ve vasl, teveccüh, tevhîd, tevekkül, tefvîz, sabr, hilm, kanâat, züll, teslîm, rızâ, fakr, fenâ şeklindeki konuları barındıran Mecmûatu'l-Meânî'nin Türkçe kısımlarının içeriği konu edinilecektir.

1. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Hayatı, İlmî-Tasavvufî Şahsiyeti ve Eserleri

1.1. Hayatı

"Erzurumlu İbrahim Hakkı, 18 Mayıs 1703 (1115 Muharrem'inin ilk cuması) tarihinde, Erzurum'a bağlı Hasankalesi (Kal'a-yı ahsen)'nde, güneş doğarken dünyaya gelmiştir".[1] Amil Çelebioğlu'nun aktardığına göre İbrahim Hakkı'nın babası sekiz yıl boyunca aradığı mürşidi Tillo'da bulup ona bağlanmanın huzûruyla orada kalır ve sonraki yıl İbrahim Hakkı'nın amcası, İbrahim Hakkı'yı babasının yanına götürür ki henüz 9 yaşında bulunan İbrahim Hakkı daha ilk görüşte Fakîrullah Hazretlerinin cezbesine kapılır.[2]

Yine Çelebioğlu'nun bildirdiğine göre, altı yaşındayken annesini, on yedi yaşındayken de babasını kaybeden İbrahim Hakkı, babasının vefâtı üzerine 1720 yılında Tillo'dan Erzurum'daki amcalarının yanına döner ve burada sekiz sene boyunca tahsiline devam eder.[3] Şakir Diclehan, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Miladi 1728'de sekiz yıllık bir ayrılığın ardından şeyhinin yanına ikinci kez gittiğini aktarmıştır.[4] Yedi sene sonra Fakîrullah Hazretlerinin vefâtı üzerine İbrahim Hakkı'nın tekrar Erzurum'a döndüğünü belirten Çelebioğlu, "Yukarı Habib Efendi Camii"nin imam-hatipliğini üstlenen İbrahim Hakkı'nın 1738 yılında ilk defa hacca gittiğini ve döndüğünde bu göreve devam ettiğini bildirmiştir.[5]

1747 tarihinde İstanbul'a gelen İbrahim Hakkı, Sultan Birinci Mahmud (1730-1754) ile görüşmüş, padişahın takdirini kazanmakla saray kütüphanesinde çalışmasına izin verilmiştir. Ayrıca bu vesileyle müderrislik etmesi uygun görülüp kendisine, 1160/1747 tarihinden itibaren Erzurum'daki

---

1 Amil Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 1. bsk. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 1.

2 Bkz. A.g.e., 2.

3 Bkz. A.g.e., 3.

4 Bkz. Şakir Diclehan, *Sevgi ve Aşk Mimarı Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ses Getiren Mektupları*, 1. bsk. (İstanbul: Vekitap Yayıncılık, 2016), 47.

5 Bkz. Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı,* 3.

Abdurrahman Gazi zaviyedarlığı tevcih edilmiştir. İstanbuldan bir hayli hoşlanmış olarak Erzurum'a dönen İbrahim Hakkı, bir müddet Habib Efendi Mescidi'nde imamlığa devam ederse de daha sonra bu görevi oğlu İsmail Fehim'e bırakır.[6]

"H.1169 yılına kadar bazen Hasankale'de bazen Erzurum'da eğleşen İbrahim Hakkı ikinci defa İstanbul'a gitmeye niyetlenir. Gümrük hesapları için İstanbul'a çağrılan baba dostu, Gümrükçü Muhammed Sun'ullah Ağa kendisine yol arkadaşı olmasını teklif eder".[7] Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İstanbul'dan döndüğünde Hasankale'ye çekilerek en büyük eseri Marifetnâmeyi yazdığını ve bu eser için "O'nun Hasankale'de ikinci doğuşu" denilebileceğini belirten Uğur İbrahimhakkıoğlu; Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın çalışmalarına ara vermeden peş peşe eserler yazdığını bildirmiştir.[8]

İbrahim Hakkı'ya 1747'de takdim edilen "Abdurrahman Dede Tekkesi Zâviyedarlığı"nın 1760'ta Sultan III. Mustafa tarafından yenilendiğini aktaran Çelebioğlu, bu tarihlerde İbrahim Hakkı'nın Hasankale'de talebe okuttuğunu belirtmiştir.[9]

Külekçi'nin aktardığına göre, İbrahim Hakkı 1763'te üçüncü defa Erzurum'dan Tillo'ya gitmiş, oradan 1764 yılındaki ikinci hac yolculuğuna çıkmış ve 1768'de Erzurum müftüsü Şeyh Mustafa ile üçüncü ve sonuncu haccını yaptıktan sonra birkaç yıl süreyle Hasankale'deki talebelerini okutmuştur.[10] Diclehan da, İbrahim Hakkı'nın 1771'de Tillo'ya dördüncü ve sonuncu olarak geldiğini aktarmıştır.[11]

"1775 baharında İbrahim Hakkı rahatsızlanır. Ancak altı-yedi ay sonra yataktan kalkabilir".[12] "İyileşmesine rağmen zaman zaman sancıları devam etmektedir. Bir gün bir gece süren rahatsızlığından sonra 1194 yılının 19 Cemaziyelahir'inde (22 Haziran 1780) vefat eder".[13]

"İbrahim Hakkı'nın bir dünya harikası olan ve şeyhi İsmail Fakîrullah için yaptırmış olduğu türbe, özellikleriyle korunarak günümüze kadar ulaşmıştır. Çünkü bu türbe, muazzam bir ölçüm ve hesâba dayalı olarak İbrahim Hakkı tarafından ışığın kırılma sistemine dayanılarak yapılmıştır".[14]

"Uzayın yollarını Tillo sokaklarından daha iyi bilirim" diyen İbrahim Hakkı Hazretleri'nin "Işık Düzeneği", 1960 yılında türbede yapılan restorasyon ile bozulmuştur. 50 yıl aradan sonra 2011 yılında bilim adamları 21 Mart ve 23 Eylül'de doğan ilk güneşin Fakîrullah Hazretleri'nin sandukasının aydınlatılması ile ilgili dünyada benzeri olmayan zihinsel hesaplamayı; ancak lazer ve uzay teknolojisiyle yeniden işler hâle getirmiştir.[15]

1.2. İlmî-Tasavvufî Şahsiyeti

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın sadece dinî, tasavvufî ve mânevî ilimlerde vukûfu bulunan âlim ve şâir bir kimse olmakla kalmayıp aynı zamanda tıp, astronomi, matematik, fizik gibi müsbet ilimlerde de geniş bilgi sâhibi olduğunu belirten Çelebioğlu, onun derviş, mürşid, öğretici, filozof, mutasavvıf, mütefekkir yönüne dikkat çekmiş ve ayrıca bulunduğu dönem için jeolog, psikolog, sosyolog niteliklerini taşıdığını ifâde etmiştir.[16]

Mârifetnâme'de Ebû Hanîfe'den "Ser-mezhebimiz" diye söz eden İbrâhim Hakkı'nın Nakşî veya Kādirî olduğu söylenmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir'e göre ise Üveysî'dir. Mesih İbrahimhakkıoğlu, dedesinin Nakşî olmadığını savunursa da Marifetnâme'de başka hiçbir tarîkata yer

---

6 A.g.e., 4.

7 Numan Külekçi, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, (İstanbul: Toker Yayınları, 2002), 25.

8 Bkz. Uğur İbrahimhakkıoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve İki Torunu Feyyaz Efendi ile Zakir Bey*, 2.bsk. (Ankara: Sözkesen Mabaacılık, 2001), 33-34.

9 Bkz. Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı,* 5.

10 Bkz. Külekçi, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 25-26.

11 Bkz. Diclehan, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ses Getiren Mektupları*, 178.

12 Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı,* 8.

13 A.g.y., 8.

14 Diclehan, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ses Getiren Mektupları*, 204.

15 Bekir Çırak, Abdulkadir Yörük, "Güneş Işığını Kontrol Ederek Hocasının Mezarının Başucuna Yansıtan Bilim Adamı İbrahim Hakkı Hz.", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S. 5 (2015): 15.

16 Bkz. Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı,* 14.

vermezken "Velîlerin en seçkinlerinin tercih ettiği tarîkat" olarak nitelediği Nakşibendiyye'ye geniş yer ayırması bu tarîkata mensup olduğu kanâatini güçlendirmektedir.[17]

Mecmûatu'l-Meânî'de de "Nakşibendî tarîk-i dildârest" diye başlayan Farsça altı beyitlik "Erkân-ı Tarîkat-i Nakşibendiyye" bölümüne yer vermiştir.[18] Mecmûatu'l-Meânî gibi ana eserlerinden olan Mârifetnâme ve İrfâniyye isimli eserlerinde de bu tarîkatten bahsettiği karşımıza çıkmaktadır ki Mârifetnâme'de dördüncü bâb-beşinci fasılda "Evliyânın seçkinlerinin seçtiği yol olan Nakşibendi yolunun Hakk'a varan yolların en yakını olduğunu, onun üç nevinden her birinin irfân devleti sermâyesi olduğunu, o yolda ilerleyenin her kemâle mâlik olup gizli hâl ve neş'eli gönülle üns ve huzûru bulduğunu, korku, sapıtma, tehlike ve melâlden emîn olup kavuşma zülâli ile kâm aldığını yedi nevi ile beyân eder" başlığıyla bu konuya yer vermiştir.[19] Üzerinde metin transkripsiyonu ile tez çalışması yapılan İrfâniyye isimli ana eserinde de bu tarîkata dâir bir risâle bulunmaktadır ki içerisinde rubailere de yer verilmiştir;

Sırr-ı gam aşkını dert sahipleri anlar. Saneme gönlünü bağlamış olanlar anlar

Nakkâşa erer ârif olan nakşından. Bu nakşı garîb-i nakşibendân anlar

Nakşibendiyye aceb kafile serverleridir. Gizli yoldan iletirler Harem'e kâfileyi

İre çün sâlikle sohbetlerin câzibesi. Giderir vesvese-i halvet fikr-ü çileyi[20]

İbrahim Hakkı'nın genel olarak tasavvuf düşüncesinin özel olarak da Nakşibendilik yolunun usul ve esaslarıyla ilgili görüşlerini başta Divan ve Marifetname olmak üzere İrfaniyye, Mecmûatu'l-Meânî ve Definetu'r-Ruh gibi eserlerinde serdettiğini ifâfe eden Hüseyin Kurt; İbrahim Hakkı'ya göre tarîkatın kapısının şeriat olduğunu, şeriata uygun olmayan hiçbir tasavvuf, tarîkat, hakîkat ve marifet anlayışının dînen makbûl sayılamayacağını aktarmıştır.[21]

İbrahim Hakkı'nın en çok tesiri altında kaldığı şâirlerin başında Mevlânâ, Yunus Emre, Fuzûli, Niyâzi Mısrî gibi isimlerin bulunduğunu ve tamâmen telif mâhiyetinde olan eserlerinin hâricindeki şiirlerin; nazîre, serbest tercüme veya yer yer iktibas şeklinde olduğunu bildiren Çelebioğlu iktibas yahut nakil şeklindeki manzumelerde bazen kaynak belirtildiğini, bazen ise hiçbir işârette bulunulmadan veya sadece "Bir ârif buyurmuştur ki" ifâdesiyle yetinilerek aktarıldığını belirtmiştir.[22]

Tasavvufî şahsiyetinden ve görüşlerinden bahsettiğimiz İbrahim Hakkı'nın ayrıca değinmeden geçilmemesi gereken edebî yönü de bulunmaktadır. "Eserlerine baktığımızda umûmiyetle görüşlerini, nasihatlerini manzum olarak dile getirmiştir".[23] **"**Birçok manzum eseri bulunan İbrahim Hakkı, şâir olarak daha çok 'Toplum için sanat' görüşünü temsil edenlerdendir".[24] "İbrahim Hakkı'nın Türkçe manzumelerinin dışında Arapça ve Farsça manzumeleri de bulunmaktadır".[25]

1.3. Eserleri

1.3.1. Divan

[17] Mustafa Çağrıcı, *"İbrahim Hakkı Erzurumî"* md. DİA., İstanbul, 2000, C. XXI, 307.

[18] Bkz. İbrahim Hakkı, *Mecmûatu'l-Meânî,* 70.

[19] Bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme,* Haz. F. Meyan, (İstanbul: Bedir Yay., 1999), s. 911-912.

[20] Bkz. Durdane Zeynep Tekmen, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mecmûatu'l İrfâniyye'si" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 164.

[21] Bkz. Hüseyin Kurt, "İbrahim Hakkı'nın Nakşbendiliğe Bakışı", *İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 262.

[22] Bkz. Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı,* 20.

[23] Belkıs İbrahimhakkıoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri'yle Aşk ile An Seyretmek,* (İstanbul: Sufi Kitap, 2012), 105.

[24] Hikmet Eren, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Hayatı, Kişiliği ve Eserleri", *Doğumunun 300. Yılında Erzurumlu İbrahim Hakkı*, (Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Ocağı Yayınları, 2003), 11.

[25] A.g.y., 11.

Çelebioğlu'nun belirttiğine göre İbrahim Hakkı'nın ilk eseri olup şiirlerden oluşan ve yazmaları arasında az da olsa nüsha farklılıkları görünen Divan, 1168/1755 tarihinde tertip edilip 1263 tarihinde basılmıştır ki kasîdeler kısmından sonra hasseten gazeller bölümü, "İlâhinâme" başlığını taşımaktadır.[26]

1.3.2. Marifetnâme

İbrahim Hakkı'nın en meşhur eseridir. "Bir mukaddime, üç fen ve bir hâtime olmak üzere beş bölümden meydana gelen bu hacimli eser, çeşitli bab, fasıl ve nev'ilerle genişletilmiştir".[27]

1.3.3. İrfaniyye

H.1174 / M.1761 yılında meydana getirilmiş bir eserdir. Nefsini bilen Rabb'ini bilir hadîs-i şerîfini şerh ve izah için yazılmıştır. Elli yedi değerli eserden seçmeler yapılarak hazırlanan bu eserin birinci bölümü Arapça, ikinci bölümü Farsça ve üçüncü bölümü Türkçe'dir. Hepsi aynı konu ile ilgilidir.[28]

Nurettin Ceviz, bu eserin bir nüshasının Erzurum Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü Fen-Edebiyat Fakültesi bünyesindeki Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Araştırma Merkezi Kütüphanesi'nde bulunduğunu bildirmiştir.[29]

1.3.4. İnsaniyye

Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde ve yüz altmış kitaptan şiirler seçilerek 1176/1763 tarihinde tertip olunmuştur. Seçilen parçaların daha çok tasavvufî ve talimî (didaktik) olmasına dikkat edilmiştir. Bununla beraber edebî mahiyetteki örnekler de az değildir.[30]

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu eseriyle ilgili olarak, Köksal Selçuk tarafından gerçekleştirilen yüksek lisans tez çalışmasında, seçkilerden oluşan bu eserdeki hiçbir beytin gelişigüzel seçilmediğine dâir İbrahim Hakkı'nın şu ifâdesine yer verilmiştir;

"Bu İnsaniyye'nin her beyti bir iklim-i hikmettir

Bu İnsaniyye'nin her harfi bir sırr-ı hakîkattir"[31]

1.3.5. Mecmûatu'l-Meânî

1765 yılında Türkçe, Arapça, Farsça olmak üzere üç lisanda yazılan, ana eserlerin beşincisi ve sonuncusudur. Mecmûatu'l-Meânî dört evlat esere kaynak olmuş, "Tuhfetu'l-Kirâm", "Nuhbetu'l-Kelâm", "Sefîne-i Nûh" ve "Definetu'r-Rûh" isimli eserler Mecmûatu'l-Meânî'den doğmuştur.

1.3.6. Tuhfetu'l-Kirâm

"Büyüklerin hediyesi manâsında olan bu eser, Arapça ve Farsça olarak iki dilde Mecmûatu'l-Meânî'den seçilerek 1766'da yazılmıştır".[32] "İbrâhim Hakkı'nın Tillo'ya gittikten sonra kaleme aldığını belirttiği 'Evlât eserler' serisinin ilkidir".[33]

1.3.7. Nuhbetu'l-Kelâm

"Sözlerin seçilmesi manâsına gelen bu eser de Mecmûatu'l-Meânî'den ve Marifetnâme'den seçilmek sûretiyle üç dilde 1768'de yazılmıştır".[34]

---

[26] Bkz. Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı,* 26-27.
[27] A.g.e., 29.
[28] Külekçi, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 37.
[29] Bkz. Nurettin Ceviz, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerine Ait Bir Yazma: Mecmûatu'l-İrfâniyye", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi,* S. 23 (1996): 87-88.
[30] Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı,* 33.
[31] Bkz. Köksal Selçuk, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İnsâniyye İsimli Güldestesi'nin Muhtevâsı ve Türkçe Kısmının Transkripsiyonlu Metni", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 51-53.
[32] Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf,* 4. bsk. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2018), 47.
[33] Çağrıcı, *"İbrahim Hakkı Erzurumî", 310.*
[34] Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf,* 47.

1.3.8. Meşâriku'l-Yûh

"Güneşin doğuşları manâsına gelen bu eser 1185/1771 yılında kaleme alınmıştır. İbrahim Hakkı'nın üçüncü evlat eseri olarak gösterdiği bu eser İnsaniyye ve yüz ayrı kitaptan derlemeler yapılarak hazırlanmış bir güldestedir. Eser Farsça ve Türkçe ağırlıkta olmak üzere biraz da Arapça olarak yazılmıştır".[35]

1.3.9. Sefîne-i Nûh

"1187/1773 yılında yazılan bu eserin esas ismi Sefînetu'n-Nûh min Varidatü'l-Fütuh'tur. İbrahim Hakkı, Sefîne-i Nûh'u meydana getirebilmek için Mecmûatu'l-Meânî ve diğer eserlerinden Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler seçerek kırk bölüm hâlinde toplamıştır".[36]

1.3.10. Kenzu'l-Futuh

"Seçilmiş müfred (müstakil beyit)'lerden meydana gelmektedir. Bin yirmi beyit ihtivâ eden bu eser, 1188/1774 yılında tertip olunmuştur. Tasavvufî ve didaktik mâhiyetteki bu eserde bazı beyitler, Arapça'dan Farsça'ya ve Türkçe'ye tercüme şeklindedir".[37] Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu eseriyle ilgili olarak, Esma Çelik tarafından çalışılmış "Erzumlu İbrahim Hakkı'nın Kenzü'l-Fütûh'u" isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bu tez çalışmasında eserin içerik olarak "Cû', seher, samt, teveccüh, tevhîd, tevekkül, tefvîz, tahammül, teslîm, züll, rızâ, fakr, gınâ" konularını kapsadığı bildirilmiştir.[38]

1.3.11. Defînetü'r-Rûh

"1775'de yazılan bu eser, Mecmûatu'l-Meânî'den alınmış olup üç dilde telif edilmiştir. Dört yüz beyit, üç manzum mektup ve küçük birkaç risâle ihtiva eden 180 sâhifelik bu eserin yazma nüshaları M. İbrahimhakkıoğlu'ndadır. Adı geçen risâlelerden birisi Cilâu'l-Kulûb lî Tecelli ül-Matlûb diğeri İnsan-ı Kâmil'dir".[39]

1.3.12. Rûhu'ş-Şurûh

"1776'da yazılmış olan bu Türkçe eser, İlâhinâme'den alınmış olup, vücuddan ayrılıp onun dışında bir hayat sürmeye insanı teşvik eden beyitleri kapsar".[40] Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu eseriyle ilgili olarak, Esen Doğanay tarafından çalışılmış "Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Rûhu'ş-Şürûh" isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bu tez çalışmasında; diğer adı Mahzenü'l-Esrâr olan bu derleme eserin, "Gönlün hallerini remz eden, aşk ehline âit kelâmı" ihtiva ettiği belirtilmiştir. Yine bu tez çalışmasında eserin; "Cû', seher, hayret, fakr, fenâ, kalp, ruh, ilâhî aşk, aşk ehlinin halleri" gibi konular hakkında beyitler içerdiği bildirilmiştir.[41]

1.3.13. Ülfetü'l-Enâm

"Marifetnâme'den derlenmiş olan bu Arapça eser 1776 yılında yazılmıştır".[42]

1.3.14. Urvetü'l-İslâm

İbrâhim Hakkı, Mârifetnâme'den istifâde ile 1191'de (1777) hazırladığını bildirdiği, ağırlıklı olarak Türkçe yazılmış eserini oğlu Muhammed Şâkir için kaleme aldığını ifâde etmektedir. Kitap; Kur'ân'ın büyüklüğü, tecvid kuralları, sünnete uyma, esmâ-i hüsnâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in isimleri ve hilyesi, itikad, İslâm'ın şartları, namazın şartları gibi konuların işlendiği on beş bölümden oluşmaktadır.[43]

---

35 Eren, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Hayatı, Kişiliği ve Eserleri*, 32.
36 A.g.e., 33.
37 Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı, 37*-38.
38 Bkz. Esma Çelik, "Erzumlu İbrahim Hakkı'nın Kenzü'l-Fütûh'u" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 42.
39 Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf*, 48.
40 A.g.e., 49.
41 Bkz. Esen Doğanay, "Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Rûhu'ş-Şürûh" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 53-54.
42 Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf,* 49.
43 Çağrıcı, *İbrahim Hakkı Erzurumî, 310.*

1.3.15. Hey'etü'l-İslâm

"Marifetnâme'den çıkarılmış olan bu eser 1777 yılında Arapça olarak yazılmıştır. On sekiz tefsir ve üç yüz hadisten seçilmiş İslâm astronomisi hakkında bilgiler, yirmi dört bölümde incelenir. Yazma nüsha M. İbrahimhakkıoğlu'ndadır".[44]

2. Mecmûatu'l-Meânî'nin Türkçe Kısımları

2.1. Medh-i Bitlis

Örnek alınası ahlâkları ile Bitlis'in Hakk'a yönelmiş olan halkının medhedildiği bu bölümde Bitlis halkının boş söz bilmeyen zâkir kimseler olduğundan bahsedilmiştir.

2.2. Tertîb-i Ulûm

Hem ilim olmadan kulluk vazifelerimiz yerine gelemeyeceğinden hem de kendimizi ve Rabb'imizi bilmek için ilim öğrenmek mecburiyet arz ettiğinden dolayı ilimlerin detayları ile işlendiği Erzurum medrese üslûbundan yansıyan bir takım tavsiyeleri içeren yüz yirmi beş beyitlik bu nazım, tanzîm ile sıralanmış ilimlerden bahseden on iki bâbdan oluşmuştur.

2.3. Lubbu'l-Ulûm

İlimlerin özü olan gönülden bahsedilen bu bölümde, ilm-i bâtının yani gönül ilminin ledünnî ilim olduğuna, ilm-i zâhirin ders, tahsîl, düşünme yoluyla, ilm-i bâtının ise susmak, unutmak, hayranlık ile hayrette kalmak sûretiyle gerçekleştiğine değinilmiştir.

2.4. Üç Lisanda Beyitlerin Türkçe Kısımları

İki beyitten oluşan bu kısımda "Dünyâ kıymetsiz şeylere güvenip mağrur olmaktan ve hayallerden ibâret iken bu âlemden asıl maksat hiçliğe ermekten başka bir şey değil imiş" manâsındaki mısrâlara yer verilmiştir.

2.5. Vuslatname

Mektup ile gelen soruya cevâben kaleme alınmış olan, yüz on altı beyitten oluşan ve içerisinde "Ey Hasan" hitâbı bulunan "Vuslatnâme" isimli bu nazımda Hakk'a vâsıl olabilmek için kalbin on âfetten arındırılıp zıttı olan on güzel hâl ile süslenmesi gerektiğinden bahsedilerek bunların her birine dâir nasihatler içeren onar tane beyit yazılmıştır.

2.6. Münâcât

Mektupta bahsedilen on âfetten kalbin temizlenip on güzel huyla süslenmesi için Allâh'a yakarış ve duâlar içeren dörtlüklerden oluşan bu bölümde on huyun her biri için ayrı ayrı niyazda bulunulmuştur.

2.7. Münâcât-ı Tevhîd

Allâh'ın birliğine vurgu yapılan beyitlerden oluşan bu bölümde, şirk kirinden kurtulup tevhîdi idrâk edebilmek ve tam bir muvahhid olabilmek üzerine yakarışlar bulunmaktadır.

2.8. Şükürnâme

Allâh'a şükür içeren ve her birinin sonu "Sana bin hamd ü şükr olsun İlâhi" ifâdesiyle biten dörtlüklerden oluşan bu bölümde Hakk'a şükretmeyi gerektirecek lütuflar sıralanmış, ayrıca Hakk'ın sayısız lütufları karşısında yapılacak hiçbir şeyin şükretmek için yeterli gelemeyeceğine değinilmiştir.

2.9. Münâcât-ı Nefyi'l-Vücûd

Her birinin sonu "Beni benden halâs eyle İlâhi" ifâdesiyle biten beşli bölümlerden oluşan bu kısımda varlık iddiâsından kurtulup benlikten sıyrılabilmek için Hakk Teâlâ'ya yakarış ve duâlar bulunmaktadır.

[44] Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf,* 49.

2.10. Teslîm ve Rızâ

Her birinin sonu **“**Hakk bizi neylerse her ân bil bize enseb odur” ifâdesiyle biten beşli bölümlerden oluşan bu kısımda, bulunduğumuz halden daha münâsib bir hâlde olamayacağımıza, ne durumda bulunuyorsak en uygun olanın o durum olduğuna ve her hâl u kârda teslîm olup hâlimize rızâ göstermemiz gerektiğine değinilmiştir.

2.11. Teslîmu’t-Tâm

Her birinin sonu “Hemân söz tut, hemân söz tut” ifâdesiyle biten dörtlüklerden oluşan bu bölümde bazı nasihatlere yer verilmiş ve tam bir teslîmiyet ile nasihat dinleyip söyleneni yerine getirmenin önemine vurgu yapılmıştır.

2.12. İkbalnâme

Her birinin sonu “İstefti kalbek, ikbâlin işle” ifâdesiyle biten dörtlüklerden oluşan bu kısımda kalbe danışarak kalbin yöneldiği işi yapmak gerektiğinden bahsedilmiş ve nefse, keyfe, akla uyanı değil Hakk’ın beyti olan kalbin yönlendirdiği işi yapmanın doğru olduğu vurgulanmıştır.

2.13. Kemâlu’r-Rızâ

Gazap-savâb, nekâl-kemâl, günah-penah, gumûm-rusûm, futûr-huzûr, belâ-rızâ, keder-şeker, kabîh-melîh, cefâ-safâ, hevâ-nevâ, hatâ-atâ, anâ-gınâ, taab-tarab, maraz-garaz, cehîm-naîm, gurûr-sürûr gibi birincisi menfi, ikincisi müsbet manâlardaki farklı kelimelere dâir tanımlamalar içeren dörtlüklerden oluşan bu kısımda, “Asıl kötülük, zıt görünen şeylerin aynı olduğunu algılayamamaktır. Hakk’tan gelen hiçbir şeyi kötü görmemek gerekir” şeklindeki ifâdelere yer verilmiştir.

2.14. Keyfiyyetu’l-İhtilât Mea’l-Halk

İletişim, sohbet, görüşme esasları gibi konuların keyfiyet ve âdâbının işlendiği dörtlüklerden oluşan bu kısımda gönül yapmak, ayıpları örtmek, insânları çekiştirmeyip hayırla anmak, kötülük edenler dâhil herkese iyilik yapmak, güzel geçinmek, insânların yaptığı iyiliğin ve kötülüğün aslında Hakk’tan geldiğini bilmek, her konuda olduğu gibi insân iletişiminde de sıkıntı ölçüsünde rahmete ulaşıldığını idrâk etmek, bir kahırda yüz lütuf olduğu bilinciyle teslîm olmak tavsiye edilmiştir.

2.15. Fenânâme

Yâ İâhi hitâbıyla başlayan dörtlüklerden oluşan bu kısımda hep zikirle meşgul olmak, dâimâ şükretmek, mâsivâdan uzaklaşmak, nefsi bilmek, tevekküle ermek, işleri Allâh’a havâle etmek, sabır göstermek, lütfu da kahrı da bir ve hoş görmek, fakr ve fenâya ulaşmak gibi haller için niyazda bulunulmuş ve olması istenen bu hallerin her birinin talep edilmesinin hemen ardından “Tâ ki olması gereken hâle gelene dek” manâsındaki ifâdelere yer verilmiştir.

2.16. Vasiyetnâme

On beyitten oluşan “Vasiyetnâme” isimli bu bölümde zikretmek, tevekkül eylemek, sabır göstermek, tahammül etmek, teslîmiyet ve rızâya ermek, mahlûkâta şefkat duymak, ayıpları örtmek, gönülleri hoş kılmak, tedbîr ve endişeden uzaklaşmak, gıybet etmemek, kimseyi incitmemek, benliği terk etmek, varlıktan geçmek konularında öğütler bulunmaktadır.

2.17. İbrâhim Hakkı’nın Doğum Târihi

Ebced ile yazmış olduğu bu kısımdaki mısrâlarda, “Muhabbetin katışıksız sâfî nûru(1115), aşkın hizmetçisi(1115), Hakk’a rızâ(1115)” manası taşıyan ifâdelere atıfta bulunan İbrâhim Hakkı, Hicrî 1115 senesinde doğduğunu bildirmiştir.

2.18. Âzâdnâme

Her birinin sonu “Der-i Mevlâ’da yetmiş yıl ömür sürmek saâdettir. Yaşı yetmiş kulu âzâd eder Mevlâ’sı âdettir” diye biten altılı bölümlerden oluşan bu kısımda, “Hikmet sâhibi kişi, kalbine emânet edilen güzellikleri ömrü içerisinde belli etmeyip saklar. Bedenin güçsüzleşmesi fenâ bulacağını hatırlatır ki aslında ölüm, cânın kurtuluş müjdesidir” manâsındaki ifâdelere yer verilmiştir.

2.19. İbretnâme

Fenâ konusuyla bağlantılı olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın kendine hitâb ettiği 16 beyitlik bu bölümde ölümün yakınlığını tefekkür etmek, nice dostların vefât ettiğini hatırlamak, zamânın eninde sonunda tükenmeye mahkum olduğunu bilmek üzerine yazılmış ifâdelere yer verilmiştir.

2.20. İbrâhim Hakkı'nın Hacc'a İlk Gidiş Tarihi

Bu kısımda İbrâhim Hakkı'nın, Hicrî 1150 yılında ilk kez Hacc'a gittiğine dâir târih düşülmüştür.

2.21. Arapça ve Türkçe Kıt'aların ve Beyitlerin Türkçe Kısımları

Oldukça kısa olan bu bölümde, görünüş olarak zıt ve farklı zannedilseler bile Hakk'tan gelen her şeyin bir ve aynı olduğunu, biri iki görmenin şaşılıktan kaynaklandığını ifâde eden manâlar bulunmaktadır.

2.22. Üç Lisanda Müfretlerin Türkçe Kısımları

Birbirinin tercümelerinin bulunduğu, iç içe Arapça, Farsça, Türkçe müfretlerden oluşan bu bölümde, kimseye zıtlanmadan "Eyvallâh" diyebilmek, benlik ile dâima savaş hâlinde olmak, her şey Hakk'ın takdîri ile gerçekleştiğinden dolayı telaşlardan kurtulup teslîm olmak, bir şeyleri gerçekleştirmek için boşa zahmet çekmemek gibi konularda tavsiyeler içeren beyitler bulunmaktadır.

2.23. Divân-ı İlâhinâme'den Seçme Beyitler

Raznâme ve Tahzîr-i Tezevvüc bölümlerinde olduğu gibi bu bölümde de beyitler düz yazı şeklinde yazılmış, mısra düzeni gözetilmemiştir. Az konuşmaya ve sır saklamaya yönelik ifâdeler içeren bu bölümdeki beyitler, "Hakkı" hitâbına sıkça yer verilerek sıralanmıştır. Yer yer kâfiyenin gözetilmediği kısımlar da dahil olmak üzere bu bölümde içerik olarak sırrın saklanması, doğru yerde konuşulması, dili tutmanın önemsenmesi, gönül dilinde kelimelere gerek duyulmaması gibi manâlar işlenmiştir.

2.24. İnsân-ı Kâmil

Kâmil insânın özelliklerinin anlatıldığı bir mukaddime ile on yedi fasıldan oluşan ve nazım görünümünde yazılsa da nesir olan bu bölümde bütün âlem tek bir şahıs olarak düşünüldüğünde kâmil insânın onun nurlu kalbi mesabesinde olacağı vurgulanmış ve kâmil insanın vasıflarına değinilmiştir.

2.25. Medh-i Vatan

Her birinin sonunda Hasankale'nin zikredildiği beyitlerden oluşan bu bölümde Hasankale'nin ve halkının güzel halleri övülmüştür. Sadece zâkir insanlarıyla değil gündüz kuş, gece kurbağa sesleriyle güzel bir tesbih mekânı ve zikir yeri olarak tasvir edilen Hasankale'yi seyre dalmak için nice âşıkların etraftan buraya geldikleri belirtilmiştir.

2.26. Hayâlâtu'l-Muhâlât

Her birinin sonu "Seyr eyle sen gümbürtüyü" ifâdesiyle biten dörtlüklerden oluşan şathiye tarzındaki bu bölümde çok seslilikten bahsedilmiştir

2.27. Şeyh Mustafa

Her biri "Şeyhim benim şeyh Mustafa" mısrasıyla sonlanan dörtlüklerin bulunduğu bu bölümün bitimindeki Arapça ifâdede bu medhiyenin Rıdvan efendi tarafından; İsmâil Fakirullâh Hazretlerinin Şeyh Abdulkâdir isimli oğlunun oğlu olan Şeyh Mustafa için söylendiği bildirilmiştir.

2.28. Tahzîr-i Tezevvüc

İlâhinâme ve Raznâme bölümlerinde olduğu gibi bu bölümde de beyitler düz yazı şeklinde yazılmış, mısra düzeni gözetilmemiştir. Aynı konuyla alakalı olarak Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç lisânda ifâdelerin ve beyitlerin yer aldığı bu bölümde evliliğin ciddi sorumlulukları olduğu, kadınların her hâline katlanmanın kolay bir durum olmadığı, bu sebeple düşüncesizce veya hazırlıksız şekilde evlilik yapılmaması gerektiği hatırlatılmıştır.

2.29. Nasihatnâme

Her birinin sonu "Güleç yüzlü güzel sözlü ol ey cân" mısrasıyla biten dörtlüklerden oluşan ve İbrâhim Hakkı'nın torunu Hanife hanım için yazdığı nasihatleri içeren bu bölümde "Beş vakit namazı vaktinde edâ et, büyüklerinle istişâre et" şeklindeki öğütlere yer verilmiştir.

2.30. Mahremu'l-Esrâr

Yirmi beyitten oluşan bu bölümde insânın iç âleminin dışa yansıdığına, bâtınımız hâkim iken bedenimizin onun mahkûmu olduğuna, rûhun dostluğu karşısında boş ve aslı olmayan varlık iddiâsıyla vesveselere kapılan bedenin düşmanlığına dâir ifâdelere yer verilmiştir.

2.31. Üç Lisanda Beyitlerin Türkçe Kısımları

Birbirinin tercümesi hâlindeki beyitlerden oluşan üç lisanlı bu kısımda zarar ve ziyânın, korku ve endişe sebebinin, sevdânın, aşkın, sırrın, faziletin ve hakkın ne olduğuna dâir tanımlamalar bulunmaktadır.

2.32. Hayretnâme

Hayret, hakîrlik, muhtaçlık ve yokluk konularının işlendiği yedi beyitlik bu kısımda bu dört maddenin kalbe giden yol olduğu, bunları elde eden kişinin bunlarla gönül yalnızlığında şeref bulduğu ifâde edilmiştir

2.33. Üç Lisanda Kıt'aların ve Beyitlerin Türkçe Kısımları

Vahdet konusunun ağırlıklı olarak işlendiği bu kısımda hayret ve hayranlığa, karşılaştığımız tüm hâllerin Allah'tan geldiğine, "Hû" diyerek alıp verdiğimiz her nefese saklanmış olan "Ha" harfinin Allah'ın varlık sıfatını haykırdığına vurgu yapılmıştır.

2.34. Vahdetnâme-I

Vahdet konusunun işlendiği on bir beyitten oluşan bu bölümde bir olan güneşin tüm gölgeleri aydınlatabildiği, ışığın kaynağının bir olduğunu bilmeyip yer altı zindanında bir kuyuda güneş yerine ayı bilmenin doğrudan sapmak olduğu açıklanmıştır.

2.35. Üç Lisanda Kıt'aların ve Beyitlerin Türkçe Kısımları

Ağırlıklı olarak fakr ve tevhîd konusunun işlendiği bu bölümde Rabb'ini bilen ârifin bu hâl üzre olan hiçbir ânını dünyâya değişmeyeceğine ve kalbin sırlarını saklamak sûretiyle, câhilin şerrinden korunmak gerektiğine dâir ifâdelere yer verilmiştir.

2.36. Fakrnâme

Her biri "Hayret u fakr u fenâ bestir bana" mısrasıyla biten beşli bölümlerden oluşan bu kısımda zuhûr eden her şeyin Hakk Teâlâ'yı anlattığı, teslîmiyet gösteremeyip tedbîr almaya çalışanların çektiği zahmetin onların bıkkınlığı hâline geldiği ifâde edilmiştir.

2.37. Tevhîdu's-Sıfat

İlk mısralarında menfi, ikinci mısralarında müsbet ifâdelerin açıklandığı beyitlerden oluşan bu kısımda birliği idrâk edebilmek için gereken özelliklerden bahsedilmiş ve biri iki görmekten kaynaklanacak olumsuzluklar ile her zıtlığı aynı görmenin neticesinde ulaşılacak güzellikler sıralanmıştır.

2.38. Rızânâme

İlk mısralarında varlıktan, benlikten, arzulardan ve bağlılıklardan geçip birliğe ulaşma; son mısralarında ise tefvîz, teslîm ve rızâya erme vurgusu yapılan beyitlerin bulunduğu bu kısımda Hakk Teâlâ'ya yapılan duâlara yer verilmiştir.

2.39. Nûş-i Cân

İbrâhim Hakkı'nın oğlu Fehîm Efendi'ye hediye olarak yazdığı bu manzumesinde bir denize benzetilen iki âlemin dalgalarının çokluk, derinliğinin ise vahdet âlemi olduğu, dalgaların geçiciliği, derûnunun kalıcılığı, dış kısmının dünyâ gurbeti, derinliğinin ise cennet yurdu olduğu vurgulanmıştır ki

iki âlemin bir deniz olduğuna dâir bir diğer ifâde de "Gönül" vurgusu ile "Nefyi'l-Vücûd-II" başlıklı bölümde; "İki âlem bir deyâdır ki onun adı gönüldür" manâsıyla geçmektedir. Nûş-i Cân'da; bu deryânın (gönlün) dış kısmının tehlike ve mücâdele, içinin ise barış ve esenlik dolu olduğu, zâhirî kısmının rüyâ, bâtınî kısmının ise hakîkat olduğu ifâde edilmiştir.

2.40. Raznâme

İlk kısımları nesir, devamı nazım olan bu bölümdeki beyitler, İlâhinâme ve Tahzîr-i Tezeccüc bölümlerinde olduğu gibi düz yazı şeklinde yazılmış, mısra düzeni gözetilmemiştir. İbrâhim Hakkı'nın bazı ihvâna yolladığı bir mektup olan ve vahdete erişme duâsı ile başlayan bu bölümde bedende düşmandan; kalpte ise dosttan izler bulunduğuna değinilmiştir.

2.41. Üç Lisanda Kıt'aların ve Beyitlerin Türkçe Kısımları

Bu kısımda tedbîr almaktan aciz küçük bir çocuğun annesinin kucağında korkusuz ve endişesiz olduğu, Hakk'ı kendisine annesinden daha yakın ve daha merhametli bulan kişinin de korku ve hüzünlerden kurtulacağı vyrgulanmıştır.

2.42. Sabırnâme

Saberetmenin tavsiye edildiği beyitlerden oluşan bu bölümde tabaklanmış derinin temizlenmesi gibi beş sabır hâlinin kalbi temizlediği, birinci hâlin musîbete sabretmek, ikinci hâlin eziyet görünce öfkelenmeyip sabretmek, üçüncü hâlin işlerde acele etmeyip sabretmek, dördüncü hâlin itâatte bıkkınlık göstermeyip sabretmek, beşinci hâlin istenilene ulaşamayınca isyan etmeyip sabretmek olduğu ifâde edilmiştir.

2.43. Hâtime-i Mecmûatu'l-Meânî-Üç Lisanda Kıt'aların ve Beyitlerin Türkçe Kısımları

Eserin bitiş bölümlerinin ilk kısmını oluşturan bu beyitlerde çakmak ile taşın içinde ateşin saklanmış olması gibi insân nefsine de cihânın nûrunun mayalandığı ve çakmakla taşı birbirine çalınca ateşin çıkması gibi az yiyip az uyuma kırbacını nefse çalmakla o nûrun zuhûr edeceği ifâde edilmiştir.

2.44. İnâyetnâme

Her biri "Asl Hakk'tan inâyettir" ifâdesiyle tamamlanan beyitlerden oluşan bu bölümde hakîki yardımın; kendini bile istemediği durumlardan korumanın acziyeti içindeki insânlardan değil Hakk'tan geldiği, lütuf, destek, medet, inâyet, avn tüm bunların başkalarından gelmiş gibi görünse de dayandığı temelin hep Hakk'tan gelen yardım olduğu ifâde edilmiştir.

2.45. Üç Lisanda Kıt'aların ve Beyitlerin Türkçe Kısımları

Yer yer duâlar içeren bu bölümde kalbiyle bakan kimsenin başkalarında kendisini gördüğü, insânların mütebessim veya hoyrat hallerinin aslında birer ayna gibi kişinin kendisini yansıttığı dile getirilmiştir.

2.46. Gönülnâme

Bütün mısrâlarında gönül kelimesinin tanımlandığı kıtalardan oluşan bu bölümde iyilik ile kötülüğün cenk mekânı olan gönlün aynı zamanda her aklın tartan terâzisi konumunda olduğu vurgulanmıştır.

2.47. Teferrucnâme

Her birinin sonu "Seyircisin hoş et seyrân" mısrasıyla biten dörtlüklerden oluşan ve yer yer "Ey gönül" hitâbına yer verilen bu bölümde Hakk'tan gelen işleri misâfir karşılar gibi hoşnutlukla karşılamamız gerektiği ifâde edilmiştir.

2.48. Üç Lisanda Kıt'aların ve Beyitlerin Türkçe Kısımları

Bu kısımda kişinin Rabb'ine iyi zanda bulunması gerektiğine ve Hakk Teâlâ'nın ne eylerse hep güzel eylediğine dâir ifâdelere yer verilmiştir.

2.49. Nefyi'l-Vücûd-I

Her biri "Vücûdum nefyidir kârım, ne ben varım ne efkârım" mısralarıyla sonlanmış altılı bölümlerden oluşan ve "Altılı" manâsında müseddes diye isimlendirilen bu bölümde rütbe sâhibi olmak, övünmek, süslü görünmek, hürmet edilmek gibi hiçbir hâlin kıymetinin bulunmadığı ve tüm kârın benlikten geçip varlığı yok saymakta saklı olduğu vurgulanmıştır.

2.50. Nefyi'l-Vücûd-II

120 beyitten oluşan bu bölümde gönlün Mevlâ'nın beyti olduğu, hiçliğini bilen insânın yüceleceği ve cisminden uzaklaşanın gönlünde dostu bulacağı vurgulanmıştır.

2.51. Nefyi'l-Vücûd-III

Üç kısımdan oluşan Nefyi'l-Vücûd'un 33 beyitlik bitiş faslı olan bu bölümde zıtlıkları bir göremeyip ikilikten kurtulamamış kişinin henüz benliğinden sıyrıldığının söylenemeyeceği; benlik yüzünden şekillere takılmanın ve zıtlıklar arasında tercihte bulunmanın gönül gözünü kapatan birer örtü olduğu vurgulanmıştır.

2.52. Vahdetnâme-II

Her biri gönle hitap ederek başlayan ve "Sözün haktır özün hakkı" mısrâlarıyla biten dörtlüklerin bulunduğu bu bölümde "Fakîrî" mahlası kullanılmış ve söylenen sözleri kalbe ilhâm edip söylettirenin Hakk Teâlâ olduğu vurgulanmıştır.

2.53. Te'lîfât Bilgisi

İbrâhîm Hakkı'nın eserlerini isimleriyle ve târihleriyle bildirdiği bu kısmın ilk bölümü beyitlerden oluşmayıp düz yazı şeklindedir. İkinci kısmı ise "Nazmu'l-Hakkı" başlığıyla beyitlerden oluşup yine eserler hakkında bilgiler içermektedir.

2.54. Nazmu'l-Hakkı

Yukarıda bahsedilen eserler hakkında bilgilerin bulunduğu beyitlerden oluşan bu bölümde beş tanesi ana eser, on tanesi de evlat eser olmak üzere toplam on beş eserin kaleme alındığı ve on evlat eserin beşinin şerîat ilmi beşinin de hakîkat ilmi olduğu ifâde edilmiştir. "Hâ" harfiyle biten Meşâriku'l-Yû**h**, Sefîne-i Nû**h**, Kenzu'l-Futû**h**, Defînetu'r-Rû**h**, Ruhu'ş-Şurû**h** isimli eserlerin hakîkat ilmi olduğu ve "Mîm" harfiyle biten Tuhfetu'l-Kirâ**m**, Nuhbetu'l-Kelâ**m**, Ülfetu'l-Enâ**m**, Urvetu'l-İslâ**m**, Hey'etu'l-İslâ**m** isimli eserlerin de şerîat ilmi olduğu belirtilmiştir.

2.55. Tillo'daki Hüsn-i Hâli

İbrâhîm Hakkı'nın Tillo'da hoşnutluk içindeki hâlini anlattığı bu bölümde Hicrî 1 Muharrem 1177'de Erzurum'dan Tillo'ya varıp şeyhinin tekkesine geldiğini, şeyhinin torunlarıyla hacca gidip onun yerine nâfile hacc yaptığını ifâde etmiştir.

2.56. Vasiyyet-i Hakkı

İbrâhîm Hakkı'nın, oğlu Muhammed Şâkir Efendi için yazdığı ve her biri "Hemân her halde kıl sabr u kanâat" ifâdesiyle biten dörtlüklerden oluşan bu bölümde nasihatlere yer verilmiş, özellikle doyumsuzluk sergilememek ve sabır sâhibi olmak tavsiye edilmiştir.

2.57. Üç Lisanda Kıt'aların ve Beyitlerin Türkçe Kısımları

Güzel sözün öneminin konu edildiği beyitlerden oluşan bu bölümde yüz güzelliğinin değil güzel sözlü olmanın önem arzettiği, güzelliğiyle etkileyici olana değil gönüller yapan gönül ehline hayranlık duyulması gerektiği vurgulanmıştır.

Sonuç

1703'te Hasankale'de doğup 1780'de Tillo'da bu fânî dünya veda ederek şeyhi Fakîrullah hazretlerinin yanına defnedilen Erzurumlu İbrahim Hakkı, şâir, mutasavvıf ve çok yönlü bir âlim olarak gönüllerde yer etmiş, yüksek ilmî birikimine rağmen halkın içinden biri olarak mütevazi bir ömür sürmüştür. Erzurumlu İbrahim Hakkı 5 tanesi ana eser, 10 tanesi de evlat eser olmak üzere toplam 15

eser kaleme almıştır ki onun Mecmûatu'l-Meânî isimli eseri, çalışmamızın asıl konusunu oluşturmaktadır.

Hayatına, tasavvufî şahsiyetine, eserlerine dâir kısa bilgiler aktardığımız İbrahim Hakkı'nın Osmanlı Türkçesi ile yazılı kısımlarını incelediğimiz Mecmûatu'l-Meânî adlı eseri; Arapça, Farsça, Türkçe olmak üzere üç farklı dilden oluşan, 1765 tarihinde yazılmış tasavvufî bir eserdir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın ana eserlerinin beşinci ve sonuncusu olup dört evlat esere kaynaklık eden Mecmûatu'l-Meânî'de hem nazım hem nesir kısımlara yer verilmiş ve ağırlıklı olarak tevhîde ermek, Hakk'a vâsıl olmak, benlikten kurtulup hiçliği ve yokluğu bilmek, Mevlâ'ya tevekkül edip tüm işleri O'na ısmarlamak, sabır ve tahammül göstermek, alçakgönüllü olmak, her hususta Hüdâ'ya muhtaçlık bilinciyle yaşamak, teslîmiyet içinde bulunup Hakk'tan gelen herşeyi beğenmek şeklindeki konular işlenmiştir.

Özellikle olaylar karşısında telaş ve üzüntü sergilemeden, her işin Hakk'tan geldiği bilinciyle kalbin teslîmiyet, tevekkül, tefvîz ile dolması gerektiğini sıklıkla vurgulayan İbrahim Hakkı, Mevlâ'nın kullarını büründürdüğü her hâlin onlar için olabilecek en uygun hâl olduğunu ve böylece kişinin bulunduğu her durumu rızâ ile karşılamasının lazım geldiğini hatırlatmıştır. Ayrıca Hakk'a teveccüh edip O'na vâsıl olma yolunda enâniyyetten kurtulma konusuna çok ağırlık veren İbrahim Hakkı, kişinin hiçliğini bilerek tevâzu ile benlikten âzâd olmasına ve çokluktan, şirkten, ikilikten sıyrılıp tevhîde yönelmesine dâir hususlara sıkça değinmiştir.

Dünyaya meyletmeyen ve Hakk'ın birliğine yönelmiş bir gönül insanı olan İbrahim Hakkı, nice ince manâlar içeren mısralarla, gönül dünyasının derinliklerini sadece yaşadığı döneme değil asırlar sonrasına da aksettirmiştir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın tasavvufî şahsiyetiyle ilgili olarak onun mensub olduğu tasavvufî yola dâir çeşitli görüşler bulunmakla beraber Marifetnânme, İrfâniyye, Mecmûatu'l-Meânî gibi eserlerinde Nakşibendîliği anlatıp övgü ile bahsettiği görülmektedir. Okuttuğu derslere dâir tavsiye niteliğinde kaleme aldığı mısralar da onun sadece bir gönül insanı olmakla yetinmediğinin, mutasavvıf kimliğiyle beraber ilme verdiği önemin ve tasavvufî yönünün ilimsiz şekillenmediğinin açıkça fark edildiği kısımlardır.

Günümüzde ismi ile hâlâ gönüllerde yaşamasına ve özellikle bazı meşhur mısraları halkın hemen hemen tamamı tarafından bilinmesine rağmen, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın birer mîras derecesindeki eserlerinin değeri göz önüne alındığında hak ettiği kıymet ile karşılaştığı alâkanın orantısından bahsetmek günümüz için zor görünmektedir. İlerisi için bu eserlerin hak ettiği alâkayı göreceği ümîdini taşımakta ve çalışmamızın bu hususta atılmış küçük de olsa bir adım olmasını temenni etmekteyiz.

Kaynaklar

Altıntaş, Hayrani. *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf*. 4. Bsk. Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.

Ceviz, Nurettin. "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerine Ait Bir Yazma: Mecmûatu'l-İrfâniyye". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi.* S. 23 (1996): 85-97.

Çağrıcı, Mustafa. "İbrahim Hakkı Erzurumî" md. DİA., İstanbul, 2000, C. XXI, 305-311.

Çelebioğlu, Amil. *Erzurumlu İbrahim Hakkı.* 1. Bsk. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Çelik, Esma. "Erzumlu İbrahim Hakkı'nın Kenzü'l-Fütûh'u" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Çırak, Bekir ve Abdulkadir Yörük. "Güneş Işığını Kontrol Ederek Hocasının Mezarının Başucuna Yansıtan Bilim Adamı İbrahim Hakkı Hz.". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.* C. 1, S. 5 (2015): 13-27.

Diclehan, Şakir. *Sevgi ve Aşk Mimarı Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ses Getiren Mektupları*. 1. Bsk. İstanbul: Vekitap Yayıncılık, 2016.

Doğanay, Esen. "Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Rûhu'ş-Şürûh" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Eren, Hikmet. "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Hayatı, Kişiliği ve Eserleri", *Doğumunun 300. Yılında Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Ocağı Yayınları, 2003, 1-38.

Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Marifetnâme*. Haz. F. Meyan. İstanbul: Bedir Yay., 1999.

-------. *Mecmûatu'l-Meânî*. İstanbul Arkeoloji Müz. Ktp. Said Paşa Bl. nr. 576.

İbrahimhakkıoğlu, Belkıs. *Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri'yle Aşk ile An Seyretmek.* İstanbul: Sufi Kitap, 2012.

İbrahimhakkıoğlu, Uğur. *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve İki Torunu Feyyaz Efendi ile Zakir Bey*. 2. Bsk. Ankara: Sözkesen Mabaacılık, 2001.

Kurt, Hüseyin. "İbrahim Hakkı'nın Nakşbendiliğe Bakışı". *İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2008, 259-268.

Külekçi, Numan. *Erzurumlu İbrahim Hakkı*. İstanbul: Toker Yayınları, 2002.

Selçuk, Köksal. "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İnsâniyye İsimli Güldestesi'nin Muhtevâsı ve Türkçe Kısmının Transkripsiyonlu Metni" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Tekmen, Durdane Zeynep. "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mecmûatu'l İrfâniyye'si" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Yûnus Emre'nin Metafizik Aşka Dair Tasavvufî ve Felsefî Referansları

Yūnus Emre's Şūfistic and Philosophical References on Metaphysical Love

Güldane GÜNDÜZÖZ*

Özet

Anlatı düzeni ve muhteva birliği dikkate alındığında, Yûnus Emre'nin (ö. 720/1320 [?]) şiirlerinin, ortak bir semantik kavramsallaştırma içerisinde eridiği görülmektedir. Gerek *Divân-ı İlâhiyât*'ta, gerekse de *Risâle-i Nushiyye*'deki şiirlerinin rekâketten uzak bir selâset içinde bulunması, bu görüşün destekçisidir. Üstelik şiirlerdeki belirgin anlamın yanında, derin bir anlam katmanlaşmasına imkân veren ortak alegorik dil ve aşk metafiziği etrafında kümelenmiş kavramsal ağ, bu şiirlerin aynı ruh ve tutarlı düşüncenin bütüncül bir ürünü olduğunu ihsas ettirmektedir. Onun felsefesi temelde bir aşk metafiziği olup "kendini bilen Rabbini bilir" önermesi üzerine kurulmuş bir değerler manzumesi olmanın yanında, bu temel önerme etrafında kümelenmiş, bazısı ontolojik, bazısı epistemolojik, bazısı ise aksiyolojik muhtelif önermeleri içerir. Oluşan paradigma ise sadece Allah aşkından yanıp tutuşan biçare bir dervişin terennümleri ile sınırlı değildir. Bunun içerisinde anâsır-ı erbaa, kenz-i mahfî, nûr-ı Muhammedî ve ene'l-Hak gibi kavramlarla varlık ve bilgi alanlarına derin atıfları olan bir düşünce dünyası saklıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf Felsefesi, Yûnus Emre, Hallâc-ı Mansûr, İlâhî Aşk, Nûr-ı Muhammedî, Mişkât Âyeti.

Abstract

Considering the narrative order and unity of content, Yūnus Emre's (d. 720/1320 [?]) poems seem to melt into a common semantic conceptualization. The fact that his poems, both in the *Dīwān* and in the *Risālat al-Nushiyya*, are free from weakness, supports this view. Moreover, besides the obvious meaning in the poems, a conceptual network clustered around a common allegorical language and metaphysics of love that allows for a deep stratification of meaning, make it clear that these poems are a holistic product of the same spirit and consistent thought. His philosophy is basically a metaphysics of love. His philosophy is a set of values based on the proposition that "who knows himself knows his Lord" It also includes various propositions, some ontological, some epistemological, and some axiological, clustered around this basic proposition. The resulting paradigm is not limited to the expressions of a helpless dervish who is burning with the love of Allah. In this, there is a world of thought that has deep references to the fields of existence and knowledge with concepts such as anasır-ı arbaʿa, kenz-i mahfî, Muḥammad Nūr and Ana'l-Ḥaqq.

Keywords: Sufi Philosophy, Yūnus Emre, Manşūr al-Ḥallāj, Divine Love, Muḥammad Nūr, Verse of Mishkat.

Giriş

İnsanın kemale, fena makamına ve Hakk'ı müşâhedeye erebilmesi için aşması gereken menziller kalıbı içinde kalp amelleri ile ilgili kanun, kural ve bunların riyâzete dair durumlarından müteşekkil bir

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: guldanegunduzoz@kku.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3007-6746

ilim olan amelî irfânın konusu, kalptir. Buna mukabil ontolojik unsurları ve metafizik boyutu saklı tutularak daha dar anlamda nazarî irfân, ârifin riyâzet ve aşk vesilesiyle kazandığı ve merhalelerinin en sonunda şuhûd sayesinde ulaştığı vücûdun vahdet-i şahsiyesi ve gereklerini, tevhidî hakîkat ve marifetleri ifade eden keşf ve şuhûd metoduna dayalı bir ilimdir. Aslında burada şuhûddan maksat, özel anlamda aşk sayesinde irfânî şuhûddur yani "hakka'l-yakîn" makamıdır. Bu ise riyâzet ile mümkün olabilir.[1] Zira sonsuzluk cennetlerine ancak çalışmak ve didinmekle erişilebilir.[2]

1. Hakk Teâlâ'nın Mutlak Manada Feyyâz Oluşuna Dair Bir Değerlendirme

Hakk'ın feyzi, "Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye kâinatı yarattım."[3] kudsî hadisinde belirtildiği üzere Zâtü'l-Hakk'ın bütün esmâ-i kemâlâtının şuûruyla *tecellî-i hubbî ilâhî* merhalesini müteakiben bu incelikli hubbun kemâlâtını ortaya koymasıdır. Söz konusu cereyanın taayyün-ü evvel mertebesinde kesretin varlığı söz konusu değildir. Vahdet-i hakîkiyye'de sadece Hakk vardır.[4] "(كُنْ فَيَكُونُ) kün fe yekûn"[5] emriyle gerçekleşen Rahmânî hareketin taayyün-ü sânî mertebesinde bu akış, bütün esmânın tecellîsine şahitlik etmiştir.[6]

Hubbî harekette *Gaybü'l-gayb*'dan taayyün eden ilk şey, bütün isimlerin, sıfat ve fiillerin içerisinde vahdânî ve münderiç olduğu nefes-i Rahmânî'dir. Nefes-i Rahmânî kendi vâhidiyeti itibarıyla tafsilî ve sonsuz olarak bir hüküm şeklinde her şeyi kapsar.[7] Nefes-i Rahmânî, iki feyz yani feyz-i Akdes ve feyz-i Mukaddes arasında bir cemdir.[8] Söz konusu kavram, bütün tecellî ve taayyünatı ifade etmesi bakımından *er-rakku'l-menşûr*, bütün çeşitli rüsûmu içeren sarkıtılmış bir perde olması bakımından da *es-sitârü'l-mütedellî* olarak anılmıştır. Ondaki ilk resim, taayyün-ü evvel, ikinci resim ise taayyün-ü sânî'dir ve diğer onu izleyen resimler taayyünât-ı halkiyye'dir. Bu itibarla nefes-i Rahmânî, ilk taayyünden madde âlemine kadar geniş bir şekilde bütün taayyünleri kapsayan bir hakikattir.[9] Burada bu taayyünlere bakıldığında kesret görülse de sirayet edici hakikat düşünüldüğünde "vahdânî hakikat" olarak isimlendirilen tek bir hakikatin varlığı görülmektedir.[10]

2. Güvercinin Gerdanlığından Aşka Bakmak

İslâm dünyası ilk dönemlerinden itibaren aşk konusu ile meşgul olmuştur. Bu konu, eski olsun yeni olsun pek çok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Bu süreçte aşk üzerine farklı fikirler öne sürülmüş, farklı yorumlar neticesinde değişik yönelimler meydana gelmiş ve başta Yunan felsefesinin ilmî ve epistemolojik zemini olmak üzere kadim kültürlerin aşka dair görüşleri değerlendirilerek eserler kaleme alınmıştır. Bu fikirlerden her birinin kendisine ait birtakım özellikleri vardır. Bunlardan biri, aşk meselesini dinî eksende psikolojik, sosyal ve toplumsal yönü itibarıyla değerlendirmeyi tercih eden realist yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre en yüksek sevgi mahlûkun Hâlıkına olan sevgisidir. Söz konusu görüşün en önemli temsilcilerinden biri, İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). *Tavku'l-hamâme (Güvercin Gerdanlığı)* adlı eserinde İbn Hazm, sevginin, manaları ve yüceliği sebebiyle vasfedilemez bir incelikte olduğunu itiraf etmektedir. İbn Hazm'a göre hûb, ruhani bir beğeni, nefsani bir imtizaç ve psikolojik bir kaynaşma durumudur. Bu aynı zamanda şuûrî ve duygusal bir yükseliştir.[11] İbn Hazm'a göre sevginin izahını yapmaya çalışmak, aslında onun içine düşmek, apaçık bir kabullenme ve bizatihi tecrübe etme

---

[1] Yezdan Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî mebâdiuhû ve usûluhû*, trc. Alî Abbâs el-Mûsevî (Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 64.

[2] Şemsüddin Muhammed Hâfız, *Dîvânü eş'âr*, çev. İbrâhim Emin eş-Şevâribî (Tahran: İntişârâtü Dostân, 1382), 41.

[3] İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme'ş-tehera min'el-ehâdîs ala elsineti'n-nâs* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/132.

[4] Allah'ın zâtî rahmeti ve zuhûru hafâ ve butûnu aşmıştır. Bu ise "Rahmetim gazabımı geçti." sözü ile ilşkilendirilmektedir. Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 368.

[5] Yasin, 36/82.

[6] Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 368.

[7] Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Misbâhü'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, neşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384), 489.

[8] Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 464.

[9] Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 463.

[10] Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, 369.

[11] İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-âlâf*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî (Kahire: Matbaatü'l-Hicâzî, 1950), 7.

vasıtasıyla âşık olmayı gerektirir. Kendisini, sevenler topluluğundan bir birey olarak tanıtan İbn Hazm'a göre bu tecrübe, tek başına hakiki ve doğrudan bir akis ve yansımadır. Aslında bu öyle bir aynadır ki onun zati tecrübesine bağlı olması nedeniyle açıklanması oldukça zor olan bir muhabbet hakikatidir. Dolayısıyla tecrübenin miktarına göre aşk ve sevginin tefsiri ve yorumları da artmaktadır.[12] Öyleyse sevgi tecrübesinden mahrum olan, lezzetini tadamayan, elemini ve ıstırabını yaşayamayan kişinin, konunun künhüne erebilmesi neredeyse imkânsızdır. Bu itibarla İbn Hazm, aşkı bizzat tanımlamış, âşık olmuş, aşıklarla oturup kalkmış ve onların durumlarını yakından gözlemlemiştir. Ona göre hûb, nefis alemi ve onun esrarengiz boyutları ile ilişkili ruhani bir meseledir. Bu teoriye göre nefisler, cisimler henüz mevcut olmadan önce dahi ulvi alemde bulunmaktaydılar. Yani Allah Teâlâ önce nefsi sonra cismi yaratmış, ardından nefis cisme dahil olmuştur. Bu manada cisimden önce bir nefsin farklı nefislerle irtibatlı olması söz konusudur. Kuvvelerinin ulvi âlemdeki makarrı ve merkezindeki münasebeti ve en yüksek unsurunun kökeni itibarıyla[13] bu irtibat ya ülfet ve insicam yoluyla ya da nefret ve uzaklaşma yoluyla meydana gelmektedir.[14] Burada bir çekim ve enerji alanı mevzu bahistir.

Yazılarında "hûb" terimini kullanmayı tercih eden İbn Hazm, ülfet, hevâ ve meveddet gibi bazı müradifi olan kavramları da bu kelimenin yanında kullanmak suretiyle insanların lügavî kullanımındaki gerçekliğine yaklaşmıştır. O, inkısamı benimsememekle birlikte "Allah her ruhu yuvarlak şekilli bir küre biçiminde yaratmıştır. Sonra onların arasındaki ilişkiyi koparmak suretiyle ikiye bölmüş, her bir bedende bir yarım var etmiş ve her bir bedeni kendisinden ilave ettiği diğer yarım ile birleştirmiştir. Böylece o ikisi arasında o eski ilişkiden dolayı bir aşk meydana gelmiştir."[15] şeklindeki modele benzer, Eflatun'un nefsin iki parçaya ayrılması görüşü ile de uyumlu, felsefî eğilimli bir nazariye inşa etmiştir. Buna göre her bir yarım, diğer yarısını bulur ve onunla önceden olan sevgi bağlantısı ve rabıtası ile irtibat kurar. Bu itibarla insani nefisler, ulvi alemde olduğu üzere irtibatlıdırlar.[16] Yine sevgi-rağbet bağlantısı ve toplanma-birleşme ihtiyacı ile artık onlardan biri diğerinden ayrılmak istemez ve onlardan her bir nefis, diğerinde susuzluğunu giderir. Bu durumda nefis hayranlık içerisinde kalır.[17]

İbn Hazm'a göre sevgiyi pek çok hususta daimî kılan illet, güzel olma suretine bağlıdır. Zira nefis, eksiksiz ve kusursuz tasvirlere meyleden, her şeyin güzeline ilgi duyan bir güzel varlıktır. Nefis, o tasvirlerden bazısını görünce hemen odaklanır eğer o tasvirin türlerinden bir şey ayırır ve seçerse, hemen hakiki bir iletişim kurar ve ardından hakiki bir sevgi ortaya çıkar. Eğer o şeylerin arkasından o tasvirlerden bir şeyi ayırt edemiyorsa onun sevgisi o surete ilişmez ve bu, şehvetten başka bir şey değildir.[18]

Yerleşik olan, sevenin güzele meyletmesidir. Güzellik, sabit olmayan ve tanımlanması mümkün olmayan esnek bir kriter olsa da birbirini seven iki şey arasında bir benzerlik ve tabii bir sıfat uyumu söz konusudur. Çok az dahi olsa aralarında bir bağlantı vardır. Her ne zaman bu benzerlikler çoğalırsa, mücânese de o kadar çoğalır. Böylece sevgi de o kadar sağlamlaşır.[19] Benzerlik olmadan aşk olmaz. Bu sebeple her yönden esmâ-i hüsnâ'nın özelliklerine bürünmek, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak ve alâyıktan sıyrılmak suretiyle nefs-i nâtıka seviyesine yükselmek gerekir. Allah kâinatı aşk ile yaratmış ve kâinatı kendisine benzetmiştir. Dolayısıyla varlık ile Allah arasında da bu çekimden kaynaklanan bir benzerlik söz konusudur. "Allah Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır"[20] rivayetini bu doğrultuda tahlil etmek gerekir.

3. İbn Sînâ'nın "Aşk" Mefhumuna Yaklaşımı

İbn Hazm'ın felsefî yaklaşımının yanında İbn Sînâ da (ö. 428/1037) aşk konusunu ontolojik fenomenlere dayalı olarak kaleme aldığı *Risale fi mâhiyeti'l-ışk* adlı eserinde oldukça özgün bir şekilde

---

[12] Munâ Sa'd Ahmed Sirâcüddîn, "Nazariyyetü'l-Hubbu'l-İnsânî", *Mecelletü'l-gıtâ' usûli'd-dîn* (Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 2013), 15/8, 1324.
[13] İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, 6.
[14] Hâmid Ahmed Debbâs, *Felsefetü'l-hub ve'l-ahlâk 'inde İbn Hazm* (Amman: Dârü'l-İbdâ', 1993), 167.
[15] Muhammed b. Davud el-Isfahânî, *ez-Zühre* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 53-54.
[16] Debbâs, *Felsefetü'l-hub ve'l-ahlâk 'inde İbn Hazm*, 167.
[17] Eflâtun, *Mâidetü Eflâtun*, çev. Muhammed Lütfî Cumua (Kahire: Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2009), 240.
[18] İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, 9.
[19] İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, 8.
[20] Abd b. Humeyd b. Nasr, *el-Müsned* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988), 417.

yorumlamıştır.[21] Arapça lügatlerde aşka dair diğer başka müradifleri bulunabilecekken o, “ışk” terimini sevgi ifade eden diğer kelimelerden ayırarak kasıtlı bir biçimde kullanmıştır. *Risâle*’sinde lafzın ilk vaz’î manasıyla lafzın delaletini ele almamış olsa da köklü lügatler referans alınmak suretiyle İbn Sînâ’nın bu terimi niçin seçtiği tahmin edilebilir. Zira aşkın “el-lüsûk bi şey (bir şeye yapışmak)”, “lüzûm bi şey (bir şeyden ayrılmamak)” ve “kelif (bir şeyden kopamayan)” gibi manaları bu kelimenin kullanım sebebini açıklar mahiyettedir.[22] Bu çerçevede söz konusu manalar aslında “bütün varlıkların kemâle olan çekimini ifade etmesi bakımından” İbn Sînâ’nın kendi felsefî nazariyesinde benimsediği şeye uygun bir yaklaşımdır.

İbn Sînâ, galizi ve içgüdüsel bir kuvve olan aşkın künhünü kavrayabilmek için kavram üzerinde düşünmeye yönelmiştir. Bu kuvve aslında her varlığın varlığından bir cüzü teşkil eder ve ondan ayrılmaz bir yapıdadır. Böylece bu içgüdüsel kuvve, onu kemâle ve hayra yöneltir, naks ve eksiklikten uzaklaştırır ve adem ile ilgili mutlak bir eksiklikten kaçmaya sevk eder. Bu kuvve sadece insana özgü de değildir, yaşayan bitki ve hayvanların her birinde bulunduğu gibi cansız varlıklarda dahi bulunmaktadır. Bu bakımdan heyula ve avarıza kadar ulaşan karmaşık bir bileşke olarak aşk, cansız varlıklarla, madenlerle, unsurlarla ve cemadat ile de ontolojik düzeyde ele alınması gereken bir ilişki içerisindedir.[23]

İbn Sînâ’daki aşka dair “kuvve” teriminin, modern fizikteki “tâka-enerji” terimine mukabil olduğu görülmektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ, sürekli olarak aşkın kâmil bir tâka-enerji olduğunu beyan etmektedir. Yaratıcı bunu mevcudatta yoğunlaştırmış böylece mevcudatın hareketi ve varlığının muhafazası gerçekleşmiştir. Bu enerji olmasaydı bütün varlık yok olur, hiçliğe karışır, böylece son tahlilde “lâ vücûd” şekline dönüşür, varlık, var olmama noktasına gelirdi. Bu anlayış çerçevesinde kuvve-i muharrike olarak aşka kâinatın varlığının sebebi ve bütün kâinatı ve varlığı harekete geçiren bir kuvve nazarıyla yaklaşılmaktadır.[24]

Aşk sayesinde varlık, kemâle ve hayra doğru bir gelişim gösterir. Bu manada İbn Sînâ *Risâle*’sinde insanın cemil ve cemâle yönelik aşkını ele almış ve ondan insani bir duygu olarak bahsetmiştir. Zira aşk, bütün canlılarda ortak bir enerji alanı olsa da insandaki aşk potansiyeli, -nefsi nâtıkadan kaynaklanan iradi ve ihtiyari kuvve ile- hayvanat ve nebatattaki aşktan daha üstün bir konumdadır. İnsana özgü olan bu nefs-i nâtıka, onu cemâlî bir varlık yapar.[25]

4. Yûnus Emre’nin Düşünce Dünyasında Aşk

“Yûnus Emre Mektebi” kurucu neslinin birbirleriyle ilişkilerine dair çıkarımların, büyük ölçüde dinî ve edebî metinler, dönemin önde gelen mütefekkirleri hakkında anlatılanlar ile Yûnus şiirlerine giren kelime ve kavramlar üzerinden yapılması gerekir. Bu açıdan bakıldığında Yûnus’un İbn Sînâ (ö. 428/1037), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921), Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Evhadüddin Kirmanî (ö. 635/1238), İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240), Baba İlyas Horasânî (ö. 638/1240), Ahî Evran (ö. 660/1261), Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 671/1273), Sadreddin Konevî (ö. 672/1274), Sarı Saltuk (ö. 697/1297-98), Barak Baba (ö. 707/1307), Tapduk Emre (XIII. yüzyılın ikinci yarısı), Şeyh Edebâli (ö. 726/1326), Geyikli Baba (ö. 1326’dan sonra ?) ve Âşık Paşa (ö. 733/1332) gibi isimlerden etkilendiği söylenebilir. Bu meyanda İbn Hazm ile de bazı noktalarda benzer şekilde düşündükleri görülmektedir. Bu fikir ve aksiyon adamlarının her biri, Yûnus kimliğinin teşekkülünde farklı roller üstlenmiştir. Bir kısmına yetişemese bile fikirlerinin peşinden giden Yûnus, bazılarının rahlesinden geçmiş, bazılarıyla da gönüldaş olmuş, yol arkadaşlığı etmiştir.

Yûnus Emre’nin şiirlerinde tek bir semantik kavramsallaştırma görülmektedir. Gerek *Divân-ı İlâhiyât*’ta, gerekse de *Risâle-i Nushiyye*’deki şiirlerine akıcı bir üslup hakimdir. Onun beyitlerindeki belirgin anlamın yanında, derin bir anlam katmanlaşmasına imkân veren ortak alegorik dil ve aşk metafiziği etrafında kümelenmiş kavramsal ağ, bu şiirlerin aynı ruh ve tutarlı düşüncenin bütüncül bir ürünü olduğunu göstermektedir. Onun mısralarındaki Ene’l-Hak, Elest Bezmi, Hallâc-ı Mansûr,

---

[21] Câfer b. Ahmed Serrâc el-Kârî, *Mesâri‘u’l-Uşşâk* (Beyrut: Dâru Sâdır, ty), 27-35.

[22] İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 10/252; Mecdüddîn Firûzâbâdî, *Kâmûsu’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü li’t-Tıbâa ve’n-Neşr, 2005), 909.

[23] İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti’l-ışk* (el-Memleketü’l-Müttahide: el-Müessesetü’l-Hindâvî, 2019), 11.

[24] Muhtâr Bulhmâyr, *Nazariyyetü’t-tabîiyyât inde İbn Sînâ* (Beyrut: Dârü’l-Hadâse, 1986), 51.

[25] İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti’l-ışk*, 19.

Mevlânâ, nûr-ı Muhammedî, vahdeti vücûd atıfları ve leksikolojik doku, metni her parçasıyla birbirine kenetlemektedir.

Ezelden benim fikrim Ene'l Hak idi zikrim

Henüz dahi doğmadan ol Mansûr-ı Bağdâdî

beytinde görüldüğü üzere bu felsefe temelde bir aşk metafiziği olup "kendini bilen Rabbini bilir" ifadesi üzerine kurulmuş bir değerler manzumesi olmanın yanında, bu temel düşünce etrafında kümelenmiş, bazısı ontolojik, bazısı epistemolojik, bazısı ise aksiyolojik muhtelif önermeleri içerir. Onun oluşturduğu paradigma ise sadece Allah aşkından yanıp tutuşan biçare bir dervişin terennümleri ile sınırlı değildir. Bunun içerisinde Anâsır-ı Erbaa,[26] Kenz-i Mahfî,[27] nûr-ı Muhammedî[28] ve Ene'l-Hak gibi kavramlarla varlık ve bilgi alanlarına derin atıfları olan bir düşünce dünyası saklıdır. "Bizim meclis mestlerinin demleri Ene'l-Hak olur" diyen Yûnus, "Ben Hallâc-ı Mansûr gibi onun kemin divanesi",[29] "Hallâc-ı Mansûr ile dâra asılan benim",[30] "Yak külümü savur göğe ben, Ene'l-Hak oldum"[31] demekten geri durmaz.

Yûnus Emre'nin ontolojisinin diğer bir boyutunu nûr-ı Muhammedî telakkisi oluşturur. "Bu cihana gelmeden ma'şûk ile bir idim; Kul huvallah sıfatlı bir bî-nişân nûr idim[32] dizesi, hem vahdet-i vücûd'a hem de nûr-ı Muhammedî'ye beraberce atıfta bulunmaktadır. Yûnus Emre, nûr-ı Muhammedî ve Hakîkat-i Muhammediye teorisine pek çok şiirinde yer vermiştir. Örneğin "Kanı Muhammed Mustafâ hüküm itdi Kâf'dan Kâf'a; Dünya kime kıldı vefâ aldanuban kalanı gör"[33] dizesi, nûr-ı Muhammedî ve "kün fe yekûn" bağlamında dünyanın geçiciliğine gönderme yapmaktadır. Bu meyanda "Hak yarattı yeri göğü ol Ahmed'in dostluğuna; Levlâk ona delil oldu onsuz yer gök vâr olmadı"[34] sözü ise nûr-ı Muhammedî'yi levlâke hadis-i kudsîsi bağlamında ele almaktadır. "Yaradıldı Mustafâ yüzü gül gönlü safâ; Ol kıldı bize vefâ ondandır ihsân bana"[35] ve "Muhammed nûrunu gördüm benimdir mekânım anda"[36] dizeleri de aynı hakikatin değişik tondaki ifadeleri olarak kabul edilmelidir.

Yûnus Emre'nin, İbn Sînâ ve Gazzâlî'ye benzer şekilde nûr-ı Muhammedî teorisini, Mişkât ayeti ile ilişkilendirdiği söylenebilir. Yûnus'un "Aşk urganı ucundaki kandildeki canda idim"[37] sözü bunu ifade eder. Yûnus Emre'nin eserlerinde nûr-ı Muhammedî ve akl-ı evvel kavramlarının ilişkilendirildiği ifadelere rastlanır. Bu doğrultuda bir taraftan felsefe diliyle "Evvel dahı bu 'akl u cân seninleyidi",[38] "Onu (aklı) er derisen evvelki âyet"[39] ve "Aşk ile çalındı kalem, aşka esirdürür âlem"[40] dizeleri, akl-ı evvel-kalem-ontoloji üçgeninde yaratmaya gönderme yapar niteliktedir. Diğer taraftan onun eserlerinde tasavvufun kendi retoriği içerisinde nûr-ı Muhammedî ile akl-ı evvel'i birleştiren "gevher" atfıyla "dürre-i beyzâ" kavramsallaştırmasına bağlı ifadeler de bulunmaktadır. Bu doğrultuda,

Hak bir gevher yarattı kendinin kudretinden;

Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden;

Yedi kat yer yarattı ol gevherin nûrundan;

---

26 Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1973), 239; Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Divân-ı İlâhiyât (*Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014), 211.

27 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 207.

28 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 114.

29 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 184.

30 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 196.

31 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 231.

32 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 205.

33 Tatcı, *Divân-ı İlâhiyât*, 214.

34 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 114.

35 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 193.

36 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 400.

37 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 206.

38 Tatcı, *Divân-ı İlâhiyât*, 203.

39 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 239.

40 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 120.

Yedi kat gök yarattı ol gevherin buğundan (…)

Muhammed'i yarattı mahlûka şefkatinden[41]

dizeleri, aynı olguyu, -yaratmanın muhtelif evreleri ile- dile getirmektedir. Bu minvalde "Yer gök yaratılmadan Hak bir gevher eyledi; Nazar kıldı gevhere sığmadı devr eyledi"[42] dizesi ve -burada anılmayan- bu şiirin devamındaki dizeler, Yûnus Emre'nin düşüncesinin hiyerarşik bir ontolojik modelini sunmaktadır. Bu suretle gevher (dürre-i beyzâ/akl-ı evvel/nûr-ı Muhammedî), devr, göklerin ve yerin yaratılması gibi hususlarla kozmogonik oluşuma dikkat çekilmektedir. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Yûnus, kâinatın var oluşunu kenz-i mahfî ve nûr-ı Muhammedî kavramsallaştırmaları ile ilâhî aşka bağlamakta ve mükemmel bir evren tasavvuruna bağlı kaldığını ortaya koymaktadır.

Yûnus Emre'nin ontolojisi ilginç bir biçimde, İbnü'l-Arabî'nin hareket kavramının hudûsundan yola çıkan ve varlık hiyerarşisindeki sekenâtı itibarıyla ubudiyet bakımından taşı merkezileştiren düşüncesinden ayrılır. Aksine o, İbn Sînâcı hareket kavramına yaklaşır. Nihayetinde Yûnus'un hayr-ı mahz'a yönelik gayesiyle yaratmanın bir süreci durumunda olan devr kavramı, evrenin, mebde ve meâd arakesitinde döngüsel bir hareket içerisinde konumlandırılmasını gerektirir. Bu ise Yûnus açısından her türlü doğrusal hareketin reddini ve insanın bozuluşun bir parçası durumunda olan eşyadan tecerrüdünü zorunlu kılar. Yûnus Emre kozmogonik planda Aristo düşüncesinin anâsır-ı erbaa çerçevesinde fizikî anlayışından yararlanmış olsa da İbn Sînâcı hareket kavramıyla insanı, kevn ve fesat âlemindeki maddenin doğrusal hareketinden kopartarak döngüsel bir metafizik akışa bağlamak istemiştir. Yûnus'un düşüncesinde bu durum, bî-mekân olmak ifadesiyle anılmaktadır.

Yûnus Emre, âlemin kemale doğru bir akış hâlinde olması, hayr-ı mahz'ın en büyük ideal olarak görülmesi, kenz-i mahfî, nûr-ı Muhammedî gibi teorilerle aşk metafiziğinin ortak referans ağına dâhil olsa da varlık hakikatini daha çok enfüsî âlemle özdeş kılmaktadır. Onun "Derya benim katremdir, zerreler umman bana"[43] sözü bu düşüncesinin bir yansımasıdır. O bu suretle şahsına münhasır bir kend'öz felsefesi geliştirmiştir.

Yûnus Emre de ondan önceki pek çok aşk metafiziğini benimsemiş şahsiyet gibi insanın hakikatini temel bir ölçüt olarak almıştır. Buna göre insan; ruh, nefis ve beden (cisim)den oluşmaktadır. Ruh, -felsefî bir kavrayışla ifade edilecek olursa- maddeye mufârık ve ona benzemeyen bir şeydir. Ruhta ittisâl de infisâl de; sükûn da hareket de yoktur. Ruh ne bu âlemin içinde ne de bu âlemin dışındadır. O, cisimlik ilintilerinin tamamından azade, ilâhî âlemle bağlantısında vasıtaya ihtiyaç duymayan bir nûr-ı ilâhîdir. Nefis ise son kertede ruhun cevherine benzer nitelikte ruhanî bir cevher olsa da o, bedeni idareye memur kılınmıştır.

Temelleri Aristo'nun âlem tasavvuruna kadar uzanan ve nefsi bir yönüyle felekler âlemi ile ilişkilendirse de diğer bir yönüyle onu ay altı âlem ile bağlantılı gören bu "kozmogonik ve ontolojik model", ay altı âlemde varlığın teşekkülü için anâsır-ı erbaa'yı kendine mehaz almıştır.[44] Fizik biliminde daha kozmik planda Aristo'nun sistemleştirdiği anâsır-ı erbaa (dört unsur =ateş, hava, su, toprak) teorisi, İslâm metafiziği ile eşgüdümlü olarak İslâm düşüncesinde ele alınmıştır. İlginç biçimde Yûnus Emre'nin şiirlerinde bu evren tasavvuruna yukarıda ifade edildiği üzere atıflar bulunmaktadır. Bu anlayışa göre kâinat ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ay üstü âlem, ebediyet diyarı olduğu için burada kevn ve fesâd (oluş ve bozulma) yoktur. Burada esîr denilen bir tek unsur vardır. Ay altı âlemde ise yeni oluşumlara imkân tanıyan ve sürekli etkileşim içinde olan unsurlar söz konusudur. Bu noktada unsurlar teorisine son şeklini veren ise İbn Sînâ'dır. Bu teoride "evâil" adı verilen ilk keyfiyetler, yani (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik), unsurları meydana getirirler.[45] Yûnus'un kötülükle ilişkili gördüğü âlem ay altı âlemidir. Çünkü kötülük vahdet ile ilgili değil, kesret ile ilgilidir.[46]

---

41 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 237.

42 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 242.

43 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 193.

44 Seyfeddin el-Âmidî, *Kitâbü'l-mübîn fî şerḥi meʿânî elfâẓi'l-ḥukemâʾ ve'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-Arabiyye, 1983), 352.

45 Halil Hamdi, *İrşâdü'r-râgibîn* (İstanbul: Dersaadet, 1307), 4-6; Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/149-150.

46 Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 204.

Bu modelin, İslâm düşüncesinde Platon'un aşk metafiziği ile birleşmesi, insanın ve varlığın hakikatini akl-ı evvel ile bütünleşmiş bir aşk enerjisi içerisinde yoğurmuş, Hermetik gelenek ve Avesta edebiyatının dâhil olmasıyla nûr metaforuna bağlı bir kevnî yapı da buna dâhil olmuştur. Burada nûr-ı mahz olarak anlatılanlar, İslâm düşüncesinde entelektüel bir zemin oluşturmuş ve bu anlayış, -temel referans olarak Meşârika [Hikmet-i Maşrıkiyye] terimi çerçevesinde, İbn Sînâ üzerinden farklı atıflarla bazı spekülatif yorumlara yol açsa da-, özellikle Fârisî kültürün *ezelî maya doktrini* ile ilişkili görülmüştür. Aydınlanma (şurûk) mefhumuna kuvvetli bir göndermede bulunan *Maşrık* kelimesi, İbn Sînâ bağlantısı içerisinde Maşrıkiyye M/u/şrikiyye şeklinde de okunmuştur. Bilahare Mişkât ayetinin çok ötesinde, İbn Sînâcı yorum mekanizmasını aşacak şekilde Sühreverdî tarafından yeniden yorumlanan bu sistem, temel referanslarını kadim İran bilgeliğine borçludur.[47] Öncelikle *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Aristo metafiziğine eleştirinin olması ve ardından kitabın ilk kısmında temel mantık ilkelerinin verilmesi, ikinci kısımda ise nûr metafiziğinin teorisinin ele alınması, Sühreverdî'nin paradigmasını ne şekilde kurguladığının ipuçlarını verir.[48]

Kuşkusuz bu noktada İbn Sînâ'nın yaklaşımlarında Plotinus'un Feyz nazariyesinin hatırı sayılır yerini de hatırlamak gerekir. Söz konusu anlayış, tarihsel akış içerisinde, determinizm ve vesilecilik diyalektiğinin arakesitinde, Tanrı'nın mahiyetine ilişkin birtakım metafizik ihtilafların ve nominalizm tartışmalarının gölgesinde gelişmiş, nihayet İmam Gazzâlî, -İbn Sînâ'ya birçok yönden muhalif olsa da-o da İbn Sînâ'nın yolundan giderek, söz konusu nûr metaforuna *Mişkâtü'l-Envârı*'nda Mişkât ayetinden sağlam bir referans bulabilmiştir. Böylece İslâmî düşüncede Feyz nazariyesinin ilk önemli temsilcilerinden biri olan İbn Sînâ, Mişkât ayetini esas almak suretiyle felsefî derinliği olan senkretik bir âlem tasavvuru geliştirmiştir. Bu, onun, bilginin İslâmîleştirilerek İslâm düşüncesinin kendi iç dinamikleri ile harmanlanması ve ontolojik ve epistemolojik bir varlık modeli inşası konusundaki çabalarının bir sonucudur. Elbette İbn Sînâ öncesi Fârâbî'nin ittisâl teorisi ise farklı bir ontolojik ve epistemolojik derinlik vadetmektedir.[49]

Aşk felsefesinin, ontolojik bağlamda, özellikle İbn Sînâ sonrasında nûr metaforu ile sıkı bir ilişkisi vardır. Bu metafor, Yûnus'un düşüncesinde de açık şekilde görülür. Nûr metaforu, özellikle İbn Sînâ'nın Mişkât ayeti ve kenz-i mahfî hadisi üzerinden nûr'a ontolojik bir meşruiyet kazandırmasından sonra tasavvufta yer etmiş, bilahare bu anlayış, daha çok Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Sühreverdî ve İbü'l-Arabî üzerinden etki alanı oluşturmuştur. Bu anlayışta, başkasının hey'etine bağlı olan bir "nûr (ışık)", gerçek bir ışık kaynağı değil, arızî bir yansımadır. Nûr-ı mahz ya da başka bir deyişle nûr-ı mücerred ise başkasının hey'etine bağlı olmayan bir hakikati temsil eder. Aşk felsefesi, kendinde bir nûr ve ışık bulunmayanı, mahalli olmayan karanlık olarak görür. Bu şey, felsefenin diliyle cevher-i gâsık'tır, yani ışıktan yoksun karanlıklar içerisinde bir tözdür. Bir karanlık çeşidi daha vardır ki başkasının biçim ve varlığına muhtaçtır. Bu, "hey'et-i zulmâniye" yahut "karanlık bir yapı" ve "cisim (madde)" adı ile de alınabilecek "berzah"tan başkası değildir. Berzah [ya da madde] nûr'dan mahrum olunca karanlığa gömülür ve başkaca bir şeye muhtaç olmaz. O, artık ışık özelliğinden mahrum olmuştur. Buna mukabil nûru ya da başka bir deyişle ışığı yok olmayan şey, güneş ve benzeri bir şeydir. Güneş, aydınlık (dav') vasfını kaybetmeye mahkûm olan ne varsa, -madde olma yönüyle bu şeylerle paydaş olsa bile- yine de onlardan bir farkla ayrılır. Çünkü güneşin aydınlığı, bu şeyler gibi olmayıp daimidir. Diğer maddî şeylerin ışığı ise arızî bir ışıktır. Bu arızî ışığın kaynağı, karanlıklar içinde bir töz olan cevher-i gâsık'tır. (Mahsûsattan olan, yani fizikî âlemde beş duyu ile algılanabilir olan) arızî ışık, "karanlık töz (cevher-i gâsık)" olmadığı takdirde kendi ışığı ile yetinebilen bir şey değildir. Gerçekte berzaha (maddeye) ışığını veren (ve onu varlık sahnesine taşıyan) şey, başka bir berzah, başka bir madde ve karanlıklar içinde bir töz olan cevher-i gâsık da değildir. Hayatı bahşeden şey, katıksız bir ışık kaynağı olan nûr-ı mahz'dır. Nûr-ı mahz, hayat sahibi olduğu gibi idrak ve fiil sahibidir de.[50] Bu görüşler, Sühreverdî-i Maktûl sonrası

---

47 Carlo Alfanso Nallino, "Muhâveletü'l-Müslimîn Îcâde Felsefe Şarkiyye", *et-Turâsu'l-Yûnânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye Dirâsât li-Kibâri'lMüsteşrikîn*, haz. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1940), 245-246.

48 Abdurrahmân Bedevî, *Şahsiyyât Kalika fi'l-İslâm* (Beyrut: el-Merkezü'l-Akâdîmî li'l-Ebhâs, 2015), 166-167.

49 Cemîl Salîbâ, *Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Endülüs, 1983), 84.

50 Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *Ravdatü't-ta'rîf bi hubbi'ş-şerîf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 397.

geç dönem İşrâk temsilcilerinden Molla Sadrâ'da nûr temeline dayalı tedricî bir oluşum düşüncesine yol açacak ve onun teşkîk teorisini tesis etmesine yardımcı olacaktır.[51]

Yûnus Emre için pek çok teellüh ehli dolaylı birer referans olsa da Hallâc-ı Mansûr, onun düşüncesinde aşk metafiziğinde ilk sırada yer alır. Aslında Yûnus'tan çok, birçok yönden İbn Sînâ ile uyuşan Sühreverdî-i Maktûl'dür. Sühreverdî, İbn Sînâ'nın açtığı yoldan yürümüş, fakat İbn Sînâ'ya kıyasla kadim İran geleneği ile daha fazla bağ kurmuştur. Bu cihetten o, Hikmet-i Maşrıkiyye ifadesini, "Hikmet-i Nûriyye" ve "Hukemâu'l-Furs", yani "kadim İran filozofları", "Hikmet-i Ledünniyye" ve "Hikmet-i Atîka" terkipleri ile bir kavram alanı oluşturacak şekilde ele almıştır.

Nûr metaforuna yoğun atıflarına rağmen yine de Yûnus Emre'de kadim İran kültürünün izleri belirsizdir. Yûnus'un çizgisini belirleyen şey, -Sühreverdî ile temel formlarda birleşmelerine rağmen- Hallâc-ı Mansûr'dur. Zaten Yûnus, "Hallâc-ı Mansûr ile dâra asılan benim"[52] demek suretiyle Hallâc'a olan bağlılığını açıkça ilan eder. Bu noktada Hallâc'ın pozisyonunu değerlendirmek, Yûnus Emre'nin düşünce dünyasını tahlilde önem arz etmektedir. Sühreverdî'ye bakılırsa Hallâc, Hermetik kültürden de Platon'dan da haberdardır. İslâmî kaynaklarda kendisini, İdris Peygamberle özdeşleştirilmiş olan Hermes'in hikmetinin temsilcisi olarak gören Sühreverdî, Hermetik düşüncenin İslâmî epistemolojiye geçiş yolunu, Bâyezîd-i Bistâmî ve el-Harakânî'ye bağlamakta, Hallâc'ın ise bu gelenekten İran hükümdar kültürü ile haberdar olduğunu düşünmektedir. Sühreverdî'nin Hermetik gelenek ile Zend-Avesta geleneğini birleştiren yaklaşımında Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebü'l-Hasen el-Harakânî ile beraber Hallâc-ı Mansûr yer almaktadır.[53]

Kuşkusuz Hallâc'ın bir diğer özelliği, harf simgeciliğidir. İslâm düşüncesinde harf simgeciliğinin farklı epistemolojik boyutları olsa da bu yaklaşımın bir ölçüde harflerin tasnifi itibarıyla anâsır-ı erbaa teorisine uygun olarak ele alındığı görülür. Buna göre bazı harfler, şehve ve gazab bağlamında ve celâl sıfatının bir tezahürü olarak nârî ve hevâî, bazı harfler ise tevazu ve mahviyet gibi erdemlere ulaşma ideali içerisinde mâî ve turâbî olarak tasnif edilmiştir. İlk grup, kontrollü bir biçimde olduğu takdirde hayatın döngüsü için zorunlu, ikinci grup ise ahlâkî boyut bakımından gereklidir. Yûnus Emre, Hallâc-ı Mansûr ile doğrudan kendi atıfları ile olmasa da kadim İran geleneğine bir şekilde bağlanmaktadır. Yûnus Emre, harf sembolizmine girmeden gerek Hallâc-ı Mansûr'un düşünce dünyasından beslenmekte, gerekse de sembolleştirmeye gitmeden anâsır-ı erbaa'nın ahlâkî yapı üzerindeki tesirini dikkate almaktadır. Yûnus'un *Risâletü'n-Nushiyye*'de "Toprak ile bile geldi dört sıfat; Sabr ü eyü hû tevekkül mekrümet" deyişi bu kabildendir.

Sonuç

Yûnus Emre, bir taraftan kendi benliğini Hayr-ı Mahz'a teslim ederken, "Bî-mekânım bu cihanda menzilim durağım anda"[54] diyerek, kâinat ile arasına mekânsızlık olgusunu yerleştirmekte, diğer taraftan ise "aşk ile can sırrına pinhan olasım gelir"[55] sözü ile kendi paradigmasını, "aşkın sırrında kaybolmak" olarak açıklamaktadır.

Yûnus Emre için pek çok teellüh ehli dolaylı birer referans olsa da onun düşüncesinde Hallâc-ı Mansûr, aşk metafiziğinde ilk sırada yer alır. Nûr metaforuna yoğun atıflarına rağmen yine de Yûnus Emre'de kadim İran kültürünün izleri belirsizdir. Yûnus'un çizgisini belirleyen şey, -Sühreverdî ile temel formlarda birleşmelerine rağmen- Hallâc-ı Mansûr'dur. Zaten Yûnus, "Hallâc-ı Mansûr ile dâra asılan benim" demek suretiyle ona olan bağlılığını açıkça ilan eder. Bu noktada Hallâc'ın pozisyonunu değerlendirmek, Yûnus Emre'nin düşünce dünyasını tahlilde önem arz etmektedir. Burada ilgi çeken bir diğer nokta ise İbn Hazm ile İbn Sînâ'nın aşka dair farklı görüşleridir. Nitekim İbn Hazm, aşkın varlığını mâşukun cemâline ve onun ruhunun telâüm ve uyumuna bağlarken İbn Sînâ, aşkın meydana gelmesini mâşukun kemâline ve aşkın onun kemâlinin indiğam veya ahengine yönelik arzusuna

[51] Abdü'r-Resûl Ubûdiyyet, *en-Nizâmü'l-felsefî li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye*, çev. Ali Abbas el-Mûsevî (Beyrut: Merkezü'l-Hadârati'l-Kavmiyye li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 1/198.

[52] Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 196.

[53] Esmâ Havâlidiyye, *Sar'a't-Tasavvuf, el-Hallâc ve 'Aynu'l-Kudât el-Hemezânî ve's-Sühreverdî Nemâzice: dirâsetün tahlîliyye nakdiyye mukârene testelhimu mefâhîme nazariyyeti't-takabbül* (Rabat: Dâru'l-Emân, 1435/2014), 84, 85.

[54] Selim Yağmur, *Yunus Emre Divanı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 324.

[55] Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 291.

bağlamıştır. Bir başka deyişle İbn Sînâ ontolojiyi aşk üzerinden kemâle bağlamakta, İbn Hazm ise Allah'ın cemâline bağlamaktadır. İbn Hazm'ın aşkı kemâl yerine cemâle bağlamasının sebebi ise, onun inkısâmı kabul etmemesi olarak görünmektedir. İnkısâm/bölünme ve tamamlanma sürecini kabul etmeyen İbn Hazm için cemâle meyil daha tutarlı görünmektedir. Bu noktada Yûnus'un İbn Sînâ'nın fikirlerine mutabık kaldığı söylenebilir. İbn Sînâ'nın bakış açısı oldukça felsefî ve platonik düşünceye daha yakın durmaktadır. Bu sebeple İbn Hazm'ın cemâl anlayışının ontolojik bir vurgusu olsa da sonuçta Yûnus'un da içinde bulunduğu ötekilerin kemâl düşüncesi ile ontolojik bağlamda daha derinlikli ve tutarlı olduğu görülmektedir.

Kaynaklar

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme'ş-tehera min'el-ehâdîs ala elsineti'n-nâs*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Âmidî, Seyfeddin. *Kitâbü'l-mübîn fî şerḥi meʿânî elfâẓi'l-ḥukemâʾ ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Arabiyye, 1983.

Bedevî, Abdurrahmân. *Şahsiyyât Kalika fi'l-İslam*. Beyrut: el-Merkezü'l-Akâdîmî li'l-Ebhâs, 2015.

Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/149-150.

Bulhmâyr, Muhtâr. *Nazariyyetü't-tabîiyyât inde İbn Sînâ*. Beyrut: Dârü'l-Hadâse, 1986.

Debbâs, Hâmid Ahmed. *Felsefetü'l-hub ve'l-ahlâk 'inde İbn Hazm*. Amman: Dârü'l-İbdâ', 1993.

Eflâtun. *Mâidetü Eflâtun*. çev. Muhammed Lütfî Cumua. Kahire: Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2009.

Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Misbâhü'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*. neşr. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384.

Firûzâbâdî, Mecdüddîn. *Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2005.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1973.

Hâfız, Şemsüddin Muhammed. *Dîvânü eş'âr*. çev. İbrâhim Emin eş-Şevâribî. Tahran: İntişârâtü Dostân, 1382.

Halil Hamdi. *İrşâdü'r-râgibîn*. İstanbul: Dersaadet, 1307.

Havâlidiyye, Esmâ. *Sar'a't-Tasavvuf, el-Hallâc ve 'Aynu'l-Kudât el-Hemezânî ve's-Sühreverdî Nemâzice: dirâsetün tahlîliyye nakdiyye mukârene testelhimu mefâhîme nazariyyeti't-takabbül*. Rabat: Dâru'l-Emân, 1435/2014.

Isfahânî, Muhammed b. Davud. *ez-Zühre*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.

İbn Hazm. *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-âlâf*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî. Kahire: Matbaatü'l-Hicâzî, 1950.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Sînâ. *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk*. el-Memleketü'l-Müttahide: el-Müessesetü'l-Hindâvî, 2019.

İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn. *Ravdatü't-ta'rîf bi hubbi'ş-şerîf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kârî, Câfer b. Ahmed Serrâc. *Mesâri'u'l-Uşşâk*. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.

Karlığa, Bekir. "Anâsır-ı Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Nallino, Carlo Alfanso. "Muhâveletü'l-Müslimîn Îcâde Felsefe Şarkiyye". *et-Turâsu'l-Yûnânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye Dirâsât li-Kibâri'lMüsteşrikîn*. haz. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1940.

Nasr, Abd b. Humeyd. *el-Müsned*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988.

Penâh, Yezdan. *el-İrfânü'n-nazarî mebâdiuhû ve usûluhû*. trc. Alî Abbâs el-Mûsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.

Salîbâ, Cemîl. *Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Endülüs, 1983.

Sirâcüddîn, Munâ Sa'd Ahmed. "Nazariyyetü'l-Hubbu'l-İnsânî". *Mecelletü'l-gıtâ' usûli'd-dîn*. Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 2013.

Tatcı, Mustafa. *Yûnus Emre Divân-ı İlâhiyât*. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014.

Ubûdiyyet, Abdü'r-Resûl. *en-Nizâmü'l-felsefî li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye*. çev. Ali Abbas el-Mûsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadârati'l-Kavmiyye li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.

Yağmur, Selim. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

KELAM

VE

İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ

Ahmedî Kimliğin İnşâ Sürecinde "Camia Ahmadiyya"

In the Construction Process of Ahmadi Identity "Jamia Ahmadiyya"

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER*

Özet

Ahmedîlik, 19. yüzyıl Hindistan'ında Mirza Gulam Ahmed tarafından kurulan modernist bir dinî yapılanmadır. Ahmedîler nübüvvetin devamına yönelik görüşleri nedeniyle ana bünye Müslümanlar tarafından genellikle heretik kabul edilmiştir. Heretik kabul edilmeleri bu grubun süreç içerisinde diğer Müslümanlardan bağımsız, daha kapalı bir görünüm arz etmesine neden olmuş; bu durum da erken dönemden itibaren bir Ahmedî kimliğinin oluşması ve korunması için ciddi faaliyet göstermelerine sebebiyet vermiştir. Dünyanın farklı coğrafyalarında oldukça yaygın bir şekilde bulunan cemaatin ortak bir "Ahmedî kimliği" ise cemaat tarafından özel olarak eğitilmiş ve cemaat içerisinde tam zamanlı çalışan, "mürebbî" ve "mübelliğ" olarak adlandırılan din görevlileri marifetiyle oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Ortak bir Ahmedî kimliğini oluşturmak için yetiştirilen din görevlileri ise "Camia Ahmadiyya" isimli yaklaşık olarak bir ilahiyat fakültesi görünümü arz eden bir eğitim kurumunda eğitim almaktadırlar. Bu eğitim kurumunda, 7 yıllık "şehit" ismiyle adlandırılan uzun program ve "mübaşir" ismiyle adlandırılan 4 yıllık kısa program olmak üzere iki program bulunmaktadır.

Camia Ahmadiya'nın müfredatı ise Ahmedî dini öğretisi bağlamında Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh gibi temel İslam bilimleri derslerinden, dünya dinleri derslerinden, zorunlu İngilizce, Arapça, Urduca ve öğrencilerin görevlendirileceği ülkelerin yerel dillerinin öğretildiği yabancı dil derslerinden oluşmaktadır.

Camia Ahmadiyya'daki eğitim programlarına katılacak öğrenciler ciddi bir elemeden sonra seçilmektedirler. Zira dünyanın pek çok farklı coğrafyasında görevlendirilmek için yetiştirilen bu öğrencilerin fiziksel ve mental bakımdan güçlü olması ve programı bitireceklerine veya ilerideki görevlerini sadakatle yapacaklarına dair kuvvetli bir inançlarının olması beklenmektedir.

Camia Ahmadiyya adlı eğitim kurumları başta Pakistan olmak üzere, Hindistan, Endonezya, İngiltere, Kanada, Almanya, Gana, Sierre Leon, Malezya, Kenya, Endonezya, Sri Lanka ve Tanzanya gibi Ahmedîlerin güçlü bölgesel cemaatler şeklinde bulundukları coğrafyalarda yer almaktadır. İşte bu tebliğde de, bir Ahmedî kimliğinin oluşmasında ve geliştirilmesinde önemli bir fonksiyonu icra eden Camia Ahmadiyya tanıtılacak ve ders programları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahmedîlik, Camia Ahmadiyya, Mürebbî, Mübelliğ, Kimlik İnşası

Abstract

Ahmadiyya is a modernist religious organization founded by Mirza Ghulam Ahmed in 19th century India. Because of their views on the continuation of prophecy, Ahmadis were generally been accepted as heretics by the main body. The fact that they were accepted as heretics caused this group to appear more isolated and independent from other Muslims in the process, which led to serious activities for

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye, rumeysah@hotmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000 0002 0141 8287.

the formation and preservation of an Ahmadi identity from an early period. A common "Ahmadi identity" of the community, which is very widespread in different geographies of the world, is tried to be formed by the religious officials, who are specially trained by the community and work full-time in the community, called “murabbi” and “muballigh”.

Religious officials within the Ahmadis receive education in an educational institution called "Jamia Ahmadiyya", which has the appearance of a theology faculty. There are two programs in this educational institution: a 7-year long program called "Shahid" and a 4-year short program called a "mubashir".

In the context of Ahmadi religious teaching, the curriculum of Jamia Ahmadiya consists of basic Islamic science courses such as Tafsir, Hadith, Kalam, and Fiqh, world religions courses, compulsory English, Arabic, Urdu and second foreign language courses in which the local languages of the countries to which the students will be assigned are taught.

The students who will participate in the training programs at Jamia Ahmadiyya are selected after a serious selection. Because these students, who are trained to be assigned to many different geographies of the world, are expected to be strong in physical and mental care and to have a strong belief that they will finish the program or fulfill their future duties faithfully.

Educational institutions called Jamia Ahmadiyya are located in geographies such as Pakistan, India, Indonesia, England, Canada, Germany, Ghana, Sierra Leone, Malaysia, Kenya, Indonesia, Sri Lanka and Tanzania, where Ahmadis live as strong regional communities. In this paper, Jamia Ahmadiyya, which plays a significant role in the formation and development of an Ahmadi identity, will be introduced and the curriculum will be examined.

Keywords: Ahmediyya, Jamia Ahmadiyya, Murabbî, Muballigh, The Construction of Identity

Giriş

Ahmedîlik, 19. yüzyılda Mirza Gulam Ahmed tarafından kurulan bir mezheptir. Ahmedîler Mirza Gulam Ahmed’i, şâri’ olmayan nebi olarak kabul etmeleri bağlamında ana bünye Müslümanlar tarafından çoğunlukla heretik bir grup olarak kabul edilmişlerdir.[1] Heretik kabul edilmeleri, Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed’den itibaren kapalı bir topluluk görünümü arz etmelerine neden olmuş; Ahmedîler sosyal, ekonomik, kültürel ve ticari faaliyetlerini kendi içlerinde gerçekleştirmeye başlamışlardır. Ahmedîlerin bu şekilde kapalı özellik göstermeleri ise yayılmacı bir dini yapılanma olmalarıyla çelişki arz etmiştir. İçlerinde kapalı olmaları ama aynı zamanda yayılma ideallerinin olması “Ahmedî kimliği”nin korunması ve devamlılığının sağlanması için oldukça çaba göstermelerine sebebiyet vermiştir. Bu çabalar da Ahmedî dinî telakkisi bağlamında eğitim veren bir eğitim müessesesinin açılmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim önce “Ta’limu’l-İslam” isimli bir ortaokulla başlayan eğitim müessesesi cemaat genişledikçe bir üniversite formuna “Camia Ahmadiyya”ya dönüşmüştür. Bu eğitim kurumunda Ahmedîlik içerisinde tam zamanlı çalışacak “mürebbi” ve “mübelliğ” adında din görevlileri eğitilmeye başlanmıştır.

Camia Ahmadiyya Ahmedîliğin doğduğu Hindistan’da, Hindistan-Pakistan ayrımı sonrası Pakistan’da, İngiltere’ye göçle birlikte İngiltere’de kurulmuştur. Ahmedîlerin güçlü bölgesel cemaatler şeklinde bulundukları coğrafyalarda daha fazla din görevlisi ihtiyacı söz konusu olunca bu eğitim kurumları Endonezya, Kanada, Almanya, Gana, Sierre Leon, Malezya, Kenya, Sri Lanka ve Tanzanya gibi ülkelerde de faaliyet göstermeye başlamıştır. Bununla birlikte her ne kadar eğitim yerelleşmeye başlamışsa da din görevlilerinin belli periyotlarla farklı ülkelerde görevlendirilmesiyle “global” bir Ahmedî kimliğinin oluşturulması sağlanmaya çalışılmıştır. Bu tebliğde de bir Ahmedî kimliğinin

[1] Muhammad Afzal Upal - Crole M. Cusack (ed.), *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden-Boston: Brill, 2021), 637.

oluşmasında ve devamlılığının sağlanmasında önemli bir misyonu icra eden Camia Ahmadiyya'nın tarihsel insicamı ve müfredatı incelenecektir.

1. Camia Ahmadiyya'nın Tarihsel Gelişimi

Mirza Gulam Ahmed mesiyanik bir ideal çerçevesinde kurduğu mezhebinin erken dönemden itibaren yayılmacı bir anlayışa sahip olması için özel gayret sarfetmiştir. Nitekim kendi fikirleri çerçevesinde gelişen mezhebini yaymak için birebir eğittiği din görevlilerini Hindistan'ın farklı bölgelerine ve Afganistan gibi yakın coğrafyadaki ülkelere göndermiştir. Ancak Mirza Gulam Ahmed, Ahmedî ailelerin çocuklarının erken yaştan itibaren eğitilip Ahmedî öğretisinin daha hızlı yayılabilmesi için 1898 yılında mezhebin merkezi olan Kadiyan'da ortaokul seviyesinde eğitim veren Ta'lîmu'l-İslam Medresesi'ni kurmuş böylelikle Ahmedî eğitim kurumlarının ilk basamağını oluşturmuştur.

Mirza Gulam Ahmed tarafından kurulan Ta'lîmu'l-İslam Medresesi 1901 yılında liseye çevrilmiş ve ismi Ta'lîmu'l-İslam Koleji olarak değiştirilmiştir. Resmi olarak lise eğitimi vermeye başlayan kolej, hükümetin resmi eğitim kurumlarının sahip olması için belirlediği kriterleri taşımadığı gerekçesiyle kısa süre içerisinde kapatılsa da kaynaklara göre faaliyetlerine resmi olmadan devam etmiştir.[2]

1905 senesine gelindiğinde ise Mirza Gulam Ahmed'in dava arkadaşları olan ve Ahmedîliğin yayılması için oldukça aktif faaliyetlerde bulunan Mevlevi Abdülkerim Siyalkûtî ve Burhaneddin Cehlûmî'nin aniden vefat etmeleriyle, Mirza Gulam Ahmed, Ahmedî öğretisine dair dinî eğitimin verileceği bir eğitim kurumunun ihtiyacını daha fazla hissetmiştir. Bunun üzerine gayriresmî bir şekilde hizmetine devam eden Ta'lîmu'l-İslam Koleji içerisinde bir "ilahiyat" bölümü açılmasına karar vermiştir.[3] Kolej binası içerisinde eğitim vermeye başlayan bu kurumun ismi "Medrese-yi Ahmediyye" olarak kaynaklarda yer almıştır.[4]

Mirza Gulam Ahmed yeni kurduğu bu dinî eğitim kurumunun gelişmesi için oldukça çaba sarfetse de, müesseseyi istediği noktaya getiremeden 1908 yılında vefat etmiştir. Vefatının akabinde başa geçen I. Halife Mevlana Hekim Nureddin ise bu müessese için ayrı bir fon ayırarak kuruma işlerlik kazandırmış ve kurum Ahmedî din görevlilerinin yetiştirildiği bir müessese olarak hizmet vermeye başlamıştır.[5]

1928 yılına gelindiğinde ise II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed bu kurumu, Hindistan resmi eğitim kurumlarından bağımsız, dini eğitim veren "Camia Ahmadiyya" isimli neredeyse üniversite seviyesinde olan bir kuruma dönüştürmüştür. Kurulan bu yeni müessese başlarda bir başka dini eğitim kurumu olan "Medrese-yi Ahmadiyya" ile eş zamanlı olarak hizmet vermiş ancak daha sonra Medrese-yi Ahmadiyya, Camia Ahmadiyya'ya dâhil edilmiştir. 1947 senesinde gerçekleşen Hindistan-Pakistan ayrımına kadar Kadiyan'da hizmet veren bu kurum yaşanan bölünme neticesinde Ahmedîlerin Pakistan'a göçüyle birlikte öncelikle Lahor'da faaliyetlerine devam etmiştir.[6]

Her ne kadar Ahmedîlerin Pakistan'a toplu göç etmesiyle bu kurum Lahor'da faaliyetlerine devam etmiş olsa da, Camia Ahmadiyya'da görevli bazı eğitimcilerin Pakistan'a göç etmeyi tercih etmeyip Hindistan'da kalması, artık Pakistan merkezli olan kurumun eğitim kadrosunda ve yapısında değişiklikler yapılmasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak Lahor'da Camia Ahmadiyya'dan bağımsız olmayan "Camiatu'l-Mübeşşirin" isimli yeni bir eğitim kurumu ihdas edilmiştir.[7]

Pakistan merkezli Camia Ahmadiyya, Ahmedîlerin dünya merkezi olacak olan Rabvah şehrinin inşâ edilmesiyle birlikte 1955 senesinden itibaren faaliyetlerini Rabvah'da devam ettirmeye başlamıştır. Öncelikle Camiatu'l-Mübeşşirin sonrasında Ta'lîmu'l-İslam Lisesi, Camia Ahmadiyya'ya eklenerek kurumun Ahmedîler için dinî eğitim veren merkez eğitim kurumu olması amaçlanmıştır. Kurum

---

2 "Introduction and History of T.I. College" (Erişim 23 Aralık 2021).

3 "Founding of Madrassa" (Erişim 21 Aralık 2021).

4 "Retracing our steps: The History of Jamia Ahmadiyya" (Erişim 21 Aralık 2021).

5 Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri,* (Diyarbakır: (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2011), 29.

6 Küçüköner, *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri,* 73.

7 "Introduction and History of T.I. College".

sonradan üçüncü halife seçilecek olan Mirza Nasir Ahmed'in başkanlığında ise oldukça gelişme imkânı bulmuştur.[8]

Ahmedîlerin dünyanın farklı noktalarına yayılmasıyla birlikte Camia Ahmadiyya Pakistan dışında da açılmaya başlanmıştır. Nitekim Ahmedîlerin, Pakistan'da kendilerine yönelik çıkarılan boykot yasasıyla brlikte İngiltere'ye göç etmelerinden sonra İngiltere'de kurulmuştur. İngiltere'deki bu müessese, 2012 yılında yaklaşık 130 öğrencinin yatılı olatak eğitim gördüğü büyük bir komplekse taşınmıştır.[9]

Süreç içerisinde Ahmedîlerin özellikle Afrika, Uzak Doğu, Kanada gibi coğrafyalarda güçlü bölgesel cemaatler şeklinde yayılmaları daha fazla din görevlisi ihtiyacının söz konusu olmasına sebeiyet vermiştir. Nitekim bu ihtiyaca binaen Camia Ahmadiyya Endonezya, Kanada, Almanya, Bangladeş, Sierre Leon, Malezya, Kenya, Sri Lanka ve Tanzanya gibi ülkelerde de faaliyet göstermeye başlamıştır.

Dünyada nüfusa oranla en fazla Ahmedî'nin bulunduğu Gana gibi ülkelerde ise "Uluslararası Camia Ahmadiyya" isimli daha geniş ölçekli, dünyanın farklı yerlerinden gelen öğrencilere eğitim veren eğitim kurumları ihdas edilmiştir.

Camia Ahmadiyya'nın bölgesel olarak genişlemeye başlamasıyla birlikte Camia Ahmadiyya kurumunun açılamadığı yerlerde Camia Ahmadiyya'ya bağlı "Muallimîn" isimli daha dar kapsamlı ve kısa süreli dinî eğitim veren yapılar açılmaya başlanmıştır. Bu müesseseler de yine din görevlisi ihtiyacını karşılamak için kurulmuştur. Bunların örnekleriyle Pakistan ve Madagaskar'da karşılaşmak mümkündür.[10]

Camia Ahmadiyya'da "mürebbî" ve "mübelliğ" olarak adlandırılan iki çeşit din görevlisi yetiştirilmektedir. Pakistan için yetiştirilen din görevlilerine "mürebbi", Pakistan dışı, dünyanın farklı coğrafyaları için yetiştirilen din görevlilerine ise "mübelliğ" denmektedir. Eğitimleri aynı olan bu iki grup din görevlisi arasındaki temel fark ise dünyanın farklı coğrafyalarında görevlendirilen "mübelliğ"lerin sosyal yönleri daha kuvvetli, daha başarılı öğrenciler arasından seçilmeleridir.[11]

Ahmedîlik'te Camia Ahmadiyya eğitim kurumlarının özerk bir yapıları yoktur. Tümüyle hilafet merkezine bağlıdırlar. Bu eğitim kurumları arasındaki eşgüdümü ise Pakistan dışındaki bütün ülkelerdeki Camia Ahmadiyyaların faaliyetlerinin takibini yapan "Vekalet-i Ta'lim" isimli kurum sağlamaktadır. Benzer şekilde cemaatin dünya çapındaki, Afrika hariç, bütün eğitim müesseselerinin idaresi Vekalet-i Ta'lim'e aittir.[12]

2. Camia Ahmadiyya'nın Misyonu

Camia Ahmadiyya misyonunu dinî ve ahlâki bakımdan mükemmel, İslam'ın "barışçıl" mesajını dünyanın her tarafına yaymayı kendisine ideal olarak benimsemiş bireyler yetiştirmek şeklinde belirlemiştir. Ahmedîler özellikle Batı'ya göçle birlikte daha fazla "ılımlı" kimliklerini ön plana çıkarma gayretleri sonucu spor yapan, sosyal kültürel faaliyetlere katılan ve Batı geleneğini tanıyan ve İslam'ın "başka" yüzünü Batı'ya tanıtan din adamı yetiştirmeyi kendilerine ideal olarak benimsemişlerdir.[13] Bu bağlamda programlarını da bu ilke çerçevesinde hazırlamışlardır.

3. Camia Ahmadiyya'ya Kabul Edilme

Camia Ahmadiyya'daki eğitim programlarına katılacak öğrenciler ciddi bir elemeden sonra seçilmektedirler. Zira dünyanın pek çok farklı coğrafyasında görevlendirilmek için yetiştirilen bu

[8] "Introduction and History of T.I. College"; Küçüköner, *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri,* 73.

[9] "Hostel Life" (Erişim 21 Aralık 2021).

[10] Ahmedîlik'te Camia Ahmadiyya eğitim kurumlarının özerk bir yapıları yoktur. Tümüyle hilafet merkezine bağlıdırlar. Konu hak. bkz. Küçüköner, *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri,* 59-60.

[11] Halide Rumeysa Küçüköner, "Ahmediye Cemaati Mübelliği Dr. Abdülgaffar Han ile Yapılan Röportaj".

[12] Küçüköner, *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri,* 59-60.

[13] "Activities in Jamia", *Western Horizon* 15 (Mart 2018), 2; "The History of Jamia Ahmadiyya".

öğrencilerin fiziksel ve mental bakımında güçlü olması ve programı bitireceklerine veya ilerideki görevlerini sadakatle yapacaklarına dair kuvvetli bir inançlarının olması beklenmektedir.

Camia Ahmadiyya'ya kabul edilebilmek için 17-20 yaş aralığında erkek ve lise mezunu olmak gerekmektedir. Lise diploma notunun yüksek olması ve öğrencinin lise hayatında katıldığı dinî, kültürel ve sosyal faaliyetleri belgelemesi, başvuruda pozitif etkili olmaktadır.[14]

Camia Ahmadiyya'da eğitim almak isteyen öğrencilerin temel Ahmedî dini eğitim programı olan "Vakf-ı Cedid" müfredatına dayalı bir sınavdan başarılı olmaları gerekmektedir. Sınav iki aşamdan müteşekkil olup birinci aşama Kuran okuma, namaz duaları, "Vadedilen Mesih, halife, cemaat" gibi Ahmedî dini öğretisinin temel kavramları, Arapça kısa hadisler ve tercümeleri, Urduca okuma-yazma ve genel kültür sorularından oluşmaktadır. Sınavın ikinci aşaması ise sözlü mülâkatlar şeklinde gerçekleştirilmektedir. Sınavın her iki aşaması tamamlandıktan sonra ise sonuçlar onaylanmak üzere İngiltere'deki halifeye gönderilmektedir.[15]

4. Camia Ahmadiyya'nın Müfredatı

Dünyanın farklı coğraflarında yer alan Camia Ahmadiyya kurumlarında ortak uluslararası müfredat uygulanmaktadır. Bu müfredat, cemaat içerisinde Ahmedî öğretisindeki yetkinlikleriyle bilinen Ahmedî din adamları tarafından hazırlanmakta, halifenin onayıyla uygulanmaya başlanmaktadır.

Müfredatın bölgesel tek istisnası ise öğretilen dillerdir. İngilizce, Arapça ve Urduca zorunlu dillerdir. Lâkin dördüncü dil olarak ise o kurumun bulunduğu coğrafyanın resmi dili öğretilmektedir. Bu dil coğrafyadan coğrafyaya farklılık göstermektedir. Kimi yerlerde Farsça, kimi yerlerde İspanyolca kimi yerlerde ise çeşitli Afrika dilleri öğretilmektedir.[16]

Ahmedîliğin yayılmasının arkasındaki büyük bir geleneği ifade eden Camia Ahmadiyya'da iki türlü eğitim programı söz konusudur. Bunlardan ilki, dört yıllık eğitimi ifade eden "mübaşir" isimli kısa eğitim programı diğeri ise yedi yıllık "şehit" isimli uzun eğitim programıdır. Her "camia"da genellikle kısa veya uzun olarak tek bir programı uygulanmaktadır.[17] Camia Ahmadiyya'nın esas programı ise 7 yıllık uzun "şehit" programıdır. Nitekim İngiltere, Pakistan gibi büyük Camia Ahmadiyyalarda yedi yıllık uzun eğitim programları okutulmaktadır. Nitekim örnek olması açısından bizde burada uzun programının müfredatını inceleyeceğiz.

Camia Ahmadiyya'nın 7 yıllık uzun programı 3 modülden oluşmaktadır. Her modül birbirine bağlıdır. Birinden başarılı olamadan diğerine geçilememektedir. Bütün modüllerin ortak dersleri ise Arapça, İngilizce, Kuran Meal Çalışmaları, Mirza Gulam Ahmed'in kitaplarının incelenmesi, Genel Kültür ve Anlatım becerileri dersleridir. Urduca ise ilk üç yıl ortak ders olarak okutulmakta derslerin dili zaten Urduca olduğu için üçüncü sınıftan sonra ayrıca Urduca dersi verilmemektedir.[18]

Birinci modül, iki yıllık temel bir eğitimden oluşmaktadır. İki yıllık programın ilk yılında özellikle Arapça, Urduca ve İngilizce öğretimine odaklanılmaktadır. Bu senenin dersleri Arapça, Urduca, Urduca Dilbilgisi, İngilizce, Kuran Okuma Çalışmaları, Kuran Meal Çalışmaları, Mirza Gulam Ahmed'in kitaplarının incelenmesi, Genel Kültür ve Anlatım becerileri derslerinden oluşmaktadır.[19] İkinci yılda

14 "Requirements" (Erişim 21 Aralık 2021).

15 "Requirements". Camia Ahmediye'nin öğrenci kayıtlarına dair bütün işlemleri gerçekleştiren kurum Vekâlet-i Divan isimli Ahmedî Hilafeti'nin personel dairesi olarak adlandırılabilecek bir kurumdur. Konu hak. bkz. Küçüköner, *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri,* 56.

16 "Hostel Life". Ahmedîler, dil öğretimine oldukça önem vermektedirler. Öğretilen dört dil için de verilen eğitim konuşma-yazma-okuduğunu anlama ve dinleme becelerinden oluşmakta olup öğrenci mezun olduğunda öğrendiği bütün dilleri kendisini rahatlıkla ifade edecek kadar ileri düzeyde bilmektedir. Özellikle 2011 senesinde İngiltere'deki Ahmedîlerin yıllık uluslararası düzeyde gerçekleştirilen toplantıları olan Calsa Salana deneyimimizde Camia Ahmadiyya mezunu pek çok kişiyle tanışma fırsatı bulduk ve bu bilgileri bizzat onlardan deneyimledik.

17 "The Shāhid Program (Islamic Theology & Comparative Religions)" (Erişim 23 Aralık 2021).

18 "Language Proficiency" (Erişim 21 Aralık 2021).

19 "Jamia Course" (Erişim 21 Aralık 2021).

ise yine dil ağırlıklı bir eğitim verilmektedir. Dersler birinci yılda görülen derslerle aynı olmakla birlikte sadece "Fıkıh" dersi eklenmektedir.[20]

Eğitim programının ikinci modülünde temel eğitimden daha gelişmiş bir aşamaya geçilen üç senelik bir eğitim müfredatı uygulanmaktadır. İkinci modülün ilk yılında ortak derslere ilave olarak Kelam, İslam Tarihi ve Hadis dersleri eklenmektedir.[21] İkinci modülün ikinci sınıfında ise dersler daha yoğunlaşmakta; ortak derslere ilave olarak İslam Tarihi, Hadis, Tefsir ve Karşılaştırmalı Dinler dersleri eklenmektedir. Karşılaştırmalı dinler dersiyle birlikte öğrencinin eleştirel düşünce sistemine dâhil olması ve farklı dinleri tecrübe etmesi amaçlanmaktadır.[22]

İkinci modülün son yılında yılında ise öğrencinin araştırma becerilerinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda dördüncü sınıfta öğretilen derslere ilave olarak dördüncü bir dil eğitimine daha girilmektedir. Bu dil İngiltere'deki Camia Ahmadiyya'da Farsça'dır. Ancak dördüncü dil başka bölgelerde değişebilmektedir.[23]

Eğitim programının üçüncü modülünde ise öğrencinin bireysel çalışmasına önem verilmekte, dersler bu bağlamda işlenmeye başlamaktadır. Nitekim bu dönemin dersleri ileri düzeyde Arapça, İngilizce, Farsça, İslam Tarihi, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Karşılaştırmalı Dinler, Kelam, Felsefe, Kuran Meal Çalışmaları, Mirza Gulam Ahmed'in kitaplarının incelenmesi, Genel Kültür ve Anlatım eğitimi derslerinden oluşmaktadır. Bu dönemin en önemli odak noktası ise Camia Ahmadiyya'dan mezun olabilmek için her öğrencinin vermesi gereken bilimsel olarak hazırlanmış bitirme tezine dair çalışmaların başlatılmasıdır.[24] Bitirme tezi, bir dinî konu veya kavramın çalışılmasından ya da cemaatin bir kitabının çevrilmesinden oluşmaktadır. Tez konuları halifenin onayının ardından belirlenmektedir.[25]

Camia Ahmediyye'nin son senesinde ise yine Arapça, İngilizce, Farsça, İslam Tarihi, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Karşılaştırmalı Dinler, Kelam, Felsefe, Kuran Meal Çalışmaları, Mirza Gulam Ahmed'in kitaplarının incelenmesi, Genel Kültür ve Anlatım Eğitimi dersleri alınmaktadır. Ancak bu sene esas olarak tezin bitirilmesine ve yedi yıllık sürenin sonunda "şehit" ünvanıyla mezun olabilmek için başarılı olunması gereken yedi yıllık eğitimin tümünü kapsayan final sınavlarına hazırlığa odaklanılmaktadır.[26]

Ahmedîlerin dinî ve dünyayı anlama biçimleri, Batı'ya topluca yerleşmeye başladıkları 1980lerden itibaren ciddi bir değişim ve dönüşüm geçirmeye başlamış bu durum da Camia Ahmadiyya'nın müfredatı ve yetiştirmeyi hedeflediği öğrenci profilinde değişiklik olmasına neden olmuştur. Artık Batı'yı ve dünyayı tanıyan, birkaç dil bilen ve sosyo-kültürel anlamda gelişmiş öğrenciler yetiştirilme hedefi benimsenmektedir. Bu bağlamda Batı üniversiteleriyle benzer şekilde eğitim programlarında yabancı dil, spor ve sosyo-kültürel faaliyetler oldukça yer tutmaktadır. Aynı şekilde resmi eğitim müfredatı dışında dünyanın farklı coğrafyalarında yalnız yaşayabilmelerine olanak sağlayacak olan homeopati,[27] aşçılık, muhasabe, binicilik gibi temel gereksinim dersleriyle birlikte kayak, basketbol gibi çeşitli sportif faaliyetler, konser, tiyatro gibi gibi sosyal ve kültürel etkinliklerde de eğitim programlarında önemli bir yeri işgâl etmektedir. Ayrıca öğrencilerin eğitimleri boyunca her sene on beş gün çeşitli Ahmedî mescitlerinde staj yapmaları da zorunludur.[28]

1. Camia Ahmadiyya'nın Bir Ahmedî Kimliğinin Devamlılığı Üzerine Etkileri

Ahmedîlik açısından Mirza Gulam Ahmed figürü kurucu kimliktir. Dinî anlama ve yorumlama biçimleri bu kimlik üzerinden gelişmiştir. Diğer Müslümanlardan ayrılmalarına sebep olan hususlardan biri de bu kimliği süreç içerisinde daha fazla sahiplenmeleridir. Ahmedîler açısından Ahmedî kimliği üzerinde bu denli etkisi olan Mirza Gulam Ahmed'in ve onun kimliğinin bir devamı olarak düşünülen

---

[20] "Jamia Course".
[21] "Jamia Course".
[22] "Jamia Course".
[23] "Jamia Course".
[24] Bir tez örneği için bkz. Farhan Iqbal, *The Aborginal Peoples of Canada Aboriginal Spirituality in Comparison with Islāmic Theology* (Jamia Ahmadiyya North America The Ahmadiyya Institute of Islamic Studies, 2010).
[25] "Jamia Course"; Iqbal, *The Aborginal Peoples of Canada*, 1-124; "Hostel Life".
[26] "Jamia Course"; "Hostel Life".
[27] Alternatif bir tıp yönetimidir. Kişinin hastalığa yakalanmadan önce hastalıklara karşı bağışıklık kazanması amaçlanmaktadır.
[28] "Jamia Course"; "Language Proficiency"; "Activities in Jamia".

ve soyundan gelenlerin halife olduğu Ahmedî Hilafeti'nin sahiplenilmesinin ve devamlılığının sağlanması, en önem verilen hususlardan olmuştur. Bu noktada en mühim misyon da Camia Ahmadiyya'ya verilmiştir.

Camia Ahmadiyya, aynı metinden aynı kavramların anlaşılması, fikir ayrılıklarının oluşmaması ve dünya üzerindeki Ahmedîlerin ortak inanışlara ve ortak bir Ahmedî kimliğine sahip olabilmesi için oldukça önemli bir misyonu icra etmektedir. Tek bir Ahmedî kimliğinin oluşabilmesi için de müfredatlar dünya çapında tek merkezden hazırlanmakta, ders verecek eğitim kadrosu da yine merkezden görevlendirilmektedir. Hatta Camia Ahmadiyya mezunu olan günümüz Ahmedî Halifesi de zaman zaman bu derslere katılarak bir Ahmedî kimliğinin oluşturulmasını sağlamak amacıyla yetişmekte olan din görevlilerine ortak Ahmedî kimliği idealini hissettirmeye çalışmaktadır.[29]

Camia Ahmadiyya'nın kimliği, tıpkı Ahmedî kimliğinde olduğu gibi Pakistan hatta sadece Pakistan da değil, dünya üzerindeki Ahmedîlerin büyük çoğunluğunun etnik kökeni olan Pencabî[30] bir kimliğe dayanmaktadır. Eğitim kurumlarında ders veren hocaların etnik kökenlerinden, öğrencilerin formalarına, yemek menülerine kadar hemen herşey Pencabî bir kökeni yansıtmaktadır. Pakistan kökenli olmayan öğrenciler de dâhil bütün öğrenciler için Urduca'nın ana eğitim dili olması Pencabî kimliğin devamlılığında kullanılan en önemli araçtır.[31]

Camia Ahmadiyya'nın mezuniyet törenleri de üniversite mezuniyeti gibi ailelerin katıldığı hatta Ahmedî halifesinin katıldığı büyük organizasyonlarla gerçekleştirilmektedir. Nitekim V. Halife Mesrur Ahmed Almanya'da katıldığı Camia Ahmadiyya'nın mezuniyet töreninde mezun olan öğrencilere ibadetler konusunda hassas olmalarını, hassas olmazlarsa başkaları üzerinde etkilerinin olmayacağını, bolca Kuran okumalarını ve Kuran'ın hakiki manalarını anlamak için Kuran'ın en iyi tefsiri olan Mirza Gulam Ahmed'in eserlerini okumalarını tavsiye etmiştir.[32]

Ahmedîlerin ortak bir kimlik geliştirip bu kimliği sahiplenmesi ise yine Camia Ahmadiyya mezunlarının dünyanın farklı noktalarında görevlendirilmeleriyle söz konusu olmaktadır. Ahmedîler her ne kadar dışarıdan kapalı bir yapı olarak görünseler de kendi içlerinde dünya çapında oldukça yoğun bir hareketlilikleri söz konusudur. Nitekim farklı coğrafyadaki Ahmedîlerin birbirlerini tanıyıp birbirlerinden haberdar olmaları Camia mezunu din görevlileri marifetiyle gerçekleştirilmektedir. Afrika, Kanada gibi farklı coğrafyalarda eğitim alan Ahmedî din görevlilerinin görev yerleri sadece kendi bölgeleriyle de sınırlı değildir. Global bir Ahmedî kimliğine katkı sağlanması amacıyla farklı coğrafyalarda kısa veya uzun dönemli görevlendirilmeleri de yapılmaktadır.

Camia Ahmadiyya'dan mezun din görevlileri görevlendirildikleri bölgelerde ise hem yerel Ahmedî cemaatlere dinî liderlik yapmakta hem de tebliğ faaliyetlerinde bulunmaktadırlar. Bu din görevlilerinin yerli halktan evlilik yapmaları da oldukça önemsenmektedir.

Ahmedî kimliğinin devamlılığının sağlanmasında bir başka önemli bir etkisi olan MTA (Muslim Television Ahmadiyya) isimli TV kanalında da yine Camia Ahmadiyya mezunu Ahmedî din görevlileri tarafından çeşitli dinî programlar düzenlenmektedir.[33]

Yaklaşık yüzyıldır Ahmedî öğretisinin yayılması için din adamı yetiştiren Camia Ahmadiyya, dünyanın farklı coğrafyalarında bir Ahmedî kimliğinin oluşması ve korunması noktasında özel bir misyonu icra etmektedir. Dünyanın hemen her yerindeki bütün Ahmedî din adamları bu kurumda yetiştirilerek hem öğretinin korunması hem de yerli Pakistan kültürünün aktarımı sağlanmaktadır.

29 "Calgary, Canada: World Muslim Leader arrived in Calgary and condemns London Terror Attacks" (Erişim 23 Aralık 2021; "Head of Ahmadiyya Muslim Community holds Historic Class with Jamia Ahmadiyya Bangladesh" (Erişim 21 Aralık 2021).

30 "Staff of Jamia Ahmadiyya Canada" (Erişim 21 Aralık 2021). Pencabî kimlikle kastedilen Pakistan'ın kuzey bölgesinde yer alan Pencap Eyaleti'dir. Zira Ahmedîler kurucuları zamanından itibaren Pencabî bir orijine sahiptirler.

31 Zira Ahmedîler için Urduca öğrenmek, kurucularının yazdığı eserlerin diline vâkıf olmak oldukça önem verilen hususlardan biri olup yerel cemaatler içerisinde ve MTA isimli televizyon kanalları üzerinden haftalık Urduca öğrettim dersleri düzenlenmektedir.

32 "Convocation Ceremony of Jamia Ahmadiyya Germany Takes Place in Historic Event" (Erişim 23 Aralık 2021).

33 Bu televizyon kanalı için bkz. "MTA" (Erişim 24 Aralık 2021).

Ahmedî geleneğin korunması ve aktarılması noktasında önemli bir misyonu icra eden Camia Ahmadiyya mezunu bu kişiler de cemaat içerisinde oldukça itibar ve saygı görmektedirler.[34] Lâkin şunu da belirtmek gerekir ki sekülerleşmenin getirdiği handikaplar bağlamında Ahmedî Hilafeti, gençlik çağlarında, Camia Ahmadiyya'da uzun yıllar eğitim alacak ve bütün hayatını cemaate vakfedecek kişiler bulmakta zorlanmaktadır.[35]

Sonuç

Ahmedîlik, Mirza Gulam Ahmed'i merkeze alan dinî telâkkisi nedeniyle, diğer Müslümanlar tarafından genelikle heretik kabul edilmiştir. Bu durum da süreç içerisinde Ahmedîlerin diğer Müslümanlardan uzak, daha içe dönük, kapalı bir yapıya dönüşmelerine neden olmuştur. Kapalı bir topluluğa dönüşmeleri de erken dönemden itibaren bir Ahmedî kimliğinin oluşması ve korunması noktasında ciddi gayret göstermelerine sebebiyet vermiştir. Dünyanın farklı coğrafyalarında oldukça yaygın bir şekilde bulunan cemaatin ortak bir "Ahmedî kimliği"nin geşitirilmesi ve korunması ise cemaat tarafından özel olarak eğitilmiş ve cemaat içerisinde tam zamanlı çalışan, "mürebbi" ve "mübelliğ" olarak adlandırılan din görevlileri marifetiyle sağlanmaya çalışılmaktadır.

Ahmedîlik içerisindeki bu din görevlileri "Camia Ahmadiyya" isimli yaklaşık olarak bir ilahiyat fakültesi görünümü arz eden bir eğitim kurumunda eğitim almaktadırlar. Camia Ahmadiyya'da 7 yıllık "şehit" ismiyle adlandırılan uzun program ve "mübaşir" ismiyle adlandırılan 4 yıllık kısa program olmak üzere iki program bulunmaktadır.

Camia Ahmadiya'nın müfredatı ise Ahmedî dini öğretisi bağlamında Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh gibi temel İslam bilimleri derslerinden, dünya dinlerinin öğretildiği farklı derslerden, zorunlu İngilizce, Arapça, Urduca ve öğrencilerin görevlendirileceği ülkelerin yerel dillerinin öğretildiği yabancı dil derslerinden oluşmaktadır. Oldukça sistemli bir şekilde oluşturulan bu müfredatın çıktıları Ahmedî dini öğretisinin öğretilmesi ve dil becerilerinin geliştirilmesi noktasında pozitif sonuçlara sahiptir.

Camia Ahmadiyya'daki eğitim programlarına katılacak öğrenciler ciddi bir elemeden sonra seçilmektedirler. Zira dünyanın pek çok farklı coğrafyasında görevlendirilmek için yetiştirilen bu öğrencilerin fiziksel ve mental bakımdan güçlü olması, programı bitireceklerine ve ilerideki görevlerini sadakatle yapacaklarına dair kuvvetli inançlarının olması beklenmektedir.

Camia Ahmadiyya eğitim kurumları başta Pakistan olmak üzere, Hindistan, Endonezya, İngiltere, Kanada, Almanya, Gana, Sierre Leon, Malezya, Kenya, Endonezya, Sri Lanka ve Tanzanya gibi Ahmedîlerin güçlü bölgesel cemaatler şeklinde bulundukları coğrafyalarda yer almaktadır.

Yaklaşık yüzyıldır eğitim veren dünyanın pek çok farklı coğrafyasında bulunan Camia Ahmadiya eğitim kurumları bir Ahmedî kimliğinin gelişmesi ve korunması noktasında oldukça önemli bir misyonu icra etmeye devam etmektedir.

Kaynaklar

Iqbal, Farhan. *The Aborginal Peoples of Canada Aboriginal Spirituality in Comparison with Islāmic Theology*. Jamia Ahmadiyya North America The Ahmadiyya Institute of ıslamic Studies, 2010.

Khan, Adil Khussain. *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority movement in South Asia*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.

Küçüköner, Halide Rumeysa. "Ahmediye Cemaati Mübelliği Dr. Abdülgaffar Han ile Yapılan Röportaj".

Küçüköner, Halide Rumeysa. *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri,*. Diyarbakır: (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2011.

[34] Karimullah Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The Truth Islam* (USA, 2002); Küçüköner, *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri,* 79.

[35] Adil Khussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority movement in South Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), 162-166.

Muhammad Afzal Upal - Crole M. Cusack (ed.). *Handbook of Islamic Sects and Movements*. Leiden-Boston: Brill, 2021.

Zirvi, Karimullah. *Welcome to Ahmadiyyat The Truth Islam*. USA, 2002.

“Activities in Jamia”. *Western Horizon* 15 (Mart 2018), 2.

“Calgary, Canada: World Muslim Leader arrived in Calgary and condemns London Terror Attacks”. Erişim 23 Aralık 2021. https://www.youtube.com/watch?v=V_yVHaiz0oA

“Convocation Ceremony of Jamia Ahmadiyya Germany Takes Place in Historic Event”. Erişim 23 Aralık 2021. https://www.khalifatulmasih.org/press-releases/jamia-convocation-germany-2017/

“Founding of Madrassa”. Erişim 21 Aralık 2021. https://www.alislam.org/book/brief-history-ahmadiyya-muslim/founding-of-madrassa/

“Head of Ahmadiyya Muslim Community holds Historic Class with Jamia Ahmadiyya Bangladesh”. Erişim 21 Aralık 2021. https://www.alislam.org/press-release/head-of-ahmadiyya-muslim-community-holds-historic-class-with-jamia-ahmadiyya-bangladesh/

“Hostel Life”. Erişim 21 Aralık 2021. https://www.jamiaahmadiyya.uk/hostel-life/

“Introduction and History of T.I. College”. Erişim 23 Aralık 2021. http://www.ticollegerabwah.com/introduction.htm

“Jamia Course”. Erişim 21 Aralık 2021. https://www.jamiaahmadiyya.uk/jamia-course/

“Language Proficiency”. Erişim 21 Aralık 2021. https://jamiaahmadiyya.ca/Home/LangProficiency

“MTA”. Erişim 24 Aralık 2021. https://www.mta.tv/

“Requirements”. Erişim 21 Aralık 2021. https://jamiaahmadiyya.ca/Home/Requirements

“Retracing our steps: The History of Jamia Ahmadiyya”. Erişim 21 Aralık 2021. https://www.jamiaahmadiyya.uk/history/

“Staff of Jamia Ahmadiyya Canada”. Erişim 21 Aralık 2021. https://jamiaahmadiyya.ca/Home/Faculty

“The Shāhid Program (Islamic Theology & Comparative Religions)”. Erişim 23 Aralık 2021. http://www.jamiaahmadiyya.ca/Home/Subjects.

Şerhu'l-Mevâkıf Üzerinden Çağdaş Kelamcıya Bir Soru: Bir Kelamcı Neyi Bilir/Bilmelidir?

A Question For The Contemporary Theologian Through Sharh al-Mawāqif: What Does/Should A Theologian Know?

Fatih İBİŞ*

Özet

Kelam ilminin tartışmasız abidevî yapıtlarından (opus magnum) biri *Şerhu'l-Mevâkıf*'tır. Bu eseri kaleme alan Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de kuşkusuz kelam tarihinin büyük kelamcılarından biridir. Hatta bazılarına göre o yüksek seviyede kelam yapan silsilenin son halkasıdır, kelam yapmanın hakkını veren son isim.1405'te yazılan *Şerhu'l-Mevâkıf* XIV. yüzyılda esaslı bir kelamcının neleri bildiğini, kelam yaparken hangi ilimlere müracaat ettiğini gözler önüne seren nadide bir örnektir. Bu zaviyeden tanımlandığında kelamcı bilimsel alanda oldukça geniş birikime sahip, konuları, meseleleri ait oldukları özel disiplinlerden hareketle konuşmayı ve tartışmayı becerebilen kimse demektir. Bu yönüyle kelamcı olmak, kelam yapmak maliyetli ve külfetli bir işin altına girmek, oldukça ağır bir mesuliyeti üstlenmek anlamına gelmektedir. Çağdaş dönemde yazılan kelam kitapları incelendiğinde, çağdaş kelamcılar ve kelam faaliyeti seviye itibariyle sorgulandığında genişliği ve derinliği bakımından maalesef on dördüncü yüzyılda yapılan kelam faaliyetiyle aynı güç ve seviyede olduğu söylenemez. *Şerh'ul-Mevâkıf*'ta ele alınan meseleler bağlamında atıf yapılan, yeri geldikçe bilgi verilen ilimlere baktığımızda kelam oldukça geniş bir çerçeve içine yerleştirilmiş bir resim gibidir. Dinî ilimleri dışta tutarak söz konusu ilimlerin başlıcaları modern karşılıklarıyla sıralanacak olursa şunlar zikredilebilir: felsefe, mantık, epistemoloji, metafizik/ontoloji, fizik, kimya, optik, fonetik, matematik, aritmetik, geometri, astronomi, biyoloji, tıp, coğrafya, meteoroloji, psikoloji, ahlak, siyasetbilim, dinler tarihi, mezhepler tarihi. Bunlar eserde öne çıkan belli başlı ilimler olup ayrıntıda değinilen ilimlerle *Şerhu'l-Mevâkıf* âdeta bir ilimler ansiklopedisi hüviyetindedir. Üç ciltlik bir eser olarak ele aldığımızda *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın birinci cildi bir felsefe kitabı hüviyetindedir. İkinci cilt âdeta bir bilimler ansiklopedisidir. Kategorileri teşkil etmesi itibariyle tüm arazların ve cevherlerin işlendiği, pek çok ilme dair bahislerin açıldığı bu cilt külliyâtın en hacimli cildidir. Üçüncü cilt ise sadecee akâid konularına hasredilmiştir. Çağdaş dönemde yapılan kelamın neredeyse sadece son cilt üzerinden yürüdüğünü söylemek abartı olmayacaktır. Bugün yazılan hiçbir kelam kitabında *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın kuşattığı çapta bir felsefe ve bilim müktesebâtı göremiyoruz. Bu eserlerde üçüncü cilt dışında diğer ciltlerin maalesef izini süremiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Şerhu'l-Mevâkıf, Seyyid Şerif Cürcânî, kelam, felsefe, bilim.

Abstract

One of the indisputable monumental works (opus magnum) of the Islamic theology is Sharh al-Mawāqif. Al-Sayyid al-Sharif al-Jurjāni (d. 816/1413), who wrote this work, is undoubtedly among the great theologians of the history of kalam. In fact,

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, fatihibis81@hotmail.com, orcid: 0000-0003-4269-3012

according to some, he is the last link of the line that speaks at a high level, the last name that gives the right to speak. It is a rare example that reveals what a true theologian knew in the 14th century and which sciences he applied to while making theology. When defined from this point of view, the theologian is a person who has a wide knowledge in the scientific field and is able to talk and discuss subjects and issues from the specific disciplines they belong to. In this respect, being a theologian means taking on a costly and burdensome job and undertaking a very heavy responsibility. When the theological books written in the contemporary period are examined, when the contemporary theologians and the theological activity are questioned in terms of level, unfortunately, it cannot be said that they are at the same power and level as the theological activity in the fourteenth century in terms of breadth and depth. When we look at the given sciences, the word is like a picture placed in a very wide frame. If the main sciences in question are listed with their modern equivalents, excluding religious sciences, the following can be mentioned: philosophy, logic, epistemology, metaphysics/ontology, physics, chemistry, optics, phonetics, mathematics, arithmetic, geometry, astronomy, biology, medicine, geography, meteorology, psychology, ethics, political science, history of religions, history of sects. These are the major sciences that stand out in the work, and Sharh al-Mawāqif is almost an encyclopedia of sciences with the sciences mentioned in detail. When we consider it as a three-volume work, the first volume of Sharh al-Mawāqif is like a philosophy book. The second volume is almost an encyclopedia of sciences. This volume is the most voluminous volume of the corpus, in which all the lands and ores are processed and bets on many sciences are made. The third volume is devoted only to the subjects of creed. It would not be an exaggeration to say that the word made in the contemporary period is almost exclusively based on the last volume. In any theological book written today, we cannot see a philosophy and science acquis encompassed by Sharh al-Mawāqif. Unfortunately, we cannot trace the volumes other than the third volume in these works.

Keywords: Sharh al-Mawāqif, Al-Sayyid al-Sharif al-Jurjāni, theology, philosophy, science.

“*Şerhu’l-Mevâkıf* 70 cüzden ibaret bir kitaptır.
Lâkin sürgünce okunur. Ağır ağır okumaya ömrün tahammülü yoktur.”
(Müellifi meçhul XVIII. yüzyıla ait bir yazma eserden)

Kelam ilminin tartışmasız abidevî yapıtlarından (opus magnum) biri *Şerhu’l-Mevâkıf*’tır. Bu eseri kaleme alan Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de kuşkusuz kelam tarihinin büyük kelamcıları arasında yer alır. Hatta kimilerine göre o yüksek seviyede kelam yapan silsilenin son halkasıdır, kelam yapmanın hakkını veren son isim. *Şerh’ul-Mevâkıf*’ı literatürde diğer eserlerin önüne geçiren ve süreç içinde üzerine onlarca hâşiye yazılacak dev bir yapıta dönüştüren şey neydi? Kanımca bu soruya en uygun cevabı *Şerhu’l-Mevâkıf*’ın içerdiği, atıf yaptığı ilimleri tespit etmek suretiyle verebiliriz. *Şerh’ul-Mevâkıf*’ta ele alınan meseleler bağlamında atıf yapılan, yeri geldikçe bilgi verilen ilimlere baktığımızda kelam oldukça geniş bir çerçeve içine yerleştirilmiş bir resim gibidir. Dinî ilimleri dışta tutarak söz konusu ilimlerin başlıcaları modern karşılıklarıyla sıralanacak olursa şunlar zikredilebilir: felsefe, mantık, epistemoloji, metafizik/ontoloji, fizik, kimya, optik, fonetik, matematik, aritmetik, geometri, astronomi, biyoloji, tıp, coğrafya, meteoroloji, psikoloji, ahlak, siyasetbilim, dinler tarihi, mezhepler tarihi. Bunlar eserde öne çıkan belli başlı ilimler olup ayrıntıda değinilen ilimlerle *Şerhu’l-Mevâkıf* âdeta bir ilimler ansiklopedisi hüviyetindedir.

1405’te yazılan *Şerhu’l-Mevâkıf* XIV. yüzyılda esaslı bir kelamcının neleri bildiğini, kelam yaparken hangi ilimlere müracaat ettiğini gözler önüne seren nadide bir örnektir. Bu zaviyeden tanımlandığında kelamcı bilimsel alanda oldukça geniş birikime sahip, konuları, meseleleri ait oldukları özel disiplinlerden hareketle konuşmayı ve tartışmayı becerebilen kimse demektir. Bu yönüyle kelamcı olmak, kelam yapmak maliyetli ve külfetli bir işin altına girmek, oldukça ağır bir mesuliyeti üstlenmek

anlamına gelmektedir. Çağdaş dönemde yazılan kelam kitapları incelendiğinde, çağdaş kelamcılar ve kelam faaliyeti seviye itibariyle sorgulandığında genişliği ve derinliği bakımından maalesef on dördüncü yüzyılda yapılan kelam faaliyetiyle aynı güç ve seviyede olduğu söylenemez. Bir kelamcı olarak gerek Îcî (ö. 756/1355) gerekse Cürcânî kendi dönemlerine kadar intikal eden felsefî ve bilimsel mirası tâkatleri nispetinde tevârüs edip eserlerine yansıtmakla kelam yapmanın hakkını vermeye çalışmışlardı. İşbu metin ise bugün kelam yapmanın hakkının ne kadar verildiğini serimlemek, bu vesileyle kelam alanındaki süregiden yeknesaklığı sorguya ve tartışmaya açmak amacına matuf beliren bir özeleştiri denemesidir.

1. "Bir Şey"den "Her Şey"e Doğru Genişleyen Konu Alanıyla Kelam

Kelam nasıl oldu da Seyyid Şerif gibi kelamcıları çıkaracak yüksek bir seviyeye geldi? Diğer dinî eserlerle kıyaslandığında kelam eserlerinde görülen irtifa farkı nasıl oluştu? Hangi aşamalardan geçerek kelam sâir ilimlere karşı üstünlük elde etti? Bu sorulara kısaca kelamın değişen ve gelişen konu kapsamı üzerinden cevap vermeye çalışalım.

Ehl-i sünnet kelamının kapısı uzunca bir süre felsefeye kapalı tutulmuştu. İmam Eş'arî'den (ö. 324/924) itibaren bu sürecin yaklaşık iki asır sürdüğü söylenebilir. İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar kapının tam olarak açıldığından ve aralandığından söz etmek pek mümkün değil. Eş'arî'den iki asır sonra sahneye çıkan Gazzâli ile ilk defa kelamın kapıları felsefeye açılmış ve aralanmış oldu. Kapı açılabilir ancak açılan her kapının mütemadiyen açık kalması bazen mümkün olmayabilir ve kısa süre sonra tekrar kapanabilir. Gazzâli ile kelamın kapısı sonradan kapanan kapılardan olmadı, (onun ve başkalarının kapatma isteğine ve girişimlerine rağmen) sürekli felsefeye açık kaldı. Ancak açılan bu kapının Gazzâli ile sonuna kadar açıldığı da söylenemez. Kapının sonuna kadar açılması ondan iki asır sonrasına denk düşen Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ile gerçekleşecekti. Kimi çevrelerce Gazzâlî'nin İslam düşüncesini duraklattığı, bitirdiği yönünde ileri sürülen ve yaygın bir söyleme dönüştürülen iddianın Gazzâlî sonrası kelam literatürü dikkate alındığında temelsiz bir iddia olduğu açığa çıkacaktır.

Kelam tarihi açısından Gazzâlî, Eş'arî'den sonra kelamın ikinci milat noktasıdır. Zira Gazzâlî kelam tarihini mütekaddim ve müteahhir şeklinde ikiye bölen isim olarak kabul edilir. Gazzâlî'yi milat kılan husus ise onun uzun yıllar emek vererek otodidaktik yöntemle *tahsil, telif* ve *tenkit* süreçli odaklandığı felsefedir. Gazzâlî felsefeye üç yılını vermiş ve kaleme aldığı *Makâsıd* ve *Tehâfüt*'le de diktiği ağacın mahsüllerini ortaya koymuştur. Bizâtihî kendi ifadesiyle hiçbir hocadan yardım almaksızın ve seleflerinden hiçbirinin göstermediği ciddiyet ve ehemmiyetle tek başına yöneldiği felsefe ve sonuçta sahip olduğu felsefî müktesebât onu seleflerinden ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiştir. *Mihakkü'n-nazar* ve *Mi'yâru'l-ilm* gibi yapıtlarıyla mantık alanında eser veren Gazzâlî'nin kelama yaptığı büyük katkı, köklü yenilik hakkında genellikle mantık ilmini kelama dercetmesi olduğu söylenir. Gazzâlî'nin bu hamlesinin kelamda büyük bir etki yarattığı, kelamın yöntemini kökten etkilediği müsellemdir. Ancak burada genelde mantığın son tahlilde bir "yöntem" olduğu unutulur. Geleneksel adlandırmayla bir "âlet" olduğu. Hiçbir yöntem, hiçbir araç kendinde bir anlamla yüklü değildir. Yöntem kendine uygun bir muhtevaya, araç da kendine uygun bir amaca hizmet eder. Dolayısıyla yöntemler, araçlar kendilerine uygun muhteva ve amaçla anlam kazanırlar. Bu aşamada iyiden iyiye bir soru kendini açığa vurur: Kelamda Gazzâlî niçin mantığa başvurdu? Mantık kelamda hangi amaca hizmet etmekteydi ki ihtiyaç hâsıl oldu? Daha net ifadesiyle hangi sâikle mantık kelamda kendisini bir yöntem ve araç olarak âdeta dayattı? Bu sorunun cevabını mantığı kelama bir yöntem olarak uygulayan Gazzâlî'de bulmak mümkündür. Çoğunulukla gözden kaçan bu soru ve cevap zannımca aynı zamanda Gazzâlî'nin kelama mantığı dâhil etmesinden daha büyük ve daha köklü bir katkıdır. Gazzâlî'nin kelamda gerçekleştirdiği büyük hamle kelamın konusunu değiştirmesidir. İlk defa Gazzâlî *el-Müstesfâ*'nın başlarında kelamın konusunu "var olan" (*mevcûd*) şeklinde belirlemiştir. Kelamın daha önceleri zâtullah, sıfâtullah olarak belirlenen rotası Gazzâlî ile kadîm ve hâdis varlıkları tümüyle içine alacak şekilde doğrudan ilk defa "varlık" olarak değiştirilmiştir. Böylece kelam artık sadece "bir şey"e[1] değil, "her şey"e doğru giden yolda hâriçteki mevcûdiyeti bağlamında "çok şey"e yönelir duruma gelmiştir. Gazzâlî kelam için belirlediği yeni konu alanını merkeze koyarak dinî ilimleri de yeni bir hiyerarşik kurgu içinde dizayn eder. Bu hiyerarşik kurguda kelam dinî ilimler piramidinin tepe noktasına

---

[1] Ehl-i sünnet kelamına göre Allah'a "şey" denilebilir: "Vehüve şeyün lâ ke'l-eşyâ." Zira "şey" iki anlama gelir: Birincisi "mahluk", ikincisi "mevcut". Allah mevcut anlamında "bir şey"dir.

yerleşir. Niçin? Çünkü Gazzâlî'ye göre kelam artık "tümel" (küllî) bir ilimdir ve onun dışında kalan (tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh vb.) diğer ilimler "tikel" (cüzî) ilimlerden ibarettirler. Gazzâlî'nin kelamı tümel, sâir dinî ilimleri tikel kılma gerekçesi de tam olarak bu yeni konu alanıyla ilintilidir: "Mütekellim şeylerin en genelini düşünür, inceler; ki o var olandır (*mevcûd*)."[2] Müfessir, muhaddis, fakîh ve usûlcü varlıklardan sadece kendilerini ilgilendiren özel, tikel bir konu alanını tetkik ederken mütekellim varlığın tamamına yönelik tümel konu alanıyla, tümel bir disiplin olarak kelamla onlardan farklılaşır.[3]

Kelam başlangıçta doğrudan ana konu alanı olarak "bir şey"e odaklanmışken Gazzâlî ile artık hâriçteki varlıklar bağlamında doğrudan "çok şey"e yönelmeyi hedeflemiştir. Çok şey dememin sebebi "her şey"den farkını ortaya koymak içindir. Gazzâlî kelamın ibresini mevcudâta çevirmiş olsa da bu her şey anlamına gelmemektedir. Zira süreç içinde kelamın konusu her şeyi içine alacak şekilde genişlemeye tâbi tutulacaktır. Bu yüzden müteahhir dönem kelamını "konu tespiti ve konu tertibi" açısından iki ayrı dönemde değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Müteahhir dönem kelamında ilk dönem "Gazzâlî'den Râzî'ye kadarki dönem", ikinci dönem de "Râzî sonrası dönem" olarak belirlenmelidir. Gazzâlî'nin mevcut diyerek kelam için belirlediği konu alanının her şeyi içine almaması sonraki mütekellimlerin gündeminde bir sorun olarak tartışılacak ve bu sorunu kelamın konusunu her şeyi kapsayacak şekilde genişletmek suretiyle çözeceklerdi. Zira mütekellimlerin kabul ettikleri mevcut tanımlaması içine "ma'dum" denilen yokluk alanı, bazılarınca "hal/ahval" gibi tam olarak var veya yok denilemeyecek durumlar, mütehayyiz (cevher) olmadığı gibi mütehayyize yerleşen (araz) şey de olmayan "bilgi, düşünce"ye dâir kavramlar, soyut/zihnî varlık alanı da girmiyordu. Bu yüzden Râzî tüm bunları da kapsayacak şekilde kelamın konularını "mevcûdât" başlığı altında değil, "malûmât" başlığı altında incelemeyi tercih etti. Sonradan Râzî takipçileriyle birlikte benimsenen bu tercihle kelamın konu alanı cevher ve arazıyla hâriçteki şeyleri içine alan mevcudâtın sınırlarını da aşarak zihinde bilmenin konusu olan ne varsa tüm malumât alanını kuşatacak şekilde her şey haline geldi. Râzî'nin kelamda yaptığı önemli revizyonlardan biri "malûm" ile yaptığı "konu tespiti" iken ikinci büyük revizyonu kelam eserlerinde yine kendisinden sonra benimsenecek ve takip edilecek olan "konu tertibi"dir. Beyzâvî (ö. 685/1286), Îcî, Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cürcânî gibi Râzî çizgisini benimseyen büyük kelamcıların Râzî'nin özellikle *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* ve *el-Muhassal*'da öne çıkan konu tertibine sâdık kalmaları kelamın konusal içeriğini bir omurgaya dönüştürmüştür. Râzî'nin kurguladığı konu tertibi ilerleyen süreçte telif edilen kelam eserlerinde neredeyse hiç değişikliğe uğramadan uygulanagelmiştir.

Mütekaddim Dönem	Zâtullah (sıfâtullah) (bir şey)	Muhatap kitle: Mutezile
Müteahhir Dönem	a. Mevcut (Gazzâlî'den Râzî'ye kadarki dönem) (çok şey)	Muhatap kitle: Mutezile ve Filozoflar
	b. Malum (Râzî sonrası dönem) (her şey)	Muhatap kitle: Filozoflar

2. Seyyid Şerif Cürcânî'nin Okuduğu Kitaplar

Kelamın geç dönemde *varlık (mevcut), yokluk (madum) ve zihin (malum-makul)* alanlarını kuşatan konu içeriği dikkate alındığında bir kelamcı neyi bilir, neleri bilmelidir sorusunun cevabında gelen bilmeye nesne teşkil eden "her şey" yanıtı kelamcı olmanın zorluğunu açıkça ortaya koymaktadır. Râzî sonrası süreçte düşünce ve bilgi yükü katbekat artması itibariyle kelamcı olmanın ne denli ağır bir yükümlülük ve ne oranda büyük bir sorumluluk doğurduğu inkâr edilemez.

Kelamın malumatla çerçevelenen geniş konu içeriği ister istemez kelam nosyonu için sağlam bir tahsil sürecinden geçmeyi gerektirir. Bu noktada Cürcânî gibi bir kelamcının nasıl bir eğitim gördüğü ve özellikle elinden hangi metinlerin geçtiği bilgisi bir mütekellimin yol haritasını görmek adına önem arz eder. Seyyid Şerif'in ilk tahsili memleketi Cürcan'da başladı. Tabakât yazarlarının beyanına göre

2 "Ve'l-mütekellim hüvellezî yenzuru fî e'ammi'l-eşyâ ve hüve'l-mevcûd."

3 Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvera li'ttıbâ'a ve'n-neşr, t.y.), 1/12.

Seyyid Şerif gençliğinin ilk yıllarını tamamen Arap dilini öğrenmeye hasretmişti. Tahsil sürecinin en başında gayret ve himmetini yönelttiği ilk eserler Arap dili ve belagatına dâirdi. Bir âlet ilmi olarak dili ilimlerini tahsil eden Seyyid Şerif'in daha sonra düşüncenin âleti olan mantık ilminde yoğunlaştığı görülür. Mantığı o denli ciddiye alır ki Taşköprülüzâde'nin aktarımına göre bu ilmi ehlinden okumak için Cürcân'dan kalkar, yaklaşık 1000 km. mesafedeki Kutbüddin Râzî'nin (ö. 766/1365) bulunduğu memlekete, Herat'a gider. Seyyid Şerif'in, Sirâceddin Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli'u'l-envâr*'ına Kutbüddin Râzî'nin yazdığı *Şerhu Metâli'*'yi (*Levâmi'u'l-esrâr*) 16 kere okuduğu[4] halde tam anlayamadığı ve bu sebeple en sonunda hâlâ hayatta olan şârihin bizzat yanına giderek metni kendisinden okumak istediği nakledilir. Hikaye burada bitmez. Seyyid Şerif Herat'a vardığında 120 yaşında olduğu söylenen Râzî ilerleyen yaşına ve tâkatten düşmüş hâline istinaden metni kendisine okutamayacağını söyler. Fakat o Seyyid Şerif'in umutlarını boşa çıkarmaz ve onu o zaman Mısır'da bulunan, Kahire'de müderrislik yapan gözde talebesi Mübârekşâh'a (ö. 784/1382) yönlendirir, onun yanına gitmesini salık verir. Mübâreekşâh'ın bu metinleri kendisinden okuduğunu ve kendisi gibi de ona okutabileceğini ifade eder. Seyyid Şerif de hocasının nasihatini dinleyerek aldığı referans mektubuyla birlikte yaklaşık 4000 km. mesafedeki Mısır'ın yolunu tutar.[5] Bu olay bize hem mantığın ne kadar mühim bir ilim olduğunu hem de bu ilmin mutlaka ehlinden, iyi bilen bir hocadan tahsil edilmesi gerektiğini vurgular niteliktedir. Seyyid Şerif'in biyografi eserlerinden hareketle tespit edilen talebelik yıllarında okuduğu metinlere şerh ve hâşiye yazarak telif sürecinde referans aldığı metinler de eklendiğinde geometriden astronomiye, Meşşâî ekolün eserlerinden İşrâkî ekolün eserlerine, tefsirden hadise, fıkıhtan kelama, usûlden tasavvufa varıncaya kadar felsefî, bilimsel ve dinî disiplinlere dâir karşımıza oldukça geniş ve hacimli bir külliyât çıkmaktadır.[6] Aşağıda bu ilimleri ve eserleri liste halinde sunmak istiyoruz:

Dilbilim/Sarf-Nahiv-Belagat

1. (Dilbilim-Sarf) *eş-Şâfiye* ve *Şerhu Nukrekâr*-İbnü'l-Hâcib (ö 646/249)-Nukrekâr (ö. 776/1375)

(Hâşiyesi var: *Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şâfiye/Şerhi Nukrekâr*.)

2. (Dilbilim-Nahiv) *el-Kâfiye* ve *el-Vâfiye* adlı iki şerhi. İbnü'l-Hâcib-Radıyyüddin el-Esterâbâdî (ö. 668/1287)-Rükneddin el-Esterâbâdî (ö. 717/1317).

(*El-Kâfiye* üzerine şerhi var: *Şerhu'l-Kâfiye*. İki Estrebâdî şerhine de Hâşiyesi var: *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kâfiye/ale'l-Vâfiye*.)

3. (Dilbilim-Belagat) *Miftâhu'l-ulûm*-Sekkâki (ö. 626/1229)

(Şerhi var: *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh*. Şerh eserin sadece üçüncü bölümüne ait. Seyyid Şerif bu eseri Nûr et-Tâvûsî'den ve Kutbüddin Şirâzî'nin oğlundan kendi yazdıkları şerhleriyle birlikte okuyor.)

4. (Dilbilim-Belagat) *el-Îzâh* ve şerhi *Îzâhu'l-Îzâh*- Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338)-Cemaleddin Aksarâyî (ö. 791/1389)

(Aksarâyî şerhi üzerine Hâşiyesi var ama mevcut değil.)[7]

5. (Dilbilim-Tefsir) *el-Keşşâf*-Zemahşerî (ö. 538/1144)

(Hâşiyesi var: *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. Hâşiye Bakara/25'e kadardır. Keşşâf'ı Nûr et-Tâvûsî'den okuyor.)

---

4 Şevkânî'ye göre 16 kere okuduğu eser yine Kutbüddin er-Râzî'ye ait olan Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'nin (ö. 675/1277) *eş-Şemsiyye*'sine yazılan *Şerhu'ş-Şemsiyye*'dir (*Tahrîru'l-kavâid*).

5 Taşköprülüzâde İsâmuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye-Osmanlı Bilginleri*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 149.

6 Tahsil hayatı ve telifleri hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammet Ali Koca, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri" (*Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid-Hâşiyetü't-Tecrîd*'in girişinde (İstanbul: TDV Yayınları: 2020), 1/35-97.

7 Seyyid Şerif *Mihtâh* şârihi, meşhur *Telhîs* sahibi Hatîb el-Kazvînî'nin *el-Îzâh*'ına Aksarâyi'nin yazdığı şerh olan *Îzâh*'ı Horasan'dan Mısır'a doğru giderken yolda okur fakat hiç beğenmez ve şu yorumu yapar: "İnek eti üzerindeki sinek gibi." Taşköprülüzâde *eş-Şekâik*'te Seyyid Şerif'in bu yorumuyla ilgili Kazvînî'nin eserinin zaten şerhe ihtiyaç duymayacak kadar basit olmasıyla, Aksarâyî'nin yaptığı açıklamaların da dolayısıyla azlığı ve gereksiziliği dolayısıyla Seyyid Şerif'te böyle bir manzarayı canlandırmış olabileceğini ifade eder. Eser bu haliyle zaten şerhe ihtiyaç duymamaktadır. Eserin yazma nüshasında Kazvînî'nin metnini kırmızı hatla yazan Aksarâyî'nin kendi düştüğü küçük siyah notlar Seyyid Şerif'in teşbihini haklı çıkarır vaziyettedir. Aksarâyî o zamanlar Karaman'da ders vermektedir. Kendisine Aksarâyî'nin ders takririnin eser telifinden daha iyi olduğunu söylenince o da rotasını Karaman'a çevirir. Karaman'a vardığında hocanın ölüm haberini alır. Onunla tanışmak nasip olmaz ancak orada Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile tanışır ve Bâbertî'den (ö. 786/1384) ders almak üzere birlikte Mısır'a giderler. (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 38, 39.)

6. (Dilbilim-Belagat) *Muhtasaru'l-me'ânî* ve *el-Mutavvel*-Teftâzânî

(İkisi üzerine de Hâşiyesi var.)[8]

Düşüncebilim/Mantık

7. (Düşüncebilim-Mantık) *Metâli'u'l-envâr* ve şerhi *Levâmi'u'l-esrâr*-Siraceddin el-Urmevî-Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî

(Hâşiyesi var: *Hâşiye alâ Levâmi'*.)

(Düşüncebilim-Mantık) *Eş-Şemsiyye* ve *Şerhu'ş-Şemsiyye*- *Hikmetü'l- 'ayn* sahibi Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî (ö. 675/1277)-Kutbüddin Râzî-

(Hâşiyesi var: *Hâşiye alâ Şerhi'ş-şemsiyye*.)

8. (Düşüncebilim-Mantık) *Îsâgûcî*-Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265)

(Şerhi var ama mevcut değil.)

Matematik/Geometri

9. (Geometri) *Tahrîru Öklîdes*-Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274)

(Hâşiyesi var ama mevcut değil: *Hâşiye alâ Tahrîri Öklides*.)

10. (Geometri) *Eşkâlü't-te'sîs*/Şemseddin es-Semerkandî (ö. 722/1322)

(Hâşiyesi var ama mevcut değil: *Hâşiye alâ Eşkâli't-te'sîs*.)

Matematik/Astronomi

11. (Astronomi) *et-Tezkire fî ilmi'l-hey'e*-Tûsî

(Şerhi var ama mevcut değil: *Şerhu't-Tezkire*.)

12. (Astronomi) *Mülahhas*-Çağmînî (ö. 618/1221)

(Şerhi var ama mevcut değil: *Şerhu'l-Çağmînî*.)

13. (Astronomi) *Tuhfetü'l-Şâhiyye*-Kutbuddin eş-Şîrâzî (ö. 710/311)

(Şerhi var ama mevcut değil.)

Felsefe/Meşşai ve İşrâki Felsefe

14. (Felsefe/Meşşai) *Hikmetü'l-'ayn* ve *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*- Necmeddin Kâtibî-Mübârekşâh

(Şerhine Hâşiyesi var: *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*.)

15. (Felsefe/Meşşai) *Hidâyetü'l-hikme* ve *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*-Esîrüddün el-Ebherî-Mübârekşâh

(Şerhine Hâşiyesi var: *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*.)

16. (Felsefe/Meşşai) *el-Muhâkemât*-Kutbüddin er-Râzî

(Hâşiyesi var ama mevcut değil.)

17. (Felsefe/Meşşai) *el-İşârât* ve *Şerhu'l-İşârât*-İbn Sînâ (ö. 428/1037)-Tûsî

(Şerhine Hâşiyesi var, bir önceki eser bu eserin Hâşiyesi olarak da sayılıyor. İçinde Tûsî'nin görüşlerine de notlar düşülmüş.)

18. (Felsefe/İşrakî) *Hikmetü'l-işrâk*-Sühreverdi el-Maktül (ö. 587/1191)

(Şerhi var ama mecut değil.)

Dinî İlimler/Kelam-Fıkıh-Tefsir-Hadis-Usûl-i Fıkıh-Usûl-i Hadis

19. (Dinî İlim-Kelam) *el-Mevâkıf*-el-Îcî

(Şerhi var: *Şerhu'l-Mevâkıf*.)

20. (Dinî İlim/Kelam) *Tavâli'ul-envâr* ve şerhi *Metâli'u'l-enzâr*-Kâdî Beyzâvî-Şemseddin Mahmud el-İsfahânî

(Şerhine Hâşiyesi var: *Hâşiye alâ şerhi'l-Metâli'*).

21. (Dinî İlim/Kelam) *Tecrîdü'l-akâid* ve şerhi *Tesdîdü'l-kavâ'id*- Nasîrüddin et-Tûsî-Şemseddin Mahmud el-İsfahânî

8 Bu iki eser öğrenim hayatıyla ilgili olmasa da öğretim hayatıyla ilgili dile dair önemli iki eserdir. Seyyid Şerif âhir ömründe *el-Mutavvel*'i talebelerine okuturken karşılaştığı hataları ve müşkil durumları göstermek için dostlarının, talebelerinin isteği üzerine *Hâşiye ale'l-Mutavvel*'i kaleme alır. *El-Mutavvel* Kazvînî'ye ait olan *Telhîs*'in mufassal şerhidir. Seyyid Şerif dil alanında Aksarâyî'yi beğenmediği gibi Teftâzânî'yi de çok beğendiği söylenemez. Bazı meselelerde onu yerden yere vurur. Nitekim eserin mukaddimesinde Teftâzânî'nin hatalarını bulup, neden hatalı olduklarını gerekçeleriyle açıklayacağını ifade eder. Muhtemelen bu yetkinliğini uğruna gençlik yıllarını harcadığı Arap diline verdiği emeğe borçludur. *Telhîs*'in muhtasar şerhi olan *Muhtasaru'l-me'ânî*'ye Hâşiye yazdığı söylense de bugün bu eser mevcut değildir.

(Şerhine hâşiyesi var: *Hâşiye alâ şerhi't-Tecrîd*.)[9]

22. (Dinî İlim-Fıkıh) *el-Hidâye*-Merginânî (ö. 593/1197)

(Hâşiye yazmış: *Hâşiye ale'l-Hidâye*. Mısır'da ünlü Hanefî fakihi, *el-İnâye* adlı *el-Hidâye* şerhi olan Ekmeleddin el-Bâbertî'den (ö. 786/1384) okuyor.)

23. (Dinî İlim-Usûl-i Fıkıh) *Et-Tavzîh li't-Tenkîh* ve şerhi *et*-Telvîh-Sadruşşerîa (ö. 747/346)-Teftâzânî

(Şerhine hâşiyesi var ama mevcut değil.)

24. (Dinî İlim-Tefsir) *Envârü't-tenzîl*-Kadı Beyzavi

(Hâşiyesi var ama mevcut değil.)

25. (Dinî İlim-Tefsir) *el-Keşşâf*-Zemahşerî

(Hâşiyesi var: *Hâşiye ale'l-Keşşâf*.)

26. (Dinî İlim-Usûl-i Hadis) *Mukaddimetü İbni's-Salâh* ve Tîbî şerhi-İbnü's-Salah (ö. 643/1245)-Tîbî (ö. 743/1343)

(Muhtasarı var ama mevcut değil.)

27. (Dinî İlim-Hadis)-*Mesâbîhu's-sünne* ve *Mişkâtü'l-Mesâbîh*-Ferra el-Begavî (ö. 516/1122)-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340)

(Hâşiyesi var ama mevcut değil.)

28. (Dinî İlim-Tasavvuf) *Avârifü'l-maârif*-Şihâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234)

(Hâşiyesi var ama mevcut değil.)

Dilbilim/Sarf-Nahiv-Belagat	*eş-Şâfiye* (Nukrekâr şerhiyle-Sarf) *el-Kâfiye* (*el-Vâfiye* şerhleriyle-Nahiv) *Miftâhu'l-'ulûm* (İki şerhiyle-Belagat) *Telhîsu'l-Mihtâh* (Belagat) *Îzâhu'l-Îzâh* (Belagat) *el-Keşşâf* (Belagat) *Muhtasaru'l-me'ânî* (Belagat) *El-Mutavvel* (Belagat)
Düşüncebilim/Mantık	*Îsâgûcî* *Şerhu'ş-Şemsiyye* *Metâli'u'l-envâr* (*Levâmi'u'l-esrâr* şerhiyle)
Matematik/Geometri	*Tahrîru Öklîdes* *Eşkâlü't-te'sîs*
Matematik/Astronomi	*et-Tezkire fî ilmi'l-hey'e* *Mülahhas* *Tuhfetü'l-Şâhiyye*
Felsefe/Meşşâî ve İşrâkî Felsefe	*el-İşârât* (Tûsî şerhiyle) *Hidâyetü'l-hikme* (Mübârekşâh şerhiyle) *Hikmetü'l-'ayn* (Mübârekşâh şerhiyle) *el-Muhakemât* *Hikmetü'l-işrâk*
Dinî İlimler	*el-Mevâkıf* (Kelam) *Tavâli'ul-envâr* (*Metâli* şerhiyle-Kelam) *Tecrîdü'l-akâid* (*Tesdîd* şerhiyle-Kelam) *el-Hidâye* (Fıkıh) *et-Tavzîh li't-Tenkîh* (*Telvîh* Hâşiyesiyle-Usûl-i Fıkıh) *Envâru'-tenzîl* (Tefsir) *el-Keşşâf* (Tefsir) *Mesâbîh* (*Mişkât*'la birlikte-Hadis) *Mukaddimetü İbni'-s-Salâh* (Tîbî şerhiyle-Usûl-i Hadis) *'Avârifü'l-maârif* (Tasavvuf)

[9] Seyyid Şerif'in bu hâşiyesi Osmanlı medreselerinde o kadar özel bir yere sahiptir ki bu hâşiyenin okutulduğu medreseler Hâşiye-i Tecrîd medreseleri olarak anılır.

Ayrıca bunlara ek olarak Seyyid Şerif'in pek çok ilme ait ıstılahları açıkladığı *et-Ta'rifât* ve *Makâlîdü'l-'ulûm* isimli mevcut olan iki terimler sözlüğü de onun vâkıf olduğu ilimlerin çokluğunu ve ilmî otoritesinin yüksekliğini sergilemesi bakımından kayda değerdir. Zira belli bir ilme özgü terimlerin tanımları ilgili ilme vukufiyet kesbetmeksizin yapılamaz.

Seyyid Şerif'in hem tahsil hayatında okuduğu hem de üzerine şerh ve Hâşiye yazarak kalem oynattığı kitaplara bakıldığında kelama giden yolun kaldırım taşlarının nasıl döşendiğine dair dikkat çeken dört hususla karşılaşıyoruz: (1) Seyyid Şerif ilk tahsil yıllarını iki âlet ilmini sağlam ve kapsamlı bir şekilde öğrenmeye adamıştır. Bunlar sarf, nahiv ve özellikle belagatı içine alan dil ilimleri, diğeri de düşünceyi disipline eden mantık ilmidir. Nitekim klasik medrese geleneğine göre de hiçbir talebe dilin ve mantığın öngördüğü âlî (araçsal) ilimleri tam manasıyla öğrenmeden 'âlî (yüce) ilimlere yükselemez. (2) Dikkat çeken ikinci husus Seyyid Şerif okuduğu her metni istisnasız beraberinde mutlaka bir şerh yardımıyla okumayı tercih etmektedir. Bu şerh hayattaysa ve mümkünse şerhi yazan kişiden bizzat, değilse bir başka hocadan takrir edilmiştir. (3) Seyyid Şerif neredeyse okuduğu her eser üzerine istisnasız şerh veya hâşiye türünden bir şeyler kaleme almıştır. Medresede talebeyken ve müderrisken elinden hangi metin geçmişse ona ilişkin Seyyid Şerif'in mutlaka bir telif verdiğine şahit oluyoruz. Okuduğu her metin hakkında bir şeyler yazması öğrendiklerini pekiştirmek adına kendisi için miydi, yoksa pedagojik ve sosyolojik sâiklerle kendinden sonrakilere, eşe dosta, talebeye bir şeyler bırakmak için miydi, yoksa ilmî otoritesini her alanda göstermek, rüşdünü ispat etmek için miydi açıkçası bilemiyoruz. (4) Göze çarpan son husus ise Seyyid Şerif'in okuduğu, üzerine kalem oynattığı tüm eserler ilgili alanın başyapıtlarıdır. Tahsil ve tedris edeceği ilimlerde o alanın otorite isimlerini bulmuş ve onların eserlerini okumuştur. Dolayısıyla Seyyid Şerif hiçbir ilim dalında işin kolayına kaçmadan hangi ilmi öğrenmek istemişse gözünü o ilmin tepe noktasına dikerek ilim almaya çalışmıştır.

3. *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Çağdaş Kelamcı

Eserleriyle tarihte pek çok âlim tarafından Seyyid Şerif'in ilmî otoritesi tescillenmiştir. Sultan Fatih'in gözde hocası Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488) bir seferinde yanındakilere Seyyid Şerif'in bir kitabını okutmakta ve onun bazı görüşlerine itirazlar yönetlmektedir. Bu sırada yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına bir hatırlatma yapma ihtiyacı hissederek şunları söyler: "Bu sözlerimle sakın, Seyyid Şerif Cürcânî'ye üstünlük tasladığımı veya ona denk olduğumu iddia ettiğimi sanmayın. Böyle bir iddiadan Allah'a sığınırım. O, bütün ilimlerde benim hocamdır. Eserlerinden fazlasıyla istifade ettim. Onun kötü mizaç veya kadılık ve benzeri ilme yabancı maklamlarla bozulmamış samimi bir himmeti vardı. Böyle samimi bir himmet bende de vardı. Ama kötü mizaç ve kadılık ve benzeri makamlara bulaşmam bu himmetimi bozdu. Eğer o himmetim bozulmasaydı benim de ilim sahasında mühim bir yerim olurdu." Hocazâde'nin nezdinde ilimce Seyyid Şerif'ten daha öte bir otorite yoktur: "Seyyid Şerif hazretlerinin eserlerini gördükten sonra istifade etmek gayesiyle başka kimsenin kitabına bakmadım."[10] Hocazâde onun eserleri içinde özellikle *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan çokça etkilenmiş ve istifade etmiştir. Öyle ki onun Bursa'dayken, altı yıl görev yaptığı Esediyye medresesindeyken *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ezberlediği söylenir.[11]

Şerhu'l-Mevâkıf Osmanlı medreselerinde en ileri merhalede, *istiksâ* seviyesinde tedris edilen bir eserdir. Bu seviyede ileri bir metne hâşiye ve talik yazmak kolay umûrdan olmadığı için pek çok âlim ilmî seviyesini göstermek adına bu şerh üzerine kalem oynatarak kendilerini kanıtlamaya çalışmışlardır. *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine kütüphanelerde kayıtlı onlarca hâşiye mevcuttur ve en fazla hâşiyenin yazıldığı dönem de Sultan Fatih ve oğlu Sultan Bayezid dönemleridir. Fatih ve Bayezid dönemlerinde Osmanlı ilmiyesinin yüksek seviyesine bakılırsa bunun bir tesadüf olmadığı anlaşılmaktadır. Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye (ö. 1145/1732) göre bir hocanın hayatında *Şerhu'l-Mevâkıf* olmazsa olmaz bir başvuru kaynağıdır: "Ders veren bir âlim *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı asla elinden düşürmemelidir."[12] Süleymâniye medreselerinde boşalan kadroya atanacak müderris adaylarına *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın en kazık fizik bahislerinden biri olan "itimad" bahsinin (3. Mevkıf/3. Mersad/3.

---

[10] Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, s. 134.
[11] Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, s. 129.
[12] Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, thk. Muhammed İsmaîl es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-beşâirü'l-İslâmiyye, 1988), 149.

Maksat) okutulduğu söylenir ki hoca olma ölçütü olarak böyle bir uygulamanın varlığı da eserin itibarını göstermesi açısından kayda değerdir.

Peki *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ilim dünyasında diğer kelam eserlerinin önüne çıkaran ve bu denli muteber kılan şey nedir? *Şerhu'l-Mevâkıf* nasıl bir metindir ki okuyan bir âlim ondan mutlaka etkileniyor, istifade ediyor ve hakkını teslim etmeyi ikrar etmekten geri duramıyor? Bu soruları genel hatlarıyla metnin ana içeriğine bakarak cevaplamak mümkündür. Şimdi akılda kalması bakımından *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı her biri kendi içinde iki ana bölüme ayrılan hacimli 3 ciltlik bir eser olarak tasavvur edelim ve ihtiva ettiği konu içeriğini genel hatlarıyla aktaralım:

1. Cilt **(Felsefe-Bilgi ve Varlık)**	**2. Cilt** **(Bilimler-Kategoriler)**	**3. Cilt** **(Kelam)**
a. İlim (Epistemoloji)	a. Arazlar	a. İlahiyyât
b. Umûr-ı Âmme (Ontoloji/Metafizik)	b. Cevherler	b. Semiyyât

Şemada belirtilen ana konuların ayrıntılarına girildiğinde *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın 6 "mevkıf"tan oluşan ana başlıklarına, "mersad" ve "maksat"lar şeklinde ilerleyen alt başlıklarına bakıldığında şerhin konu içeriği ve tertibi şu şekilde tasarlandığını görüyoruz:

1. Mevkıf: *mukaddimât* (ilim/bilgi: tarifi, kısımları, tasavvur, tasdik, zorunlu bilgiler; nazar/düşünce: tarifi, kısımları, şartları, tarifin şartları, istidlal, kıyas, kıyas türleri, öncüller/kısaca mantık ilmi)
2. Mevkıf: *umûr-ı âmme* (varlık-yokluk, mahiyet, vücub-imkân-imtinâ, kıdem-hudûs, birlik-çokluk, illet-malûl/kısaca metafizik/ontoloji)
3. Mevkıf: *arazlar* (4 tümel araz kategorisi: a. nicelikler (cismin üç boyutu, sayı-miktar, zaman-mekân), b. nitelikler (duyulur nitelikler: dokunulanlar-görülenler-işitilenler-tadılanlar-koklananlar; nefsânî nitelikler: hayat, ilim, irade, kudret, haz-acı, sağlık), c. nispetler, d. İzâfet)[13]
4. Mevkıf: *cevherler* (3 cevher: a. cisim (felekler, yıldızlar, unsurlar, mizaçlar), b. soyut nefs (nefs-i mücerrede), c. akıl)[14]
5. Mevkıf: *ilâhiyyât* (zât/isbât-ı sâni'/Allah'ın varlığı; tenzih/selbî sıfatlar; tevhid/Allah'ın birliği; vücûdî sıfatlar/kudret, ilim, hayat, sem', basar, kelam; rüyetullah; Allah'ın fiilleri; Allah'ın isimleri)
6. Mevkıf: *sem'iyyât* (nübüvvet, meâd, esmâ ve ahkâm, imâmet, tezyîl: fırkalar/73 fırka hadisi)[15]

Birinci Cilt	**İkinci Cilt**	**Üçüncü Cilt**
1. Mevkıf (Mukaddimât) - İlim, Nazar, İstidlal - Öncüller, Kıyas (Mantık)	3. Mevkıf (Arazlar) - Araz Kategorileri	5. Mevkıf (İlahiyyât) - İsbât-ı sâni - Tevhid-i sâni - Sıfatlar (selbî-vücûdî) - Rüyetullah - Allah'ın isimleri, fiilleri
2. Mevkıf (Umûr-ı Âmme) - Mahiyet-Varlık-Yokluk - Vücub-İmkân-İmtina - Kıdem-Hudüs - Vahdet-Kesret - İllet-Malül	4. Mevkıf (Cevherler) - Cevher Kategorisi	6. Mevkıf (Semiyyât) - Nübüvvet - Meâd - Esmâ ve ahkâm - İmâmet - Tezyîl (73 Fırka)

13 Filozoflarda ise bu arazlar 9'dur: kem-keyf-metâ-eyne-fiil-infiâl-mülk-vaz-izâfet.
14 Filozoflarda bu cevherler 4'tür: madde-suret-nefs-akıl)
15 Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 4 Cilt.

Şerhu'l-Mevâkıf görüldüğü üzere konu içeriği ve tertibi itibariyle çok farklı bir kelam eseridir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kelam dediğimiz faaliyet bu üç cildin tamamında ortaya konan bütüncül faalliyetin adıdır. Bu doğrultuda eserin yapısal formuna, konu dizgesine özellikle dikkat çekmek zorundayız. Ciltlerdeki konuların, meselelerin disiplinler bağlamında sıralanışı şu şekildedir: felsefe-bilim-kelam. Üç ciltlik bir eser olarak ele aldığımızda *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın birinci cildi bir felsefe kitabı hüviyetindedir. Burada mantıktan epistemolojiye, epistemolojiden ontolojiye felsefî meseleler tek tek ele alınır, analiz edilir ve üstüne kritik edilir. Felsefî meseleleri konu etmekten amaç filozofların görüşlerini aktarmak, felsefî cereyanlar hakkında bilgi vermek, haber vermek değildir; bunun ötesinde asıl amaç bir kelam eseri olmak yönüyle anlatılagelen görüşleri masaya yatırarak felsefeyle, felsefî cereyanlarla hesaplaşmaktır.[16] Bir kelamcının felsefeyle iştigali, felsefî konulara vukûfiyet kesbetmesi elbette zordur; ancak daha zoru öğrendikten sonra bunları benimsediği inanç esasları doğrultusunda tahlil ve tenkit süzgecinden geçirebilmesidir. Aynı süreç felsefe gibi ikinci ciltte gündeme gelen bilimler için de söz konusudur. İkinci cilt de âdeta bir bilimler ansiklopedisidir. Burada da amaç salt bilim öğretmek, bilimsel veriler paylaşmak değildir. Kelamın gerek felsefeden gerekse bilimlerden aldığı malumat alanı "vesâil" (*dakîku'l-kelâm*) olarak isimlendirilir ki bununla "mesâil" (*celîlü'l-kelâm*) olarak adlandırılan asıl inanç konularına artı yönleri bulunarak katkı sunması, eksi yönleri elenerek de inancın önünde engel olmaktan çıkması kastedilir. Kategorileri teşkil etmesi ve fizik dünyayı içine alması itibariyle tüm arazların ve cevherlerin işlendiği, pek çok ilme medar bahislerin açıldığı bu cilt külliyâtın en hacimli cildidir. Araz ve cevher ne demektir, neyi ifade etmektedir? Tek kelimeyle cevap verecek olursak "'âlem" demektir, "evren". Kelamda varlıklar ikiye ayrılır: kadîm ve hâdis/muhdes. Hâdis varlıklar da ikiye ayrılırlar: arazlar ve cevherler. Öyle ki bu cilt içinde yerden göğe, taştan toprağa, güneşten yıldıza, bitkiden hayvana, hayvandan insana mevcut ne varsa bir bütün hâlinde âlem anlatılmaya, evren açıklanmaya çalışılır. Dolayısıyla akâid bahislerine geçmeden evvel öyle ya da böyle bir cilt içinde araz ve cevheriyle bu devâsâ âlem tanıtılmak zorundadır. Etrafta görülen, duyulan, dokunulan, koklanan, tadılan her ne varsa hepsi burada konu edilir ve işlenir. Bu yüzden fizik, kimya, astronomi, coğrafya, meteoroloji, psikoloji, tıp, optik, geometri, aritmetik gibi bilimlere ait bahisler bu cilt içinde kendisine yer bulur. Üçüncü cilde gelince bu cilt sadece akâid konularına hasredilmiştir. Birinci ve ikinci ciltlerde yer alan konuları salt felsefe ve bilim gibi görenlere, kelamın dışında değerlendirenlere göre bunların kelam için çok da gerekli olduğu söylenemez. Felsefe ve bilimi faydasız, gereksiz ve tehlikeli algılayan zihinlere göre bu eserde bakılması gereken tek yer vardır o da üçüncü cilttir. Zira onlara göre akâid konularını ihtiva etmesi itibariyle sadece bu kısım tam olarak bir kelam kitabı tanımına uymaktadır. Örnek vermek gerekirse çağdaş bir kelamcı *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi, *Şerhu'l-Makâsıd* gibi ondördüncü yüzyılın büyük kelam yapıtlarının da içinde vücut bulduğu, kahir ekseriyetini şerh ve hâşiye literatürünün oluşturduğu bir kaç asırlık zaman dilimini "cem ve tahkik devri" olarak isimlendirmekte ve daha sonra bu devrin "İslam tefekkür tarihinin kelam ilmi sahasında bir duraklama ve gerileme devri" sayılabileceğini ifade etmektedir.[17] Yine yazar *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi kelam eserlerindeki ilahiyyât, nübüvvât ve ahiret dışında kalan bahislerin konu hacminin (%63)[18] gibi yüksek bir orana tekabül ettiğini ve bu bahislerin "felsefî mahiyetteki tâlî bahisler (vesâil)" olduğunu ve asıl maksatların (mesâil) önüne geçecek derecede baskın olduklarını yadırgamakta ve eleştirmektedir.[19] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı hakkıyla okuyup anlayan birinin bu tarz tespitlere, eleştirilere katılması, bu türden ispatlanmamış yargıları haklı bulması asla düşünelemez. Bu kitabı okuyup da kelam bunun neresinde diye soran varsa tam olarak bulamadığını düşündüğü noktadadır diye cevap verebilirim ona. Zira akâid başkadır, kelam başka ve bu kitap tüm konularıyla bir akâid metni değil, kelam metnidir. Ne yazık ki çağdaş dönemde yapılan kelamın istisnalar bir kenara neredeyse sadece son cilt üzerinden yürüdüğünü söylemek abartı olmayacaktır. Bugün yazılan hiçbir kelam kitabında *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın kuşattığı çapta bir felsefe ve bilim müktesebâtı göze çarpmıyor. Bugünün kelam eserlerinde üçüncü cilt dışında diğer ciltlerin maalesef tam olarak izi sürülemiyor. Mevcut matbu literatürde *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın birinci cildinde

[16] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta felsefeyle yapılan hesaplaşmanın örnekleri için bk. Fatih İbiş, *Kelam ve Metafizik İlişkisi-Cürcânî Örneği*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015).

[17] Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1996), 34, 35.

[18] Ki bu oran tam olarak *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın birinci ve ikinci cildine tekâbül eder.

[19] Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş*, 62.

sunulduğu gibi ne felsefî/metafizik bir mukaddimât söz konusu ne de ikinci ciltte anlatıldığı şekliyle yaşanılan çağın bilimsel paradigması. Çağdaş kelamcı işe, kelam yapmaya sondan başlıyor. Sondan başladığı için de ilerleyemiyor. Neden ilerleyemiyor? Çünkü geldiği nokta yolun sonu, gidilecek, kat edilecek bir mesafe yok. Sonda olduğu için de her şeyi teolojiye bağlıyor, akâide dayandırıyor. Sonuç olarak çağdaş kelamcıda yolun başı da görünmüyor ortası da.

Şerhu'l-Mevâkıf'taki ilmî seviye ve yükseklik hakkında fikir vermesi bakımından ayrıca aşağıdaki listede Seyyid Şerif'in tespit edebildiğimiz kadarıyla şerhte atıf yaptığı eserleri sıralamaya çalıştık:

Ebü'l-Hasan el-Eşarî (ö. 324/936)	*Makâlâtü'l-islâmiyyîn*
Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)	*el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*
Fahreddin er-Râzî	*el-Metâlibü'l-âliye*
Fahreddin er-Râzî	*Nihâyetü'l-ukûl*
Fahreddin er-Râzî	*el-Mülahhas*
Fahreddin er-Râzî	*el-Muhassal*
Fahreddin er-Râzî	*el-Erbaîn*
Fahreddin er-Râzî	*et-Tefsîru'l-kebîr*
Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233)	*Ebkâru'l-efkâr*
Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274)	*Nakdü'l-Muhassal*
Nasîrüddin et-Tûsî	*Nakdü Tenzîli'l-Efkâr*
Ali b. Ömer el-Kâtibî (ö. 675/1277)	*Şerhu'l-Mülahhas*
Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283)	*Lübâbü'l-Erbaîn*
Cüveynî (ö. 478/1085)	*eş-Şâmil*
Gazzâlî (ö. 505/1111)	*el-Müstesfâ*
Gazzâlî	*el-Münkız mine'd-dalâl*
Şehristânî (ö. 548/1153)	*Nihâyetü'l-ikdâm*
Şehristânî	*el-Milel ve'n-nihal*
Farabî (ö. 339/950)	*Uyûnü'l-mesâil*
İbn Sînâ (ö. 428/1037)	*eş-Şifâ, el-Burhân, el-Makûlât, et-Tabîiyyât, es-Semâ ve'l-âlem)*
İbn Sînâ	*el-İşârât*
İbn Sînâ	*en-Necât*
İbn Sînâ	*el-Kânûn*
İbn Sînâ	*el-Hudûd*
İbn Sînâ	*Kitâbü'n-nefs*
Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152)	*el-Mu'teber*
Şihâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl(ö. 587/1191)	*et-Telvîhât*
Şihâbeddin es-Sühreverdî	*el-İşrâk*
Şihâbeddin es-Sühreverdî	*el-Mutârahât*
Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945)	*Kitâbü'l-müntekâ*
İsmail el-Cevherî (ö. 400/1009)	*es-Sıhâh*
Öklid (m.ö. III. yüzyıl)	*Kitâbü'l-usûl*

Genel hatlarıyla da olsa bilindiğinde Seyyid Şerif ve *Şerhu'l-Mevâkıf* bize kelamla meşgul olanları görece bir ayrıma tâbi tutmayı bir mecburiyet olarak dayatmaktadır. Şayet kelam alanında çalışan biri bu üç cildin sadece son cildiyle düşünüyor, konuşuyor ve yazıyorsa o kimseye en azından müteahhir dönemin tanımlaması çerçevesinde kelamcı demenin uygun düşmeyeceği ortadadır. Belki bu kimselere söz konusu faaliyet bir kelam faaliyeti olmanın ötesinde bir akâid faaliyeti olduğu için akâidci demek daha doğru bir tanımlama olacaktır. Nitekim kelam geç dönemde asırlardır kazandığı nosyona bağlı anlamıyla üç duraklı bir yolun tamamını katetmekle tamamlanan ihatalı bir düşünce ve bilgi faaliyetinin adı olmuştur.

Çağdaş kelamcının önünde aşılmayı bekleyen büyük engellerden birinin "felsefe" olduğunda kuşku yok. Ancak şunu da hatırlatmalı ki yer yer bazı filozoflardan bahsetmek, söz ve yazı arasında ara sıra filozof isimlerine atıf yapmak kişinin felsefe bildiği anlamına gelmez. Felsefe bilen kelamcı filozofun fikrini, öğretisini anlayıp açıkladıktan sonra inancı doğrultusunda onunla hesaplaşabilen, inanç zâviyesinden elde ettiği bilginin artılarını ve eksilerini değerlendirebilen kimsedir. Hesaplaşa-bilme ve değerlendire-bilmenin mukaddem şartı da her şeyden önce bilmektir. Türkçede –ebilmek/-abılmak şeklinde fiillerin sonuna getirilen güç yetirme eki aslında bilginin eyleme öncelenmesi gerektiğini ve eylemin ancak bilgi temelli mümkün olabileceğini îmâ etmektedir. Mukaddem şart olarak kelamcı neyi bilmelidir peki? Felsefe tarihini, felsefi düşüncenin seyrini. Bugün felsefe ve bilim alanlarını bilmek bir yana bu alanlarda olup biten gelişmelerden haberdar biçimde bile kelam yapıldığı söylenebilir mi? Herkesin kendince belirlediği ve bildiği(ni sandığı) tikel ve steril bir ortamda icra edilen kelama geç dönem tanımlaması içinde kelam denilebilir mi? Örneğin kelamcılar arasında Platon külliyâtını veya Aristoteles külliyâtını baştan sona okuyan kaç kelamcıdan söz edilebilir? Fârâbî'yi iyiden iyiye tetkik eden, İbn Sina'nın *Şifâ*'sını, İbn Rüşd'ün telifâtını ciddiyetle mütâlaa eden kaç kelamcıdan bahsedilebilir? Antik Çağ ve Orta Çağ'dan daha önemlisi iki bin yıla yakın bir süre insanlığın düşünme biçimine, terâküm eden felsefe geleneğine ve dahi kelam geleneğine hükmeden Aristotelesçi paradigmayı tersyüz eden Descartes (ö. 1650) ve sonrası gelişen Kartezyen felsefe bugün kaç kelamcının dilini ve gündemini meşgul etmektedir? Kaç kelamcı modern felsefeyle birlikte değişen ve dönüşen düşünce dünyasının farkındadır? Dahası metafizik eleştirileriyle teolojik gelenekleri kökten sarsan ve temellleri yerinden oynatan Kant'ın (ö. 1804) bugün hakkı verilerek analiz ve kritik edildiği tek bir kelam eseri gösterilebilir mi?

Çağdaş kelamcının önünde aşılmayı bekleyen diğer büyük engel bilimdir. Belki de bugünün kelamcılarının felsefeden önce doldurmaları gereken en büyük boşluk bilim boşluğudur. Bilimleri bileni bir yana bilimlerle ilgilenen kelamcı bile artık mumla arancak kadar az. Kanımca kelamcıların bugün bilimle aralarındaki mesafe felsefeden çok daha büyük ve derindir. Çoğunluk bilimlerle değiş(tiril)en ve dönüş(türül)en, yeni bir kurgu içinde dizayn edilen modern dünyanın farkında bile değil. Yeni Çağ'la birlikte baştan kurulan ve kurgulanan modern dünyayı kavramak noktasında hâlen çok gerilerdeyiz. Ne olup bittiğine dair farkındalık eşiğimiz çok düşük, farkında olamadığımız için de dinî ilimlerde düşünce ve yorum üretirken bize sunulan paket programların dışına çıkamıyoruz.[20] Bu noktada modern dünyada öne çıkan ve etki gücüyle çok geniş alanlara yayılım gösteren bir kaç bilime ve bazı isimlere atıf yapmanın kelam faaliyetinin bilimsel kapsamını somutlamak bakımından faydalı olacağını düşünüyorum.

XVI. yüzyılda "astronomi"de Kopernik'le (ö. 1543) gerçekleşen devrim asırlardır süren Batlamyusçu "evren" modelini yıktı ve bu bakış yeni bir kozmoloji anlayışı ortaya çıkardı. XVII. yüzyılda "fizik"te, mekanik alanda ortaya koyduğu çalışmalar sonucunda Newton'la (ö. 1727) geleneksel "doğa" algısı yıkıldı ve sonrasında doğanın yasallaştırılma ve matematikselleştirilme süreci fizik yasalarıyla çalışan mekanik bir dünya anlayışı ortaya çıkardı. Yeni evren ve dünya modelinin farkında değilsek zihniyet olarak hâlâ Kopernik ve Newton öncesi çağlarda yaşadığımız söylenebilir. XX. yüzyıla geldiğimizde fizikte bir başka güçlü isim, izâfiyet teorisiyle, uzayzaman kuramıyla Einstein (ö. 1955) ortaya çıkacaktır ki onunla ve sonrasında gelişen kuantum mekaniğiyle fizik dünya Newtoncu paradigmdan farklı bir noktaya taşınacaktır. Bu bağlamda "bilim tarihi"ne eşed seviyede ihtiyaç duyduğumuz âşikâr.

Bilimlerin gelişmesiyle oluşan kelebek etkisi sadece evren ve dünya (doğa-zaman-mekan) ile sınırlı değildi; bilim "beden"iyle ve "ruh"uyla evrenin, dünyanın merkezine oturan "insan"a, sarsılmaz gibi duran yüksek insan algımıza da etki edecekti. XIX. yüzyılda Charles Darwin'le (ö. 1882) "biyoloji"de yaşanan gelişmeler geleneksel ve kutsal insan algımızı kökten hedef almıştı. Darwin kimi zaman yaratılış modeline alternatif olarak da sunulan evrim teorisiyle ahsen-i takvim olarak kabul ettiğimiz insan bedenine ağır darbeler vurdu. Diğer yandan XX. yüzyılda "psikoloji" sahasında Sigmund

[20] İdeolojik karakteriyle kendisini dayatan modern bilimsel paradigmanın Kur'an ve din yorumlarına etkisi bağlamında bir değerlendirme için bk. Fatih İbiş, *Dinî ve Felsefî Açıdan Anlamın Doğası*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 223-229.

Freud'la (ö. 1939) gelişen psikanaliz de insânî kemâlât burcunun en yüksek öznesi olarak gördüğümüz ruha ağır darbeler indirdi.

Ayrıca XIX. yüzyılda fikirleriyle tüm dünyayı kasıp kavuran Karl Marx'ın (ö. 1883) din, felsefe ve bilimlerde yaptığı etkiyi de bir kelamcının dikkate alması, inanç meselelerini değerlendirirken mutlaka göz önünde bulundurması gerekir. Marx fikirleriyle pek çok alanda süregiden asırlık kabulleri ve inanışları sarsmış, ekonomi politik temelli yaptığı fikrî açılımlarla dinsel kurumlar başta olmak üzere siyasal ve sosyal düzenekleri yerinde bir tabirle yapıbozuma uğratmıştır.

XIX. yüzyılda dikkate alınması gereken bir başka önemli isim Nietzsche'dir (ö. 1900). Bir teolog açısından Nietzsche ismi son derece ironik ve sembolik bir anlama sahiptir. Nietzsche Tanrı'nın ölüm fermanını yayınlayan filozoftur. "Teos"un (tanrı) ölümü demek aynı zamanda "teo-loji"nin (tanrı-bilim) de ölümü demektir, "teo-log"un (tanrı-bilimci) ölümü. Ekmeğini Tanrı'nın bilimini yaparak kazananlar için Nietzsche'nin ölüm ilanı oldukça hazindir. Peki bugün Nietzsche okuyan, Nietzsche felsefesinden haberdar olan ve onun fikirleriyle beslenen ateizmle, nihilizmle hesaplaşabilecek olan kaç kelamcı gösterilebilir?

Söz konusu donanıma giden yol evvel emirde nereden başlamaktadır? Müteahhir dönemi başlatan İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) bir kelam talebesinde üç hasletin bulunması gerektiğini ifade eder, aksi takdirde kişinin kelama yönelmemesi gerektiğini salık verir. Kelamcı adayında bulunması gereken üç haslet: 1. Hırs, öğrenmeye, ilme karşı hırs. Kelamcı zihinsel anlamda tembel ve rahat düşkünü olmamalıdır. 2. Zekâ. Kelamcı ahmak olmamalıdır. 3. Takva. Kelamcı günahlara, fıska mağlup olmamalıdır.[21] Meselenin takva boyutu Allah ve kul arasındaki bir durum olarak dışta tutulduğunda müteahhir dönemin kelamcılarında hırs ve zekânın tecessüm ettiğini, telif ettikleri kelam eserlerinde olabildiğince zihinsel tembellikten ve ahmaklıktan uzak durduklarını söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere kelamın yükü gerçekten çok ağır. Kelamın ağır yükü karşısında hafif kalan insan için muhtemelen yolculuk başlamadan bitecektir. Kelam talebesinde okumaya, öğrenmeye, bilmeye, anlamaya, düşünmeye, zekâsını ve aklını son damlasına kadar kullanmaya karşı kendisini rahatsız edecek düzeyde bir hırs yoksa sahip olduğunu zannetiği talep hevesten ibaret demektir.

Sözlerimi bir hatıramla sonlandırmak istiyorum. Yıllar evvel İstanbul'da ilmine ve fikrine hürmet ettiğim, bugün de ülke sathında epeyce şöhret bulmuş bir hocayı ziyaret edip uzunca bir sohbet gerçekleşmiştik. O zamanlar ben kelam dalında tez dönemine yenice geçmiş genç bir doktora talebesiydim. Söz bir vesileyle kitaplara gelmiş ve hoca bana kurduğu bir senaryo eşliğinde şunu söylemişti: "Beni ıssız bir adaya sürseler ve sadece üç kitap hakkın var deseler, yanıma alacağım üç kitaptan biri kesinlikle *Şerhu'l-Mevâkıf* olurdu." İstanbul'da yapmış olduğum pek çok şeyi hatırlamakta zorlanıyorum. Ancak konuşmadan bir kaç ay sonra unutmadığım bir şey var ki o da İstanbul'dan ayrılıp dört yıl kalacağım adaya giderken valizime koyduğum ilk kitap!

Kaynakça

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvera li'ttıbâ'a ve'n-neşr, t.y.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

İbiş, Fatih. *Dinî ve Felsefî Açıdan Anlamın Doğası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

İbiş, Fatih. *Kelam ve Metafizik İlişkisi-Cürcânî Örneği*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015.

Koca, Muhammet Ali. "Seyyid Şerîf el-Cürcânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri" (*Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid-Hâşiyetü't-Tecrîd*'in girişinde) İstanbul: TDV Yayınları: 2020.

Saçaklızâde. *Tertîbü'l-'ulûm*. thk. Muhammed İsmaîl es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-beşâirü'l-İslâmiyye, 1988.

Taşköprülüzâde, İsâmuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi. *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye-Osmanlı Bilginleri*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi-Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.

[21] Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1/116.

TEFSİR

Kur'an'da Kuş Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation On The Concept Of Bird In The Qur'an

Abdurrahman AYDIN*

Özet

Kur'an'da canlı-cansız çok sayıda varlıktan Allah'ın tekliğinin ve eşsiz yaratmasının delili olarak sıklıkla bahsedilir. Kuş/kuşlar (طير) kavramı, sayısız hikmetine binaen Yüce Allah'ın (c.c.) kitabında kullandığı önemli kavramlardan biridir. Kuşlar, Hz. İbrahim (a.s.) kıssasında parçalara ayrılıp tekrar bir araya getirilmesi örneğinde olduğu gibi bir mucizenin objesi olarak görülebilmektedir. Kur'an'da yine Hz. İsa'nın çamurdan şeklini yapıp üfürmesiyle canlanan bir kuş figürü karşımıza çıkmaktadır. Süleyman'ın (a.s.) Hüdhüd kuşuyla aralarında geçen diyaloglar pek çok hikmetler barındırır. Hz. Davud'un Allah'ı (c.c.) tesbihi ve ona kuşların eşlik ederek kulluklarını yerine getirmesi, biz insanlar için önemli mesajlar barındırmaktadır. Kur'an'da kuşların yaşantı ve yaşam şartları hatırlatılarak, insanlara yapmaları gerekli çalışmalar özümsetilmektedir. Kuşların yüksekten uçmaları, elde edilmeleri güç varlıklar olmaları ve bu sebeple değerli addedilmeleri, Kur'an'ın kuş kavramını sıklıklıkla kullanmasına neden olmuştur. Kuşlar üzerinde derinlikli bir tefekkürün insanlığa hem dünyevi hem de uhrevi faydalar sağlayacağı Kur'an'da bildirilmektedir. Kuşlara uçabilme uçma kabiliyeti, havaya da kuşu taşıyabilme gücünü veren Allah'tır. Böylece kuş/kuşlar kavramının geçtiği âyetler aracılığıyla güç ve kudretin, alemlerin Rabbi olan Allah'ın (c.c.) elinde olduğu, farklı anlatım metodlarıyla insanlığın belleğine nakşedilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'an, Kuş, Tefekkür, Zikir.

Abstract

Numerous animate and inanimate beings are often mentioned in the Qur'an as evidence of Allah's uniqueness and unique creation. The concept of bird/birds (طير) is one of the important concepts that Almighty Allah (c.c.) uses in his book, due to its numerous wisdoms. Birds, St. It can be seen as the object of a miracle, as is the case in the story of Abraham (a.s.) when it was taken apart and put back together. In the Qur'an, Hz. We come across a bird figure that comes to life when Jesus makes his shape out of clay and blows it. The dialogues between Solomon (a.s.) and the Hudhud bird contain many wisdoms. Hz. David's glorification of Allah (c.c.) and the fact that birds accompany him and fulfill their servitude contain important messages for us humans. In the Qur'an, the life and living conditions of birds are reminded, and people are assimilated to the work they need to do. The fact that birds fly high, are difficult to obtain, and therefore considered valuable, has caused the Qur'an to frequently use the concept of bird/birds. It is stated in the Qur'an that a deep contemplation on birds will provide both worldly and otherworldly benefits to humanity. It is God who gives birds the ability to fly and the power to carry them into the air. Thus, through the verses in which the concept of bird/birds is mentioned, the power and might is in the hands of Allah (c.c.), the Lord of the worlds, with different methods of expression.

Keywords: Commentary, Qoran, Bird, Contemplation, Dhikr.

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Mardin/Midyat, Türkiye. Email: abdurrahman980@hotmail.com. ORCID ID : 0000-0001-9429-0368.

Giriş

Kur'ân'da çok sayıda varlıktan örnekler verilerek üzerinde düşünmemiz teşvik edilmektedir. Verilen örnekler genel itibariyle herkes tarafından, en azından duyu organları aracılığıyla algılanabilen ve herkesin farkedebildiği varlıklar olmaktadır. Amaç duyu organları aracılığıyla hemen algılanan varlıklardan, duyu organları ile algılanamayan varlığa geçiş sağlamaktır. Diğer bir ifade ile eserden san'atkara giden bir yol oluşturmak hedeflenmektedir. Bu meyanda Kur'ân'da yerden, göklerden, yıldızlardan, dağlardan, deveden, sivrisinekten ve daha pek çok canlı-cansız varlıktan Yüce Allah'ın varlığının ve sonsuz kudretinin delili olarak bahsedilmektedir. Hatta sure isimlerinin bile seçilirken canlı-cansız çok sayıda varlığın ve hayvanın adının kullanıldığı malumdur. Bakara (Sığır), Neml (Karınca), Ankebut (Örümcek) ve Fil surelerini buna örnek olarak verebiliriz. Ayrıca "En'am" kelimesi hayvanlar manasındadır ve Kur'ân'da altıncı sureye isim olmuştur. Kur'ân'da çeşitli hayvanların isimlerinin geçmesinin ve bunlardan bazılarının Kur'ân sûrelerine isim olmasının pek çok hikmeti vardır. İnsan olarak bize düşen, bunların üzerinde durarak çok sayıda ilmî gerçeği ortaya çıkarmaya çalışmaktır.[1]

Kutsal kitabımızda hayvanlardan çokça bahsedilmektir. İnsanın pek çok hizmetinde bulunan hayvanlarla ilişkisi, çok yönlü olarak ele alınabilir. Kur'ân'a göre bunlar şöyle özetlenebilir: Hayvanların eğitmenlik rolü üstlenmesi,[2] hayvanların zaman bildirme aracı olarak kullanılması, felsefi/inançsal ikna ve eğitim aracı olarak kullanılması,[3] hayvanların insanlar için besin kaynağı olması,[4] hayvanların insanların yol arkadaşı olmaları,[5] hayvanların insanlar için ibret vesilesi olması,[6] hayvanların insanları koruma görevi üstlenmesi,[7] bir ibadet aracı olarak hayvanların kullanılması,[8] hayvanlar süs aracı olarak insanların hizmetinde olması,[9] bazı hayvanlar da insana hizmeti dolayısıyla Kuran'da büyük övgüye mazhar olmuş ve savaş için beslenmesi[10] emredilmiştir.[11]

Hayvanlar Kur'an'da, kendilerinden elde edilen ürün ve faydaları nedeniyle anılmasının yanında, benzetme yapmak için de sıkça kullanılmıştır. Yapılan benzetmelerin hemen hemen tamamında benzetme yapılan kişilerin olumsuz tiplemeler olduğu görülür.

Kur'ân'da hayvan davranışlarına benzetilen insan davranışları, olumsuz ve kötü davranış kalıplarıdır. Yüce Allah yapmış olduğu benzetmeler yoluyla bu olumsuz davranışları kötülemekte, yermekte ve böylece insanları bunlardan sakındırmayı amaçlamaktadır. Âyetlerde, olumsuz insan davranışlarının kötülendiği ve ayıplandığı açıktır. Bununla birlikte benzetmede yer alan hayvanın ve davranışının da kötülendiği gibi bir anlam çağrışım yapabilmektedir. Çirkin eşek sesi, kitap yüklü eşek, dilini sarkıtıp soluyan köpek, aşağılık maymun gibi ifadeler, doğrudan bu hayvanları hedef alıyormuş gibi anlaşılabilir. Fakat âyetlere dikkat edildiğinde Kur'ân'ın hedefinin hayvan davranışları değil, insan davranışları olduğu anlaşılmaktadır. Maymun, köpek ve eşeğin kendi yaratılışlarına uygun davranışlarının kötülüğünden söz edilemez. Hayvanların ahlâkî sorumlulukları yoktur. Bir davranışın kötü ya da iyi oyması insanlar için bir anlam ifade eder.[12]

Daha evvelden hayvanlar ve bitkilerle ilgili yapılmış çeşitli akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar arasında en başta Nurettin Turgay'ın, *Kur'ân Açısından Hayvanlar ve Bitkiler* adlı kitabını zikredebiliriz. Bunun yanında Necmettin Çalışkan'ın*, Kur'ân'da İnsanın Canlı (Nebâtât-Hayvânât) ve Cansız (Cemâdât) Varlıklarla İlişkisi* adlı yüksek lisans tezi de Kur'an'da hayvanlarla alakalı yapılmış

[1] Nurettin Turgay, *Kur'ân açısından Hayvanlar ve Bitkiler,* (İstanbul: Fecr Yayınevi, 2011), 82.
[2] el-Maide 5/31.
[3] el-Bakara 2/260.
[4] en-Nahl 16/66; Hac 22/30.
[5] el-Kehf 18/18.
[6] el-Müminun 23/21.
[7] el-Kehf 18/18.
[8] el-Kevser 108/2; el-Hac 22/37.
[9] en-Nahl 16/6.
[10] el-Âdiyat 100/1-8.
[11] Necmettin Çalışkan, Kur'ân'da *İnsanın Canlı (Nebâtât-Hayvânât) ve Cansız (Cemâdât) Varlıklarla İlişkisi,* (Ankara: Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 105-110.
[12] Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'da Hayvan Davranışlarına Benzetilen İnsan Davranışları,* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11:1 (2006), 74.

çalışmalardandır. Abdurrahman Kasapoğlu'nun *Kur'ân'da Hayvan Davranışlarına Benzetilen İnsan Davranışları,* Tayfun Nasuhbeyoğlu'nun Kur'an'da Geçen Hayvanlar ve yine Nurettin Turgay'ın *Kur'an'da Geçen Hayvanlar* adlı makaleleri, hayvanları Kur'an bağlamında ele alan makalelerdir. Yapılan çalışmalarda kısmen kuşlara değinilse de hususi olarak kuşları ele alan bir çalışmaya rastlayamadık. Bu nedenle biz bu çalışmada Allah'ın (c.c.) yarattığı en güzel mahluklardan kuşları, Kur'ân âyetleri ve bu âyetlere yapılan tefsîrler bağlamında inceleyeceğiz.

Allah, kudretinin en mükemmel sanat eseri olan, insan için yarattığı doğanın dengesini bozacak bütün fiillerden, sonucunda yine kendileri zarar göreceği için insanları men etmiştir.[13] Günümüzde çeşitli isimler altında hayvanlara zulüm edildiği ve işkence çektirildiği yaygın olarak hayvan hakları savunucuları tarafından ifade edilmesine[14] rağmen özellikle kuşlar kültürümüzde çok değer verilen canlılardır.

1. Kuş (طير) Kelimesinin Etimolojik Yapısı ve Lugat Anlamı

Kur'ân'da kuş kavramı t-y-r (طير) kelimesi ile geçmektedir. T-y-r kelimesi havada süzülen her iki kanatlı canlı için kullanılır. Cemisi (çoğulu) طُيور 'dur. Mazi kalıbı طارَ, muzarisi يَطِيرُ şeklinde gelir. "Kuş/ طير" kelimesi uçan tüm hayvanlar için kullanılır.[15] Bazı dilcilere göre "طَيْر" kelimesi cemi kalıbındadır. Kuş / طَيْرkelimesinin "**صَحْب/صاحِب**", "**شَهْد/شَاهِد**" ve "**رَكْب/رَاكِب**" kelimeleri ile aynı kalıpta olduğuna işaret ederler.[16]

Kur'ân'a bakıldığında t-y-r kalıbının değişik vezinleri kullanılmaktadır.[17] Bununla beraber özel anlamda kuşlardan on sekiz âyette bahsedildiği görülür. Kur'ân'daki kullanımların bazısında özel olarak bir kuş cinsinden sözedilirken,[18] çoğunda ise genel olarak kuşlar kastedilebilmektedir.[19] Bu kullanımların da isim kalıbında olduğunu belirtelim.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Kuş Kavramı

Kur'ân incelendiğinde kuş kavramının âyetlerde pek çok açıdan ele alındığı hemen farkedilir. Dikkat çeken en önemli konu, soyut bir meselenin somutlaştırılması ve gözle görünür hale gelmesi için kuş kavramının kullanılmış olmasıdır. Kur'ân'da çokça bulabileceğimiz bu edebi metodun özellikle mucize âyetlerinde, ilahi mesajların insanlara ulaştırılmasında, insanların ibadete alıştırılması ve teşvik edilmesinde, insanların metafizik konularda tefekkür etmeye davette ve kullukla ilgili meselelerde kuş figürü ile beraber kullanıldığı görülür.

2.1. Kuşların Mucizelere Konu Olması

Kur'ân-ı Kerim'de kuş/kuşlar kelimesinin zikredilmesinin bir amacı, mucicizeler aracılığı ile insanların Allah'a imana teşvik edilmeleridir. Dikkat edilecek olursa kuş/kuşlar, mucizelerde bir araç

---

[13] Hikmet Akdemir, *Kur'ân Açısından Ekolojik Denge ve Avlanma,* Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/20 (Temmuz-Aralık 2008), 198.

[14] Necmettin Çalışkan, *Kur'ân'da İnsanın Canlı (Nebâtât-Hayvânât) ve Cansız (Cemâdât) Varlıklarla İlişkisi,* 112.

[15] Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtu fî ġarîbi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 528; Cemaleddin Muhammed b. Mükrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dāru'l-Meʿarif, ts.), 4/508; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehẕîbu'l-luġa,* thk. Abdusselâm Muhammed Hârun - Muhammed Ali en-Neccar (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr - ed-Dâru'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964), 10/14; Mecduddīn Muḥammed b. Ya'kūb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît,* thk. Mektebetu Tahkîki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risāle, 2005), 1/432.

[16] Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mecâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'ani'l-Kur'ân li'l-Ahfaş,* thk. Hâdi Mahmud Kara'e (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1411/1990), 2/546; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Zekeriyyâ el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2006), 13/177.

[17] Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâẓı'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 549,550.

[18] el-Fil 105/1-5; en-Neml 27/16-35; el-Maide 5/31; el-Bakara 2/57; el-Araf 7/160; Ta-Ha 20/8.

[19] el-Bakara 2/260; Al-i İmran 3/49; el-Maide 5/110; el-En'am 6/38; Yusuf 12/ 36; Yusuf 12/41; en-Nahl 16/79; el-İsra 17/13; el-Enbiya 21/79; el-Hac 22/31; en-Nur 24/41; en-Neml 27/16; en-Neml 27/17; en-Neml 27/20; Sebe 34/10; Sad 38/19; el-Mülk 67/19; el-Fil 105/3.

olarak kullanılmakta ve onların üzerinde farklı yönlerden düşünerek, Allah'ın vahdaniyeti, kudreti ve azametinin daha iyi anlaşılması amaçlanmaktadır. Bu meyanda zikredebileceğimiz bazı âyetleri şöyle sıralayabiliriz:

Bakara suresi 260. âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيمُ رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰىۜ قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْۜ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِيۜ قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًاۜ وَاعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Hani İbrahim: 'Rabbim, bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster' demişti. (Allah ona:) 'İnanmıyor musun?' deyince, 'Hayır (inandım), ancak kalbimin tatmin olması için' dedi. Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır, sonra onları (parçalayıp) her bir parçasını bir dağın üzerine bırak, sonra da onları çağır. Sana koşarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah, üstün ve güçlü olandır, hüküm ve hikmet sahibidir"

İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), tefsîrinde âyette bahsi geçen kuşların isminin Ebû Zür'a'dan (öl. 281/894) rivâyetle kaz, devekuşu, horoz ve tavus kuşu olabileceğine dair bir görüş paylaşır. Başka bir rivâyette bu kuşların sardunya, tavus kuşu, horoz ve güvercin olduğunu aktarır. "فَصُرْهُنَّ" ifadesini ise "kuşları parçala" olarak açıklamaktadır.[20] İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) ise Hz. İbrahim'in (a.s.) Allah'a (c.c.) kendisini görmesini istemesi üzerine, Yüce Allah'ın "bana inanmıyor musun? "أَوَلَمْ تُؤْمِنْ" sorusunu yöneltmesi üzerinde durur. Ona göre Hz. İbrahim burada Allah'ın hissi (duyusal) âyetlerini görmek istiyordu. Bundan önce gösterilen âyetler ise hep aklî boyutta mucizelerdi. Halbuki kendinden önce gelmiş peygamberin mucizeleri hem aklî hem de hissi mucizelerdi. "فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ" ifade için "onları kendine doğru yönlendir" biçiminde yorumlamıştır. İbn Mesud'dan (öl. 32/652-53) yaptığı alıntıda ifadenin aslının "فصِرْهن إليك" şeklinde kesralı olduğunu ve manasının onları "onları (kuşları) parçalara böl" anlamını taşıdığını belirtir.[21]

Ebü'l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983) âyetle ilgili tefsîrinde, Hz. İbrahim'in farklı renk, isim ve cinste dört kuşu aldığını, onları parçalara ayırdıktan sonra dört farklı dağın başına taşıdığını belirtir. Akabinde onları çağırdını ve herbirinin de çağrıya icabet ederek tekrardan canlandıklarını ifade eder. Bunu gören Hz. İbrahim'in şaşkınlık içinde "şüphesiz Allah, üstün ve güçlü olandır, hüküm ve hikmet sahibidir/وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ في ملكه حَكِيمٌ " dediğine işaret eder.[22]

Görüldüğü gibi ayetler Allah'ın azametinin muhteşemliğini kuşlar üzerinden açıkça göstermektedir. Allah bir şeyin olmasını dilerse o şey hemen oluverir. Bu âyette de Hz. İbrahim'e (a.s.), insan aklının ulaşması imkanı olmayan bir işin, Allah için ne kadar kolay olabileceği mucize olarak gösterilmiştir. Bunun dışında Hz. İbrahim'in şahsında tüm insanlığa her şeyin eşsiz ve benzersiz yaratıcısının Allah olduğu fikri kuşlar üzerinden ıspatlanmaktadır.

Kuş/Kuşların mucizeye konu olduğu diğer bir yer Al-i İmran suresi 49. âyettir. Allah (c.c.) âyet-i kerimede şöyle buyurur:

وَرَسُولًا اِلٰى بَنٖۤي اِسْرَٓاءٖيلَ اَنّٖي قَدْ جِئْتُكُمْ بِاٰيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْۙ اَنّٖۤي اَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطّٖينِ كَهَيْـَٔةِ الطَّيْرِ فَاَنْفُخُ فٖيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِاِذْنِ اللّٰهِۚ وَاُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ وَاُحْيِ الْمَوْتٰى بِاِذْنِ اللّٰهِۚ وَاُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَۙ فٖي بُيُوتِكُمْۜ اِنَّ فٖي ذٰلِكَ لَاٰيَةً لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنٖينَۚ

"Allah onu İsrâiloğulları'na peygamber olarak gönderecek, o da onlara şöyle diyecek: Şüphesiz ben size Rabbinizden büyük bir mûcize getirdim: Size çamurdan kuş sûretinde bir şey yapıp ona üfleyeceğim, o da Allah'ın izniyle gerçek kuş olacak. Allah'ın izniyle anadan doğma körleri ve alaca hastalarını iyileştireceğim. Yine Allah'ın izniyle ölüleri dirilteceğim. Evlerinizde ne yiyip, neleri biriktirdiğizi size bir bir haber vereceğim. Eğer inanmak isterseniz bunda sizin için kesin bir delil vardır."

---

[20] Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm,* thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 2/510.

[21] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtu ehl-i's-sünne,* thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 2005), 2/250.

[22] Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 1413/1993), 1/174.

Vâhidî (öl. 468/1076) İbn Abbas'tan (öl. 68/687-88) rivâyetle âyette bahsi geçen ve ruh üflenen kuşun yarasa olduğu kanaatindedir. Buna göre İsa (a.s.) çamura en uygun şekilde suret vermiş ve Allah'ın izniyle çamura üfleyerek canlanıp uçmasını sağlamıştır.[23]

Sem'anî (öl. 489/1096) de Hz. İsa'nın (a.s.) çamurdan bir kuş şekli yapıp üfürünce birden canlandığını söyler. Bununla yetinmeyen İsa (a.s.) bu defa çamurdan yarasa şekli yapar ve Allah'ın izniyle çamura üfürmesiyle canlanır demektedir.[24] Dikkat edilirse Sem'anî çamurdan kuş şekli yapıp üfürme işinin Hz. İsa (a.s.) tarafından iki defa gerçekleştirildiğini iddia etmektedir. Beğavî'ye (öl. 516/1122) baktığımızda da âyette geçen kuşun, gece görünüp gündüz gözlerden uzak kalması ve buna benzer farklı özellikleri nedeniyle yarasa olduğu kanaatini taşır.[25]

Maide suresi 110. âyete bakıldığında ise İsa (a.s.) ile ilgili şunlar ifade edilir:

"O zaman Allah şöyle buyuracak: Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene olan nimetimi hatırla. Hani seni Rûhu'l-Kudüs ile desteklemiştim de hem beşikte hem yetişkin halde iken insanlarla konuşurdun. Sana yazı yazmayı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretmiştim. Hani benim iznimle çamurdan kuş sûretinde bir varlık yapıyor, ona üflüyor, o da yine benim iznimle gerçek kuş oluyordu. Benim iznimle anadan doğma körü ve teni alacalıyı iyileştiriyor, yine benim iznimle ölüleri diriltiyordun. Bir vakit de, İsrâiloğulları'nın öldürme kastıyla sana uzanan ellerini geri çekmiştim: kendilerine apaçık deliller ve mûcizeler getirmiştin de, aralarında küfür içinde boğulup gidenler: 'Bu düpedüz büyüden başka bir şey değil!' demişlerdi."

Âyette genel itibariyle Hz. İsa'nın çamurdan bir kuş şekli yaptıktan sonra ona üflemesiyle gerçek bir kuşa dönüşmesi üzerinde durulmaktadır. Kur'an bu olayı apaçık bir delil ve mucize olarak nitelemektedir. Allah'ın açık mucizelerine inanmayanların kendi sapık düşüncelerini savunmak için tek başvurdukları çare, elçileri sihirbaz olmakla suçlamak olmuştur.

Kur'ân kuş/kuşlar bağlamında konuları değerlendirirken, çok sayıda örnek üzerinden izahat yapmaktadır. Burada müfessirlerimizin açıkladığı gibi yarasa figürü kullanılırken, başka âyetlerde hüdhüd,[26] karga,[27] Ebabil[28] vb. kuş çeşitleri farklı konuları izah için kullanılabilmiştir.

2.2. Kuşlar Vasıtasıyla İnsanlara Mesaj Verilmesi

Kur'ân'da kuşlar aracılığıyla insanlara yapmaları gereken vazifeleri ve uzak kalmaları gereken fiiller de hatırlatılmaktadır. Konuyla ilgili âyetlerden biri Enbiya suresi 79. âyettir. Yüce Allah şöyle buyurur:

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَۚ وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًاۘ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُ۫دَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَۜ وَكُنَّا فَاعِل۪ينَ

"Biz, sözkonusu dâvada en isabetli hükmü Süleyman'a bildirdik. Zâten biz, her birine hüküm ve ilim vermiştik. Dağları ve kuşları Dâvûd'un emrine râm ettik; onunla beraber Allah'ı tesbih ediyorlardı. Gerçekten biz, dilediğimiz her şeyi yapma kudretine sahibiz."

İbn Acîbe (öl. 1224/1809) Allah'ın (c.c.) dağları ve kuşları Davut'un (a.s.) emrine verdiğini, böylece her birinin kendi dilinde hep birlikte Allah'ı zikrettiklerini vurgular. Dağların âyette kuşlardan önce gelmesini ise dağların kapladıkları alan açısından daha geniş olmalarına bağlar. Kevâşî'den (öl. 680/1281) alıntılayarak Hz. Davud'un tesbih yaptığında dağların ve kuşların da onunla beraber tesbih yaptığına işaret eder. Ayrıca Hz. Davud'un taşların ve ağaçların Allah'ı (c.c.) tesbihinin Hz. Davut tarafından anlaşıldığını vurgular.[29] Davut'un (a.s.) sürekli zikir halinde olması ona bu kabiliyeti

---

[23] Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîṭ*, thk. Nûra bint Abdulazîz el-Versân (Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 4/439.

[24] Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temimî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân,* thk. Yasir b. İbrahim -Anim b. Abbas, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 1/320.

[25] Ebu Muhammed b. Hüseyin b. Mesud el-Beğavî, *Tefiru'l-Beğavî* (Beyrut: Daru Tayyibe, 1417/1997), 1/441.

[26] en-Neml 27/20.

[27] el-Mâide 5/31.

[28] el-Fil 105/1-5.

[29] Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdi el-Hasanî el-Encerî el-Fâsî es-Sûfî İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd,* thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan (Kahire: Hasan Abbas Zeki Neşriyat, 1997), 3/483.

kazandırmış olmalıdır. Cemâleddin Kâsımî (1866-1914) de âyette dağların kuşlardan önce zikredilmesi üzerinde durur. Ona göre dağların tesbihi daha ilginçtir ve Allah'ın (c.c.) kudretine delaleti açısından daha dikkat çekici bir mucizedir. Çünkü görünüşte dağlar hareketsiz ve donuktur. Ayrıca azamet bakımından insandan defalarca daha büyük olan dağlar Allah'ı (c.c.) tesbih ediyorsa, insanların evleviyetle tesbih yapması gerektiği mesajı verilmektedir. "Yapan biziz/وَكُنَّا فاعِلِينَ" ifadesinin işaret ettiği mana açısından, her ne kadar muhatablar açısında acayip görülse de, bunun Allah (c.c.) için imkansız bir iş olmadığına vurgu vardır. Kâsımî bu âyeti Sâd 38/17,18,19 âyetlerle ilişkilendirir.[30] Bahsi geçen ayetlerde Hâlıkımız biz kullarına şöyle hitap eder:

"Onların söylediklerine sabret; güçlü kulumuz Davud'u an; o, daima Allah'a yönelirdi. Doğrusu Biz, akşam sabah onunla beraber tesbih eden dağları, kuşları da toplu halde onun buyruğu altına vermiştik. Her biri ona yönelmekteydi."

Dağların ve kuşların Allah'ı zikretmesi, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu vazifeyi kusursuz şekilde yerine getirmeleridir. Dağlar üzerindeki ağaçlar zamanı geldiğinde yeşerir. Ayrıca dağlar binlerce hayvanın evi mesabesinde olması konusunda hiç bir kusur göstermez. Dağ vazifesini yaparken hiç ihmalde bulunmadığına göre daima Allah'ı tesbih halindedir. Binlerce çeşit kuş kanatlarıyla havada süzülürken hem kendisine gerekli besinleri toplamakta hem de soyunun devamını sağlamaktadır. Her kuşun Allah'ın kendisine verdiği vazifeyi itiraz etmeden yerine getirmesi Allah'ı (c.c.) tesbih etmesidir.

Merâğî'ye (1883-1952) göre Allah (c.c.) tüm varlıkları kendisini tesbih edici kılmıştır. Yaratılmışların tamamı kendilerine mahsus bir dille tesbihlerini yapar. Bu tesbihi kendileri dışındaki kimsenin bilme imkanı yoktur. Yapılan bu tesbih ancak vicdanla bilinebilir.[31] Yukarıda değindiğimiz, dağların ve kuşların kendi yaratıcılarının tesbihini yapış tarzı kendi vazifelerini yapmakla olur yönündeki tesbit, tüm yaratılmışlar için doğrudur. Dolayısıyla bütün varlıklar ne için yaratılmışsa onu harfiyyen yerine getirmek konusunda hiç bir ihmalde bulunmaz. İnsan da kendi yaratılış hikmeti üzerinde tefekkür ederek, Yaratıcısının kendisinden istediği bir yaşam tarzını benimsemelidir. Kur'ân-ı Kerim'de Allah (c.c.) "insanları ve cinleri kendisine kulluk için yarattığını"[32] beyan etmektedir. O halde Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in sahih sünnetinde insanlığa bildirilen emir ve yasakların hayata tatbik edilmesi, insanın daimi tesbihi olmaktadır.

Neml suresi 16. âyette Allah (c.c.) şöyle buyurur:

وَوَرِثَ سُلَيْمانُ داوُدَ وَقالَ يا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هذا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

"Süleyman Dâvûd'a mirasçı oldu. Şöyle dedi: Ey insanlar! Bize kuşların dili öğretildi ve bize her güzel şeyden bir nasip verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lutuftur."

Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), Zemahşerî'den rivâyetle Arapların "Güvercin konuştu, seslendi" dediğini ve bu tarz kullanımları olduğunu ifade eder. Süleyman'ın (a.s) kuşların diline dair öğrendiği şeyin, kuşların maksad ve gayelerinden bazısını bazısından ayırıp seçmesi ve farketmesi olduğunu vurgular. Ona göre âyetteki, "Bize her güzel şeyden verildi" ifadesi ile Süleyman'a (a.s) verilen şeylerin çok olduğu anlatılmak istenmiştir.[33] Kalbinde iman olan kişinin her şeyi yerli yerine koyma ve adaleti sağlama konusunda daha isabetli davranacağına Allah'ın (c.c.) "Kime dilerse hikmeti ona verir; şüphesiz kendisine hikmet verilene büyük bir hayır da verilmiştir, temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp-düşünmez"[34] ve Hz. Peygamberin "Müminin ferasetinden sakının! Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar"[35] hadisiyle açıkça işaret edilmiştir. Bu nedenle Hz. Süleyman'a verilen hikmet nimetinin, değerinden dolayı çoklukla vasıflandığı kanaatindeyiz.

---

30 Muhammed Cemâluddin Kâsımî b. Muhammed Sâid b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Mehâsinu't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 7/211.

31 Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, (Beyrut: Daru İhyâu't-Turâs, ts), 17/58.

32 ez-Zâriyât 56/60.

33 Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefatihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 24/546.

34 el-Bakara 2/269.

35 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre(Yezid) es-Sülemi et-Tirmizî, *el-Câmiü's-sahih (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1356/1937), "Tefsîru'l-Kur'ân", 4/16.

Neml suresi 17. âyette Yüce Allah şöyle buyurur:

وَحُشِرَ لِسُلَيْمانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ

"Günün birinde cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan orduları emri üzere Süleyman'ın huzurunda toplandılar. Hepsi birlikte onun tarafından düzenli bir şekilde sevk ve idâre ediliyordu."

Fahreddîn er-Râzî "Süleyman'ın cinlerden, insanlardan, kuşlardan orduları toplandı" ifadesindeki "haşr" kelimesi için şunları ifade eder: "Haşr" kelimesi çeşitli yerlerden bir araya gelip toplanmak ve toplamak demektir. Buna göre, "Allah Teâlâ bütün çeşitleriyle canlı varlıkları, Hz. Süleyman'ın ordusu kıldı" demektir. Bu ise, ancak Hz. Süleyman'ın Allah'ın (c.c.) gayesi ve muradında uygun tasarrufta selahiyetine sahib olmasıyla mümkün olabilir. Bu tasarruf da ancak mükellefiyetin söz konusu olduğu kişide, yeterli seviyede akıl bulunduğu zaman gerçekleşebilir. Dolayısıyla Hz. Süleyman'ın bu haşrı/toplanmayı gerçekleştirdiği dönem, mükellef çağına yaklaştığı bir gençlik dönemidir. İşte bundan ötürü, "Allah Teâlâ Hz. Süleyman (a.s) zamanında, kuşları, akıllı varlıklar olarak yaratmıştır. Râzî her ne kadar Cenâb-ı Hak, ihtiyaç duydukları incelikleri kuşlara ilham etmiş veya arı gibi hayvanlara kullara menfaatli olma özelliklerini vermiş ise de zamanımızdaki kuşlar böyle akıllı değildir" demektedir[36] Râzî'nin yaptığı tefsîrden, yeterli akli olgunluğa ulaşmış bir kimsenin, diğer insanlar ve canlı-cansız tüm varlıklarla ilişkisinde en doğru yolu bulabilme kabiliyeti kazandığı gerçeğine ulaşabiliriz.

Yusuf suresi 41. âyet Hz. Yusuf'un hapishane arkadaşlarının gördükleri rüyaları yorumlamasından söz etmektedir. Ayette şöyle buyurulur:

"Ey benim hapishane arkadaşlarım! Rüyâlarınızın tâbirine gelince; biriniz eskiden olduğu gibi efendisine şarap sunmaya devam edecek; diğeriniz ise asılacak ve kuşlar başından gagalayıp yiyecek. Açıklanmasını istediğiniz konu, böylece cevaplandırılıp kesin sonuca bağlanmıştır."

Burada da karşımıza bir kuş figürü çıkmaktadır ki kuş, işlenmiş bir suçun cezalandırma aracı olarak kullanılmaktadır. Esasında bu şekilde kuşların cezalandırma aracı olarak kullanımı Kur'an'da çok nadirdir. Bu ayette olduğu gibi Fil suresinde de Ebabil kuşları ve Hac suresi 31. âyette kuşların helak ediciliğinden bahsedilirken, diğer hiç bir âyette buna benzer kullanım görülmemektedir.

2.3. Kuşlar Vasıtasıyla İnsanların İbadete Teşvik Edilmesi

Kur'an'da kuşların zikredilmesinin bir diğer sebebi, kuşların yaşantı ve hayat şartlarının anımsatılarak insanlara yapmaları gerekli çalışmaların hatırlatılmasıdır. Tüm canlılar gibi tüm kuşlar da farklı renklere, büyüklüklere ve farklı hayat koşullarına sahip olsalar da bulundukları yerlerde vazifelerini ifa etmektedirler. Bu onların kulluğu olmaktadır. Kur'an'da canlı-cansız tüm varlıkların ve konumuz olan kuşların Allah'ı tesbih etmesinden sık sık bahsedilir. Yüce Yaradan'ın insan dışındaki varlıkların tesbihinden sıklıkla bahsetmesinin en temel sebebi, insanın Allah'ı tesbih etmeye tüm varlıklardan daha layık olduğu mesajının hatırlatılmasıdır. Çünkü yaratılmışlar içinde akıl ve sorumluluk sahibi olan, fiillerinin sonucunda ceza veya mükafat vadedilen insandır.

En'am suresi 38. âyette Yüce Allah, kuşların yaşantı ve hayat şartlarını anımsatarak, insanlara yapmaları gerekli çalışmaları şöyle hatırlatır:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طَٓائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّٓا اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْۜ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

"Yerde yürüyen bütün canlılar ve iki kanadıyla havada uçan bütün kuşlar, sizin gibi sosyal nizama tâbi birer topluluktur. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonra onların hepsi Rablerinin huzurunda toplanacaklardır."

Zemahşerî (öl. 538/1144) tüm varlıkların rızıkları, amelleri ve ecellerinin levhi mahfuzda yazılı olduğunu belirtir. Bunun yanında her varlığın ayrı ayrı gruplara ayrılarak haşr olunacaklarını vurgular. "Yerde yürüyen bütün canlılar ve iki kanadıyla havada uçan bütün kuşlar/ مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طَٓائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ" ifadesi için ise şu yorumu yapar: Bu ifade tüm varlıkları içine alan çok geniş bir alemi tarif

[36] er-Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 24/513.

etmektedir.[37] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) âyetteki yerde yürüyen tüm canlıların ve havada uçan tüm kuşların Allah'ı (c.c.) tanıdığını ve O'na kulluk ettiğini vurgular. "Sizin gibidirler/أَمْثَالُكُم" kelimesindeki insan ve diğer yaratılmışlar arasındaki benzerliği dört şekilde açıklar: a. Her canlı türü, insanlar birbirleriyle nasıl konuşarak anlaşıyorsa, aynı şekilde kendilerine özel bir dille anlaşırlar. b. Diğer canlılar da kendilerini yaratan Allah'ı (c.c.) tanırlar. c) Diğer canlılar da doğar, ölür ve dirilir. d) Diğer canlılar da yaratış icabı beslenmek ister, rızkı peşinde koşar ve tehlikeye karşı temkinli olur.[38] Buna göre tüm canlılar esasında birer topluluk halinde yaşamlarını devam ettiriken insanlarla büyük benzerlikler taşımaktadırlar. Tümü kendi içinde bir nizam üzere hayatlarını devam ettirirken kendilerini yaratanın da farkındadırlar. Allah tarafından verilen bu tevkifî bilinç sayesinde de vazifelerini eksiksiz ve kusursuzca yerine getirmektedirler. "Yerde yürüyen bütün canlılar ve iki kanadıyla havada uçan bütün kuşlar" ifadesi bu kurala tüm canlaların dahil olduğu anlatılmaya çalışılmaktadır.

Yukardaki düşüncemizle uyumlu olarak Beydâvî (öl. 685/1286) yukardaki âyette geçen أُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ ifadesi üzerinde durur. Ona göre yeryüzünde yürüyen canlılar ile gökyüzünde süzülen kuşların insanlarla olan benzer tarafı; hallerinin, rızıklarının ve ecellerinin gizli olmasındadır. Bu durum da Allah'ın (c.c.) kudretinin kemaline, ilminin şumulüne ve tedbirinin genişliğine delalet eder. Düşüncelerini bir önceki âyetle (el-En'am 6/37)[39] ilişkilendiren Beydâvî, inanmayanların inkar etmelerine rağmen, Yüce Allah'ın her türlü mucizeyi gösterebilme kudretinde sahip olduğunu ifade etmektedir.[40]

2.4. Kuşlar Vasıtasıyla İlahi Tefekkürün Teşvik Edilmesi

Kur'an-ı Kerim incelendiğinde kuş kavramının Allah'ı tefekkür, tezekkür ve bu sayede hidâyete ulaşma konusundaki sayısız âyette kullanıldığı açıkça görülür. Soyut manaların somutlaştırılarak anlatılması, Kur'an'da sıklıkla başvurulan bir yöntemdir. İşte somutlaştırma işinde en sık başvurulan canlılardan biri kuşlardır. Kuşların yüksekte ve ulaşılıp elde edilmesi güç varlıklar olmaları nedeniyle, yerde yürüyerek dolaşan diğer canlılara göre daha değerli kabul edilmeleri, Kur'an'ın "kuş" kavramını daha çok kullanmasının bir diğer sebebi olarak görülebilir.

Nahl suresi 79. âyette Allah-u Teala tefekkürle bağlantılı şunları buyurur:

اَلَمْ يَرَوْا اِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِۜ مَا يُمْسِكُهُنَّ اِلَّا اللّٰهُۜ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

"Onlar, göğün hava boşluğunda ilâhî emre boyun eğmiş bir halde uçuşan kuşlara bakıp hiç düşünmezler mi? Bunları orada tutan Allah'tan başkası değildir. Elbette bunda iman edecek bir toplum için nice deliller, işaretler vardır."

Suyûtî (öl. 911/1505) âyetteki "göğün hava boşluğu/جَوِّ السَّمَاءِۜ" ifadesi için Süddî'den (öl. 127/745) rivâyetle "göğün karnı" tanımlamasını yapar.[41] Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye (öl. 710/1310) göre ise Allah (c.c.) kuşlar için yerden yüksekte, kanatlarıyla uçabilmeleri için uygun şartlar yaratandır. Kuşların havada süzülebilmeleri Allah'ın kudretiyle olmaktadır ki bu, iman edenler için O'nun âyetlerinden biridir.[42] Bakıldığında âyette ilk planda sıradan bir olay gibi görülen kuşların kanat çırpması ve havada süzülmesi farklı ve metafizik bir boyuta taşınmaktadır. İnsanoğlu doğduğu andan itibaren hep gördüğü ve alışageldiği pek çok mucizeyi göremez hale gelmektedir. Bu âyet değindimiz konuya çok iyi bir örnektir. Âyet gökte kanatlarını açarak uçuşan kuşların üzerinde tefekkür etmeye davet etmektedir. Zaman içinde insanlar kuşların kanatlarını inceleyerek uçaklar yapmayı öğrenmişler ve bu uçaklarla çok uzun mesafeleri hızlı ve konforlu olarak aşmışlardır. Ne var ki Allah'ın insanları davet

---

[37] Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekāvîl fî vucûhi't-te'vîl,* thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân,1998), 2/21.

[38] Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut Dımaşk: Mektebetu'l-İslâmî, 1984), 2/26.

[39] *"Rabbinden ona (Muhammed'e) bir belge indirilseydi ya, dediler. De ki: Doğrusu Allah bir belge indirmeye Kadir'dir, fakat çoğu bilmezler."*

[40] Nâsıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl,* thk. Muhammed Subhī Hasen Hallâk - Mahmud Ahmed el-Etraş (Beyrut: Dâru'r-Reşîd Müessesetü'l-Îmân, 2000), 2/164.

[41] Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr,* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/153.

[42] Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl (Tefsîrü'n-Nesefi),* thk. Yusuf Ali Büdeyvî (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 2/226.

ettiği tefekkür bununla sınırlı değildir. Bu seviyedeki tefekkür dünyada insan için pek çok imkan sağlayabilir. Dünyada kısmen bir rahatlık ve kolaylık mutlaka getirir. Fakat Allah insanı bunun daha ötesine taşıyarak, kendisini yaratan rabbiyle kavuşmasını sağlamak ister. Rabü'l-Alemini kendisini kullarına tanıtmak için âyette kuşları vesile olarak kullanmıştır. Sonuçta Allah kuluna ahiret saadetini de kazandırmayı murad etmektedir. Metod olarak Kur'an'da bu tarz kullanımlar çokça bulunur.

Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) âyetin Mekkelilerin Allah'ın (c.c.) vahdaniyetine inanmamaları nedeniyle nazil olduğunu ifade eder. Kuşların gökyüzünde süzülerek uçmaları, kendi kendine gerçekleşen bir olay değildir. Bu olay ancak Allah'ın kudretiyle gerçekleşebilir. Fîrûzâbâdî'ye göre kuşların havada, boşlukta durabiliyor olmaları, ancak iman eden bir toplum için vahdaniyetin açık delilidir.[43] Yine önemli tasavvufî/İşârî tefsîr yazarlarından Nimetullah Nahcivânî (öl. 920/1515) kendi bakış açısından âyeti şöyle yorumlar: Kuşların yerden yüksekte, arada hiçbir bağlantı olmadan kanatlarıyla uçmaları Allah'ın (c.c.) vahdaniyetinin ve mutlak kudretinin delillerindendir. Ayrıca kuşların havada asılı durumda süzülmeleri, Yüce Allah'ın kemali ilminin mükemmelliğine işarettir. Gerçekten iman eden bir kavim, bu deliller karşısında hakka gereğince iman eder.[44] Yüce Allah kuşların gökyüzünde uçmaları üzerinde çok derinlikli bir tefekkürle, insanlığın hem dünya hem de ahireti için faydalı olabilecek çok sayıda hikmete ulaşılabileceğinin ipuçlarını vermektedir. Bu bakış açısıyla Kur'an okunursa, daha sayısız örneklerin bulunabileceği muhakkaktır. Örneğin Kur'an'da deveye,[45] dağlara,[46] semaya[47] vb. bakmamız tavsiye edilir. Bunun sebebi Allah'ın yaratmasındaki eşsizlin fark edilerek, insanların O'na hakkıyla kulluğa yönlenmesidir.

Kuşların konu olarak ele alındığı diğer bir âyet Hac suresi 31. âyettir. Âyet-i celilede şöyle buyurur Rabbimiz:

حُنَفاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّما خَرَّ مِنَ السَّماءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكانٍ سَحِيقٍ

"Dupduru bir tevhid inancıyla Allah'a yönelen ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayan kimseler olun. Kim Allah'a ortak koşarsa sanki o, gökyüzünden düşüp de yırtıcı kuşların kapıp parçaladığı, yahut rüzgârın uzak bir yere savurduğu kimseye benzer."

İbn Âşûr (1879-1973) kim Allah'a ortak koşarsa, sanki gökten düşmüş de onu kuşlar kapmış veya rüzgar onu derin ve karanlık bir yere sürüklemiş gibidir, der. Kur'an'daki çok sayıda peygamber kıssalarında anlatıldığı gibi, birinin inancında şirk olduğu sürece, vesveseler onu sürekli aldatır ve ona kurtuluşa eriştiği ümidini verir. Demek ki müşrik, gerçek imandan sapıp delalet çukuruna düşmüşken bile, kendini cennetteymiş gibi hissedebilir. Fakat gerçekleri farkedince cennetten düşmüş gibi olur ve daha önce farketmediği pek çok tehlike ile karşı karşıya kalır.[48] İçinde bulunduğu durumun vehametinin farkında olmayan kişinin gerçeklerle karşılaşması durumunda hissedeceği hayal kırıklığı, âyette çok etkili bir tasvirle anlatılmaktadır. Hayatı boyunca Allah'ın kulu için çizdiği yolun dışında bir yol tutan kişinin akıbeti canlı ve sarsıcı olarak tasvir edilmektedir.

Şinkîtî (1907-1974) bir kimse Allah'a (c.c.) ortak koşar ve tövbe etmeden ölürse helak olur demektedir. Bu kişinin bulunduğu hal üzerine kurtuşu mümkün değildir. Dolayısıyla iman etmeden ölmüş kişinin ahiretteki durumu âyette gökten yere düşüp tüm uzuvları param parça olan inkarcıya benzetilmiştir. Tüm vücudu darmadağın olmuş, vücudunu rüzgarın savurduğu ve kuşların yediği insan, iman etmeyen ve kurtuluş itimali bulunmayan kişiye benzetilmektedir.[49] Kur'an'ın kullandığı insanda dehşet uyandıran bu tasvirler, inanmayan kişide inanma konusunda istek uyandırırken, müminin imanında sebat etmesine güçlü bir etkide bulunmaktadır.

---

[43] el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 228.

[44] Nimetullah b. Mahmut en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, (Mısır: Dâru Rükâbî, 1999), 1/434.

[45] el-Ğâşiye 88/17.

[46] el-Ğâşiye 88/19.

[47] Kâf 50/6.

[48] Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), 17/251.

[49] Muhammedü'l-Emin, b. Muhammed eş-Şinkîtî, *Edvâu'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân,* nşr. Vakfu Müesseseti Süleyman b. Abdilazîz er-Râcihî el-Hayriyye (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 5/256.

Manevi yönde düşünmeyi teşvik eden ve bu amaca ulaşmak için kuşlardan istifade edildiği başka bir âyet, Nur suresi 41. âyettir. Âyette Allah-u zü'l-Celal biz kullarına şöyle tavsiyede bulunur:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَالطَّيْرُ صَٓافَّاتٍۜ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُۜ وَاللّٰهُ عَلٖيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ

"Görmez misin ki, göklerde ve yerde bulunan her varlık, bu arada kanat çırparak uçan dizi dizi kuşlar Allah'ı tesbih ediyor? Onların her biri kendi duâsını ve tesbihini bilmektedir. Allah, onların bütün yaptıklarını hakkiyle bilir"

Hâzin el-Bağdâdî, "وَالطَّيْرُ صَٓافَّاتٍ" ifedesi için "havada kanatlarını açmış şekilde" manasını verir. Âyette hayvanlar içinden özellikle kuşların zikredilmesini, kuşarın yer ve gök arasında bulunmasına bağlar. Böylece kuşlar ne yerin ne de göğün hükmü altında olmaktadırlar. "صَلَاتَهُ" kavramının insanlar için geçerli olduğunu, "تَسْبِيحَهُ" ifadesinin ise insan dışındaki diğer tüm varlıklar için geçerli olduğuna işaret eder. Buna göre kuşların Yüce Allah'ı zikri tesbih olmaktadır. Allah (c.c.) her salat edeni ve tesbih yapanı bilir. Her insan nasıl salat ettiğini ve etmesi gerektiğini bildiği gibi, diğer tüm varlıklar da Allah'ı (c.c.) nasıl tesbih etmesi gerektiğini bilir. Çünkü Allah onların ne yaptığını bilicidir (وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِما يَفْعَلُونَ).[50] Hâzin el-Bağdâdî'nin zikir konusunda insanlar ve diğer varlıklar arasında yaptığı ayırımı tekrar vurgulamakta fayda mülahaza ediyoruz. Zira o, insanların Allah'ı zikrini "salat"[51] diye isimlendirilirken, diğer tüm canlı-cansız varlıkların zikrini "tesbih"[52] kelimesi ile tanımlamaktadır.

Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) âyetin "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ" kısmı için şunları kaydeder: Allah (c.c.), semalardaki melekler ve yerdeki müminlerin kendisini zikrettiğini buyurur. Müminlerin içinde insan, cin ve gökyüzünde kanatları ile süzülen kuşlar vardır ki her biri kendi zikrini bilir. Her varlık kendi diliyle Allah'ı (c.c.) tesbih eder. Sadece kafir olan insanlar ve cinler zikir yapmazlar ki Allah onların işlediklerini görmektedir.[53] Taberî (öl. 310/923) âyette hitabın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) olduğu kanaatindedir. Allah, resulune kalp gözüyle bakmasını taviye etmektedir. Böylece gökyüzündeki melekle cinnin ve yeryüzündeki insanın Allah'a salat ettiğini göstermek istemektedir. Kuşların ise havada uçuşarak O'nu tesbih ettiğine işaret eder.[54]

Mekkî b. Ebi Talib'e (öl. 437/1045) göre âyette Yüce Allah nebisine, eğer kalp gözüyle bakarsa, göklerde ve yerde kendisine salat eden melek, insan ve cinni görebileceğini bildirir. Kuşların saf saf olup havada uçuşmaları da Allah'ı (c.c.) tesbih etmeleridir. Mücahit'ten (öl. 104/722) rivâyetle insanın salatının zikir, diğer varlıkların salatının ise tesbih olduğu kanaatini taşır.[55]

Rabbimiz Mülk suresi 19. âyette insanlara;

اَوَلَمْ يَرَوْا اِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٓافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَۜ مَا يُمْسِكُهُنَّ اِلَّا الرَّحْمٰنُۜ اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصٖيرٌ

"Üzerlerinde kanatlarını aça kapaya uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları havada tutan Rahmân'dan başkası değildir. Şüphesiz O, her şeyi hakkiyle görmektedir" şeklinde buyurarak, işledikleri fiillere dikkat etmeleri gerektiği uyarısı yapılmaktadır. Mukâtil b. Süleyman, semada kuşların düşmeden kanatlarıyla uçmalarını Rahman'ın kudretine bağlar. Bunun yanında kudretiyle Rahman olan Allah, kullarının tüm yapıp ettiklerini de görüp gözetmektedir.[56] Taberî, Katâde'den (öl. 117/735) rivâyetle "صَٓافَّاتٍ" kelimesini, "kuş gördüğün gibi kanatlarını yayar, sonra havada asılı kalır" şeklinde

[50] Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl*, (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 3/300.

[51] Kâmil Yaşaroğlu, "Salat", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/350-357.

[52] Metin Yurdagür, "Tesbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/527-528.

[53] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta (Beyrut: Dâru't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002), 3/203.

[54] Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vīli 'âyi'l-Kur'ân.* thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire 2001), 19/190.

[55] Ebû Muhammed Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî, *el-Hidâye ilâ buluği'n-nihâye* (Şarika: Camiatü'ş-Şarika, 2008), 8/512.

[56] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/392.

açıklamaktadır. Mücâhit'ten (öl. 103/721) yaptığı rivâyete göre "صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ" için "kanatlarını açıp onları yakaladı" yorumunu yaparak esasında kuşların havada asılı kalmalarını sağlayan güç kanatlardaymış gibi görünse de esas kudretin Allah'a ait olduğunu vurgulamaktadır.[57] Müfessirlerin yaptığı açıklamalar, tam bir teslimiyetle kulun rabbine bağlılığını ilan etmesinin, ona neler kazandırabileceğine dair güzel örnekler sunmaktadır. Kuş kanatlarını açınca havada uçuyor gibi görünür. Derinlikli bir tefekkür olmazsa bu durum, son derece basit ve herkesin görüp bildiği sıradan bir olay gibi algılanabilir. Âyet bu haliyle okunup, anlaşılır ve geçilirse, Kur'an'ın vermek istediği mesaj hakkıyla anlaşılmamış olacaktır. Çünkü Allah (c.c.) burada kuşlara uçabilmeleri için kanadı ve uçma kabiliyeti verenin, havada yolunu kaybetmeden ve bir yere çarpmadan süzülebilmesi için gözler yaratanın, ilaveten havaya boşlukta kuşun düşmeden uçmasını sağlayacak kuvveti verenin de kendisi olduğu mesajını vermek istemektedir. Böylece Kur'an, mesajlarını her akıl sahibinin anlayabileceği seviyede, tüm insanlığa ulaştırmayı amaçlamaktadır.

2.5. Kuşların İbadetlere Konu Olması

Kur'an'da bazı hayvanlar ibadete konu olarak şeçildiği gibi kuşlar da konuyla alakalı olarak kullanılmıştır. Kur'an'da kuşlar dışında ibadete aracı amaçlı kullanılan hayvanlara örnek verecek olursak, bunlara kurban edilecek hayvanları gösterebiliriz.[58] İslam'ın maddi ibadetlerinden olan zekat da hayvanlarla eda edilebilmektedir.

Kuşların ibadetlere konu olabilmeleri ile alakalı Sebe suresi 10. âyet zikredilebilir. Allah (c.c.) âyette şöyle buyurur:

وَلَقَدْ آتَيْنا داوُدَ مِنَّا فَضْلاً يا جِبالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ

"Biz Dâvûd'a tarafımızdan büyük bir lutufta bulunduk: 'Ey dağlar! Onunla beraber tesbih edin. Ey kuşlar, siz de!' buyurduk. Demiri onun için yumuşattık."

İbn Kesîr (öl. 774/1373), Allah'ın (c.c.) kulu ve rusulü Davut'a (a.s.) verdiği nimetleri nübüvvet, yetenekli bir yöneticilik, çok sayıda savaşçı asker ve daha önce kimseye vermediği bir ses diye sıralar. Yine İbn Kesîr'e göre Hz. Davud'un sesi öyle bir sesti ki tesbih yaptığında dağların en yüksek zirveleri ve sağır olanlar bile duyar ve ona eşlik ederdi. Tüm kuş çeşitleri de durur ve onun tesbihine karşılık verirdi. İbn Kesîr peygamber efendimizden şu hadisi de rivâyet eder: Resulullah Ebû Musa el-Eşarî'nin (42/662) Leyl suresini okuduğunu duyar ve onu dinlemeye başlar. Ardından Ebû Musa el-Eşarî'ye "bu Davut'a (a.s.) verilen mezmurlardandır"[59] buyurur.[60]

İbn Atiyye (öl. 541/1147), Davud (a.s.) feryat ve hasretle seslendiğinde, dağlar ona cevap verirdi ve kuşlar onun üzerine süzülerek uçmaya başlardı, demektedir.[61] Bikaî (öl. 885/1480) Yüce Allah'ın, âyetlerinden olarak yerin en azametlisi kabul edilen dağları, Davut (a.s.) ile tesbih ettirdiğini vurgular. Büyüklüğüne rağmen dağların tesbih etmesi aklı olanlar için Allah'ın sonsuz kudretinin bir delilidir. Kuşlar ise gökyüzüne ait âyetlerdir. Ayette Hz. Davutla birlikte kuşlar da Allah'ı tesbihe davet ediliyorlar.[62] Âyet Hz. Davutla beraber dağların ve kuşların zikrinden bahsetmektedir. Bu da bize kuşların ve her ne kadar cansız gibi görünse de, dağların da bir bilince sahip olduğu düşüncesini vermektedir. Dağlar kendilerine has bir dille tesbih ederken, kuşlar da kendilerince ve onların anlayabilceği bir lisanda Allah'a tesbih halindedirler. Bu tesbihe tüm evren eşlik ederken yaratılmışların en şereflisi ve üstünü olan insanın[63] bunun dışında kalması, kendisine yapabileceği en büyük zulümdür. Kuşlar âyette, insanın Allah'ı tesbihine teşvik edilmesi amaçlı kullanılmıştır.

---

57 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/514.

58 el-Hacc 22/34.

59 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Fezailü'l-Kur'ân", 31.

60 İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânı'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 6/438-439.

61 Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Atıyye el-Endülüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'lkitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/407.

62 Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen Bikaî, Nazmü'd-*dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 15/457.

63 el-İsra 17/70.

Kuşların ibadetlere konu edildiği diğer bir âyet Sad suresi 19. âyetidir. Âyette Rabbimiz şöyle buyurur:

وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةًۜ كُلٌّ لَهُٓ اَوَّابٌ

"Etrafında toplanan kuşları da. Hepsi birden tesbih, duâ ve yakarışlarla Allah'a yönelir, O'nun iradesine boyun eğerlerdi."

Hatib Şirbînî (öl. 977/1570) "والطير محشورةً" ifadesine "topluca ve birlikte tesbih yaparlar" manasını vermektedir. Âyetteki atıf vav'ının "الجبال" kelimesine râci olduğuna işaretle, dağların ve kuşların Allah'ı birlikte tesbih ettiğini söyler. Hatib Şirbînî, akılsız olmalarına rağmen kuşların Allah'ı nasıl zikredebildikleri üzerinde durur. Ona göre Allah'ın kuşlar için akıl yaratması ve bu akılla Allah'ı tanıyıp tesbih etmeleri Allah'a zor gelebilecek bir şey değildir. Bu da Davud (a.s.) için mucize kabul edilebilir.[64]

İsmâil Hakkı Bursevî'ye (öl. 1137/1725) göre Allah (c.c.) hiç bir yaratılmışa Hz. Davud'a verdiği kadar güzel ses vermemiştir. Davud (a.s) güzel ve melodik sesiyle tesbih yaparken dağlar sarsılarak ona eşlik ederdi. Kuşlar onun nağmesini duyunca şeref ve hürmetle ötüşerek şakırlardı.[65] Şevkânî'ye (öl. 1250/1834) göre Davut (a.s.) ile birlikte dağlar da sabah akşam tesbih yapardı. Yani Allah'ı yüceltir, O'nu kutsar ve Kendisine uygun olmayan şeylerden arındırırlardı. Böylece Hz. Davut ile dağların birlikte tesbih yapması, Allah'ın Davut'a (a.s.) verdiği açık bir burhan ve mucize olmaktadır. Davut dağların tesbihini anlıyordu. Devamında Allah'ın (c.c.) kuşları Davud'un çevresinde topladığını ve onların da tesbihe katıldıklarını belirtir. Rivayete göre kuşları toplayan güçlü bir rüzgardı. Dolayısıyla dağları ve kuşları Hz. Davud'a boyun eğdiren Allah'tır.[66]

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'de yerden, gökden, yıldızlardan, dağlardan, deveden, sivrisinekten ve daha pek çok canlı-cansız varlıktan Allah'ın vahdaniyetinin ve kudretinin delili olarak bahsedilir. Bunlardan birisi de çok fazla çeşidi ve farklı yaşam tarzlarıyla dünyanın dört bir tarafında mevcudiyetlerini devam ettiren kuşlardır. Kur'an'ın çok sayıda âyetinde kuş/kuşlar kavramı kullanılmaktadır. Kuşkusuz bu şekildeki kullanımların sayısız hikmeti vardır.

Kuşlar, Hz. İbrahim (a.s.) tarfından parçalanıp tekrar bir araya getirilmesi örneğinde olduğu gibi, insan aklının ulaşması imkanı olmayan bir işin, Allah için ne kadar kolay olabileceği mucizesinde kullanılmışlardır. Yine Hz. İsa'nın çamurdan kuş şekli yapıp üfürmesiyle kuşun canlanması mucizesinde de kuşların bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir.

Kur'an'ın ifade ettiği şekliyle kuşların kanatlarıyla havada süzülmesi, kendisine gerekli besinleri toplaması, soyunun devamını sağlaması ve Allah'ın kendisine verdiği vazifeyi itiraz etmeden yerine getirmesi, Allah'ı (c.c.) tesbih etmesidir. Kuşlar, Hz. Davut örneğinde olduğu bir hikmete ulaşma göstergesiyken, Hz. Yusuf kıssasında olduğu gibi cezalandırma aracı olarak da kullanılabilmektedir.

Kuşlar hakkındaki ayetler insanları çok fazla tefekkür etmeye davet etmektedir. Bu davete icabet eden insanlar, kuşların yaşantılarını inceleyerek çok çeşitli icatlar çıkarmışlar ve konforlu bir hayata adım atmışlardır. Ne var ki Allah'ın insanları davet ettiği tefekkür bununla sınırlı kalmamalıdır. Kur'an'da insanın hayatı boyunca Allah'ın kendisine çizdiği doğru yolun dışında bir yol tutması halinde, başına gelecekleri kuşlar aracılığıyla anlatılmaktadır. Allah (c.c.) Kur'an'da, kuşlara uçabilmeleri için kanat ve kabiliyet verenin kendisi olduğu mesajını vermektedir. Böylece insanların sahip olduğu nimetlerin de esas sahibinin Allah olduğu bilinci kazandırılmaya çalışılmaktadır.

---

64 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Sirâcü'l-münîr fi'l-iʿâne ʿalâ maʿrifeti baʿzı meʿânî kelâmi Rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaat-u Bulak, 1285/1869), 4/44.

65 İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân,* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/13.

66 Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007), 4/487.

Kaynaklar

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâẓı'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mecâşiî el-Belhî el-Ahfeş. *Me'ani'l-Kur'ân li'l-Ahfaş.* thk. Hâdi Mahmud Kara'e. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1411/1990.

Akdemir, Hikmet. *Kur'ân Açısından Ekolojik Denge ve Avlanma.* Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/20 (193-200), Temmuz-Aralık 2008.

Beğavî, Ebu Muhammed b. Hüseyin b. Mesud. *Tefiru'l-Beğavî.* Beyrut: Daru't-Tayyibe, 1417/1997.

Bikaî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyat ve's-süver*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî.* Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân.* 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Çalışkan, Necmettin, *Kur'ân'da İnsanın Canlı (Nebâtât-Hayvânât) ve Cansız (Cemâdât) Varlıklarla İlişkisi.* Ankara: Yüksek Lisans Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Fîrûzâbâdî, Mecduddīn Muḥammed b. Ya'kūb. *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs fî Müessesetì'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risāle, 2005.

Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl.* 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdi el-Hasanî el-Encerî el-Fâsî es-Sûfî. *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd.* thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan. 5 Cilt. Kahire: Hasan Abbas Zeki Neşriyat, 1997.

İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Atıyye el-Endülüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecīz fī tefsīri'l-kitābi'l-'azīz.* thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'lKütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1422/2001.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'aẓîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke - Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.

İbn Kesîr, İsmail b. Omer. *Tefsîru'l-Kur'ânı'l-'aẓîm.* thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 15 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrem. *Lisânu'l-'Arab.* thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 6 Cilt. Kahire: Dāru'l Meʿarif, ts.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut - Dımaşk: Mektebetu'l-İslāmī, 3. Basım, 1984.

İsfahânî, er-Râgıb. *el-Müfredâtu fî ġarîbi'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'ân'da Hayvan Davranışlarına Benzetilen İnsan Davranışları,* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 11:1 (47-75), 2006.

Kâsımî, Muhammed Cemâluddin Kâsımî b. Muhammed Sâid b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Mehâsinu't-te'vil.* thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Zekeriyyâ. el-*Câmi'u li aḥkâmi'l-Kur'ân.* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtu ehl'i-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 2005.

Mekkî, Ebû Muhammed Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ buluği'n-nihâye*. 13 Cilt. Şarika: Camiatü'ş-Şarika, 2008.

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. Beyrut: Daru İhyâu't-Turâs, ts.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şahâta. 5 Cilt. Beyrut: Dâru't-Târîhi'l-Arabî, 2. Basım, 1423/2002.

Nahcivânî, Nimetullah b. Mahmut. el-*Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. 2 Cilt. Mısır: Dâru Rükâbî, 1999.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl (Tefsîrü'n-Nesefî)*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefatihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temimî el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yasir b. İbrahim Anim b. Abbas. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.

Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-'Ilmiyye, 1413/1993.

Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fetḥu'l-ḳadîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 1428/2007.

Şinkîtî, Muhammedü'l-Emin b. Muhammed. *Eḍvâu'l-beyân fî îḍâhi'l-Ḳur'âni bi'l-Ḳur'ân*. nşr. Vakfu Müesseseti Süleyman b. Abdilazîz er-Râcihî el-Hayriyye. 9 Cilt. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Sirâcü'l-münîr fi'l-iʿâne ʿalâ maʿrifeti baʿzı meʿânî kelâmi Rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaat-u Bulak, 1285/1869.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vīl-i 'âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dāru Hecr, 2001.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre(Yezid) es-Sülemi. *el-Câmiü's-sahih (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1356/1937.

Turgay, Nurettin. *Kur'ân açısından Hayvanlar ve Bitkiler*. İstanbul: Fecr Yayınevi, 2011.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basîṭ*. thk. Nûra bint Abdulazîz el-Versân. 25 Cilt. Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suûd el- İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.

Yaşaroğlu, Kâmil. "Salat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yurdagür, Metin. "Tesbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Omer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Abdullah Al-Siddiq Al-Ghamari ve Tefsir Bidat Yöntemi

Abdullah Al-Siddiq Al-Ghamari and his Method in the Innovation (Bid'ah) on Interpretation

Hamid Fahmi JAMALUDDIN*

Özet

Bu araştırma, Abdullah Al-Siddiq Al-Ghamari'yi, Al-Bid'i'nin, özellikle Abdul Wahhab Al-Juba'i, Abu Muslim Muhammad bin Bahr Al dahil olmak üzere Mu'tezile'nin yorumlarına cevap verme çabalarıyla açıklamayı amaçlamaktadır. -Asfahani, Al-Zamakhshari ve diğer düşünce okulları, ancak çağdaşlarından. Abdullah Al-Sıddık, İmam Ebu Al-Fayd Ahmed bin Muhammed bin Al-Sıddık'tır. Onun soyu Hz. Muhammed'e bağlıdır. H. 1320 Ramazan ayında doğdu. Kur'an hadisleri ve fıkhında uzman bir âlimdir. Aynı zamanda, Kur'an'ın tefsir kuralları veya Kur'an ilimleri hakkında selefinden bahsetmiş olduğu, örneğin Kur'an-ı Kerim'in kolaylaştırılmasında bahsedildiği gibi zayıf bir hadisten bahsetmesi gibi, onun eleştirel yaklaşımını anlayışlı alimlerden göstermeyi amaçlamaktadır. Örneğin, Abdul Celil Issa'nın Kuran'ı. Son olarak, araştırmacı özelde tefsirde ve genel olarak hadiste bakanın uyarması gereken imamla ilgili konulara değinmiştir. Mecaz (Mecaz) ve hakikat (Haqiqah) gibi retorik (Belagoh) probleminde olduğu gibi ve basit bir kural, tercümanın mezhepsel görüşlerden arınmış olması gerektiğiydi, o zaman Hz. âyetleri Arapların bildiği manalarla tefsir etmek gerekir. Daha sonra araştırmacının kullandığı yöntem, İmam'ı ve çabalarını tercüme ettiği ve yorumlama yönteminden, özellikle muhaliflerine verdiği yanıttan bahsettiği betimleyici ve analitik bir yöntemdir. Dolayısıyla, Bid'at et-Tafsir adlı ana kitaplarından ve diğer şeylerden dolayı çalışma bir masa başı çalışmasıdır.

Anahtar Kelime: Tefsir, Bidat, Metodoloji, Tenkit.

Abstract

This research aims to explain Abdullah Al-Siddiq Al-Ghamari, through his efforts to respond to the interpretations of Al-Bid'i, especially the Mu'tazilites, including Abdul Wahhab Al-Juba'i, Abu Muslim Muhammad bin Bahr Al-Asfahani, Al-Zamakhshari and other schools of thought, but from the contemporaries. Abdullah Al-Siddiq is Imam Abu Al-Fayd Ahmed bin Muhammad bin Al-Siddiq. His lineage is related to the Prophet Muhammad. He was born in the month of Ramadan 1320 AH. He is an expert scholar in the hadith of the Qur'an and jurisprudence. It also aims to demonstrate his critical approach from the insightful scholars, as he mentioned what he mentioned from his predecessor about the rules of interpretation or the sciences of the Qur'an, such as mentioning a weak hadith as mentioned in the facilitation of the Holy Qur'an by Abdul Jalil Issa, for example. Finally, the researcher mentioned issues with the imam, which the beholder must warn about in the interpretation in particular and the hadith in general. Like in the problem of rhetoric (Balaghoh) , such as metaphor (Majaz) and truth (Haqiqah), and a simple rule was that the interpreter must be free of sectarian opinions, then what was true

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Istanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, e-posta: fahmi.hamid@std.izu.edu.tr

of the Prophet Muhammad does not contradict, then it is necessary to interpret the verses with the meanings that the Arabs knew. Then the method used by the researcher is a descriptive and analytical method, where he translated the Imam and his efforts and mentioned his method of interpretation, especially his response to his opponents. So the study is a desk study, due to his main books called Bid'at al-Tafsir and other things.

Keyword: Tafsir Heresy, Methodology, And Criticism.

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان عبد الله الصديق الغمارى رحمه الله وذلك بجهوده على رده بتفاسير البدعي، خصوصا المعتزلة منها عبد الوهاب الجبائي، أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني والزمخشري وغيره من مذاهب بل من المعاصرين. وعبد الله الصديق هو الإمام أبو الفيض أحمد بن محمد بن الصديق، يتصل نسبه إلى النبي محمد وقد ولد في شهر رمضان 1320 هـ، وهو عالم خبير في الحديث القرآن والفقه. كما يهدف إلى بيان منهجه النقدية من علماء المتبصر حيث قام بذكر ما أورده من سابقه عن قواعد التفاسير أو علوم القرآن مثل ذكر حديث ضعيف كما أورد في تيسير القرآن الكريم لعبد الجليل عيسى مثلا. وفي الأخير قام الباحث بذكر مسائل عند الإمام الذي وجب عليه الناظر تنبيهها في التفسير خصوصا والحديث عموما. مثله في مشكلة البلاغة كالمجاز والحقيقة، وقاعدة بسيطة كأن يلزم على المفسر خالياً من الآراء الطائفية، ثم لا يتعارض ما صح على النبي محمد، ثم يلزم تفسير الآيات بالمعاني التي عرفها العرب. ثم المنهج الذي يستعملها الباحث هي منهج وصفية تحليلية حيث قام بترجمة الإمام وجهوده وذكر منهجه في التفسير خصوصا رده على خصومه. فيكون الدراسة دراسة مكتبية وذلك يرجع إلى كتبه الأساسي المسمى ببدع التفسير وغير ذلك.

كلمة مفتاحية: بدع التفاسير، منهج، ونقد.

١.مقدمة

بدعة ومناقشة حوله ترتبط ارتباطا وثيقا بالعقيدة والشريعة والدين بشكل عام، بل إذا حققنا النظر أن المسألة الدينية حالية ينبع منه. فإعادة بحثها خصوصا في تفسير القرآن كمصدر التشريع مهم كما فعل علماء معاصر المتوفي ١٩٩٣م الذي قام الباحث بحثه هنا فهو الشيخ عبد الله الصديق الغمارى في كتابه المسمى ببدعة التفاسير. فجهوده في هذه التأليف لنقد كتب تفاسير المنتشرة التي فيها انحرافات وبدع، فقد ادعي في مقدمته لم يقم ما سبق من العلماء انتباه في هذه الموضوع.

في سياق الشريعة أو الدين، فإن معاجم أن بدعة لغة بمعني أي يؤدي إلى فهم الأعمال التي لم يفعلها النبي أو إحداث ما لم يكن في عهده.[1] فضابطين هما ما فعله النبي نفسه وأصحابه بتقرير النبي يمنعه أو لا والثاني مدة زمن الذي عاش فيه الرسول الذي ينزل الشريعة فيه. والتي فعل الصحابة بعد موته أو التابعين يدخل في هذا المعني لغوي حين يخالف في حياته. فأما اصطلاح أن بدعة منها حسنة وسيئة وتلك المفهوم استنبط من قول حديث رسول الله:

(من سن في الإسلام سن حسنة فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء.)[2]

يتركز فيما سبق، أن كل قضايا جديدة ضالة إذا لم يفعله النبي وذلك من حيث معني لغوي. ولكن من حيث اصطلاح بمعني عام من معني الأول بدليل هناك أشياء جديدة كثيرة قام بها الصحابة بناء على اجتهادهم سواء عند حياة النبي أو بعد الموت فأقره الرسول وأصحابه بل مدحه على تلك الأعمال. فالبدعة الذي يقصد في هذا الموضوع بدعة سيئة التي أدخل المفسر في تفسيره بنقصه عن علم، أو سوء فهم أو انتصار فرقة مذهبية وغير ذلك.

فالتفسير يقصد منه الإيضاح والتبيين والإبانة والكشف[3] من ألفاظ وكلمة أو كتب أو نص وأي كانت، ولكن أكثر استعمالها للقرآن الكريم فأما غيره استعمل اصطلاح إيضاح وتبيين، كبين لي أمر أي طلب بتوضيحها وشرحها ما لم يكن يفهم. وأما من حيث اصطلاح هو علم يبحث عن كتاب المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه، ومدلولاتها وأحكامها على مراد الله، وكيفية النطق بها.[4] فبدعة التفاسير إذا هو إحداث أمر أي تفسير ما يخالف قواعد المأخوذة من الكتاب والسنة.

---

1. كشف مفهوم البدعة، رسلان رسلان ورشيدة زين الدين، مجلة المبارك في تفسير وحديث، مجلد ٦، رقم ١، ٢٠٢١م، ص ٦٩.
2. صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن حجاج النيشبري، دار إحياء تراث ـ بيروت، كتاب العلم، رقم ١٠١٧.
3. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ص ١٢.
4. نفس المرجع، ص ١٣.

فأول من استعمل اصطلاح بدع التفسير هو الشيخ الزمخشري في تفسيره، ولكن فكرة الذي أراد الغماري

بيانها مختلف بل أنه ينقد الزمخشري خصوصا لأن في تفسيره قد وقع في الزلل، وذلك الذي نبه عليه بنفسه وأشار إليه من هذه البدع المخالفة لقواعد التفسير الصحيح. فإعادة النظر والدراسة بتفسير البدعي ومنهج الإمام حاليا في غاية الأهمية وذلك لمعالجة المسألة الموجودة في نفس المؤمن وهي إخطاء مالم يكن في نفس الفكرة أو العقيدة أو المذهب بل قول أنت كافر بين المسلمين. فتلك الغاية التي أراد الباحث وصوله من رأي الإمام ونقده ومنهجه على التفسير البدعي.

فعبد الله الصديق الغمارى كعلماء معاصر المعروفة بمكانته وملكته العلمية في فن من الفنون مثل القرأن والحديث والفقه والأصول يجعل الباحث يلفت النظر إليه وبالخصوص كتابه ما يتعلق في هذا الموضوع خصوصا القرآن الكريم كمصدر الأول فدراستها تصبح مهمة مع محاولة تفسير أو شرح محتويات القرآن بحد ذاتها.

١.١ مشكلة البحث

فالناظر إلى هذه الموضوع، فبدعة الذي مثار الجدل حوله والقرآن كأساس في الدين لم يقف العلماء على بحثه. وتتمثل مشكلة البحث في أن هذا الموضوع ذو أهمية تكشف عن تفسير البدعي الخاطئة وجهود الإمام عبد الله صديق الغماري ومنهجه فيه. تتطلب من الباحث بيان البدعة في التفسير ومنهجه وذلك بدراسة إمام حوله.

١.٢ منهج البحث

في هذا البحث المهمة استعمل الباحث المناهج الذي يسلكها في إجراء هذا البحث حيث قام بتحليل القضايا من كتب فيسمي تلك الدراسة مكتبية بقيام على مراقبة من كتب المنشورات المتعلقة بالموضوع، وذلك لإجابة مشكلة البحث، يتضمن فيه جمع البيانات والمعلومات من أجل بيان بدعة في التفسير. ويكون المنهج الذي استعملها هي منهج وصفي حيث يقوم بترجمة الإمام عبد الله الصديق الغماري ومنهجه وجهوده في بيان التفسير البدعي، وكيفية فهم القرآن الصحيحة بوضع ملاحظات في كتابه. ومنهج التحليلة من حيث رد الإمام على تلك التفاسير وبيان جهة الخطأ وضبط علوم والقواعد التفسير. والأخير منهج مقارنة لوصول إلى نتائج في صلب الموضوع.

١.٣ الدراسة السابقة

١.بدع التفاسير[5]

وهي كتب الذي كتبها الإمام عبد الله الصديق الغماري تناول فيها بيان قواعد وعلوم القرآن ومما يجب على المفسر، وردوده بالتفاسير الخاطئة وبيان وجه الخطأ فيها، إلا أن الإمام لم يبين بتفصيل ما معني بدعة إلا ذكرها بالإشارة ومن ثم لم يكن في كتابه مسودة ولكن فقد ذكر كتب التفسير الذي عنده البدعة ولم يبين علامة ومعيارها.

٢. البدعة في تفسير القرآن: دراسة فكرة عبد الله الغماري[6]

رسالة ماجستير كتبها نور العليا فهمي زكية فقد تناول الباحثة بشكل بقارب إلى الكمال إلا على أنها لم يقارن بقواعد علوم القرآن وآراء العلماء المفسرون فيه لأن تلك المحاولة ليعرف أن البدعة التي تكلم الإمام من رأي أو نظر نفسه أم يوافق قواعد في التفسير. حتى لا يظن المتعلم أن ما فعله الإمام من هواه.

٣.تعقبات الشيخ الغماري في كتابه (بدع التفاسير) لآراء العلامة الزمخشري جمعا ودراسة[7]

مجلة كتبها ياسر أحمد مرسي محمد سطوحي فقد قام الباحث بدراسة عبد الله الصديق الغماري، وكتابه بدع التفاسير، وذكر تعقبات الغماري على الزمخشري إلا على أن الباحث قد بسط في بحثه على أن هذه الدراسة بعقد في مجلة العلمية ولا حاجة إلى بسطه.

وتلك الكتب ورسالة ماجستير التي يتكلم بما يتعلق بموضوع البحث، وأما إذا نظرنا الكتب والمجلة يبحث عن بدعة فيجد كثيرة ومتنوعة منها في العقيدة والعبادة أو فقد ردود شبهات حوله، وكذلك في تفسير القرآن.

٢. الباب الأول

٢.١ ترجمة إمام عبد الله الصديق الغماري

هو العلامة المحدث المتفنن الجامع بين المعقول والمنقول أبو الفضل عبد الله بن محمد الصديق الغماري يتصل نسبه إلى سيدنا إدريس الأصغر ابن مولانا إدريس أكبر فاتح المغرب ابن الحسن السبط ابن سيدنا على بن أبي طالب من جهة أمه وأبيه. ولد في طنجة بالمغرب رجب سنة ١٣٢٨ه، الموافق ١٩١٠م.[8]

نشأ في رعاية أو بيت العلم والتصوف حيث تعلم على يدي والده مبادئ العلوم الشرعية وأنس به وتأدب بآدابه، وجلس العلماء عصره فحفظ القرآن وبعض المتون منها الألفية، والأربعين نووية، والأجرومية، وغير ذلك، ثم رحل إلى فاس وطلب العلم في جامعة

5 .بدع التفاسير، عبد الله الصديق الغماري الحسني الإدريسي، دار الإرشاد الحديثية، ١٤٠٦ه ـ ١٩٨٦م، ط٢.

6 . بدع التفاسير، عبد الله الصديق الغماري الحسني الإدريسي، دار الرشاد الحديثة.

7. تعقبات الشيخ الغماري في كتابه (بدع التفاسير) لآراء العلامة الزمخشري جمعا ودراسة، ياسر أحمد مرسي محمد سطوحي، مجلة قطاع أصول الدين، العدد ١٣.

8 . دلالة القرآن المبين على أن النبي أفضل العالمين، أبي الفضل عبد الله بن الصديق الغماري الحسني، المركز الوطني للبحوث والدراسات، ١٤٣٧ه ـ ٢٠١٦م، ط١، ص٥. بدع التفاسير ص ١٦٣،

القرويين وهي أحد جامعة المشهورة والمعدودة مثل الزيتونة والأزهر والنظامية ودرس اثني عشر فن من الفنون الشرعية. فاجتمع حين ذاك بالسيد محمد بن جعفر الكتاني، وأجازه سيد مهدي العزوزي الذي يرويه عن السيد مرتضي الزبيدي ت ١٢٠٥ه.[9]

ومن فاس رحل إلى مصر في سنة ١٩٣٠م تتلمذ على يدي الشيخ بخيت المطيعي، والشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي، والشيخ محمود الإمام المنصوري، والشيخ عبد المجيد الشرقاوي، والشيخ الخضر حسين وغيرهم من الأئمة.[10] وأما شيوخه كثيرة ومن أراد اطلاع عليه فلينظر في كتابه المسمى سبيل التوفيق في ترجمة عبد الله الصديق الغماري فقد ذكر الشيخ شيوخه في مغرب وفاس ومصر وتونس، وحجاز والشام، ومن النساء.[11] وأما تلاميذه كثيرة المشهورة وذلك من بركة علمه وله مكانة بين العلماء في هذا العصر مثل شيخ محمد إبراهيم عبد الباعث الكتاني، شيخ صالح جعفري، وشيخ على جمعة وغير ذلك من العالم والعلماء.

فأما مؤلفاته كثيرة وحاجة إلى ذكرها هنا ليعرف أنه له مكانة ولا يظن أن نقده على الشيخ الزمخشري بغير علم ولا دليل. وذلك في مختلف العلوم والفنون ويكون مرجعا علماء عصره ومن بعده. منها في العقيدة مثل كمال الإيمان في التداوي بالقرآن، عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسي، التحقيق الباهر في معني الإيمان باليوم الآخر وغيره، وفي القرآن والتفسير كالرد المحكم المتين على كتاب القول المبين، جوار البيان في تناسب سور القرآن، بدع التفاسير وغير ذلك، ثم الحديث وكثيرة كالأربعين الغمارية في شكر النعم، والأحاديث المنتقاة في فضائل رسول، والأربعين الصديقية في مسائل عامة اجتماعية، الأحاديث المختارة، الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين، وفي الفقه البيان المشرق لوجوب صيام المغرب، القول السديد في حكم اجتماع الجمعة والعيد، إتقان الصنعة في تحقيق معني بدعة. ثم في التصوف حسن التلطف في بيان وجوب سلوك التصوف، المعارف الذوقية في مسائل عامة اجتماعية. وغير ذلك من الكتب.[12]

كفي من تلك ترجمة الموجزة، فيظهر أن شخصيته كالعالم مفسر محدث وفقيه بل المتفنن بملكته في مختلف العلوم والفنون، ثم جلوسه بأشياخه المعروفة بعلمه، فكتاب بدع التفاسير الذي بصدد بحثه هنا بنظريته العميق في تلك المشكلة.

٢.٢ الباب الثاني

تعريف البدعة عند العلماء والزمخشري والغماري.

والبدعة في اللغة مأخوذة من كلمة البدع وهي: فعل الشيء بدون مثال السابق. قال الله تعالي (بديع السماوات والأرض)[13] المعنى: الله الخالق السماوات والأرض، وتعني أن الله خالق دون أي أمثلة سابقة. وكذلك كلام الله (قل ما كانت بدعا من الرسل)[14] فالمعنى: لست أول شخص يأتي بهذه الرسالة من الله تعالى لعباده، فهناك كثير من الرسل الذين أرسلوا من قبلي. وقيل: فلان يخترع البدعة فالمعنى: ابدأ بطريقة لم تكن موجودة من قبل. فالمراد من هنا ما عمل من دون أن يسبق له من كتاب وسنة.

وأما اصطلاحا إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله فإحداث هنا فعلية كما عرف إمام محي الدين النووي وإمام عز الدين بن عبد السلام.[15] وترجع البدعة في واقعها إلى اختراع عبادة لم تكن معروفة عن النبي ولم يرد أيضا بها نقل صحيح، ولا تدل عليها أدلة شرعية معتبرة.[16]

فيفهم من تلك المعني لغوي أن البدعة نوعين حسنة كانت أو سيئة، فحسنة كصنع الله على المخلوق مثلا، ومثال آخر مدح وموافقة النبي صلى الله عليه وسلم على رجل لمن قال في اعتدال ربنا لك الحمد حمدا كثيرا....ألخ فمدح رسول فقال: " لقد رأيت بضعة وثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبها أولا." [17] ومدح وموافقته دليل على أن بدعة فيه حسنة. وأما السيئة ما أراد رسول الله في حديثه: ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء. [18] وقد سمعت عن شيخنا أن بدع بتذكير يدل على معني العام أي إحداثها وأما بدعة بالتأنيث يخص ببدعة السيئة أي اختراع أو إحداث لم تكن معروفة في عصر النبي ولم يرد دليل صحيح ولا أدلة شرعية المعتبرة. قال رسول الله: "كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار." نعم فبدعة هنا بمعني سيئة إذا اتبعنا قول ما سبق إذا كان غير موافق فلفظ كل ليس بمعني للجميع فيوجد كل بمعني بعض مثلا كقوله تعالي: (إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم).[19]

يتركز من تقسيم بدعة إلى نوعين فمرجع حكمه إلى أدلة شرعية صحيحة، حسنة كانت أو سيئة. ثم يأتي على بيان أسباب ابتداع إما الجهل بمصادر الأحكام وبوسائل فهمها من مصادرها، وإما متابعة الهوى، وإما تحسين الظن بالعقل في الشرعيات.[20] والموضوع الذي قام الباحث بحثها يرجع إلى تلك أسباب أساسي المذكور. ثم البدعة عند الإمام عبد الله الصديق الغماري لا يختلف بما سبق من القول، حيث إن إحداث أمر عبادة كانت أو معاملة إذا له أصالة في الشرع يشهده دليل من القرآن والسنة فمباح أو سنة حسنة وإلا فلا.[21]

---

9 . نفس المرجع، ص ٨.
10 . تعقبات الشيخ الغماري في كتابه (بدع التفاسير) لأراء العلامة الزمخشري جمعا ودراسة، ص ٢٩٠٨.
11 . نفس المرجع، ص ٢٩١٤.
12 . نفس المرجع، ص ٢٩٢٠.
13 . البقرة: ١١٧
14 . الأحقاف: ٩.
15 . كشف مفهوم البدعة، رسلان رسلان ورشيدة زين الدين، مجلة المبارك، مجلد ٦، رقم ١، سنة ٢٠٢١، ص ٦٩.
16 . البدعة أسبابها ومضارها، شيخ محمد شلتوت (ت ١٣٨٣م)، مكتبة ابن جوزي، ١٤٠٨ه - ١٩٨٨م، ص ١٢.
17 . مسند ابن حنبل، أحمد بن حنبل، حديث رقم ١٨٩٩٦.
18 . صحيح مسلم، رقم ١٠١٧.
19 . سورة النمل: ٢٣.
20 . البدعة أسبابها ومضارها، الشيخ محمد شلتوت، مكتبة ابن الجوزي، ١٩٨٨م - ١٤٠٨ه، ط١، ص١٦
21 . إتقان الصنعة في تحقيق معني البدعة، عبد الله الصديق الغماري، مكتبة القاهرة. ٢٠٠٥م - ١٤٢٦ه، ص١٢.

وقد قسم البدعة عنده إلى اثنين: تتعلق بالأصول والفروع. فالأول حدثت في العقائد وما يناسبها كإنكار الكفار على القدر حيث لا يعلم الحوادث قبل وقوعها، المعتزلة بإنكار أن الله لا يقدر الشر، وغير ذلك من الجهمية، الحشوية، والخوارج والقادانية.[22] والثاني تتعلق بالفروع وقد رأي أنه ليست بضلالة لأنها من جملة الحوادث التي تحدث على مر الزمان وحكمها من دلائل الشريعة والقواعد العامة بنظر إلى المصالح والمفاسد. [23] كتعدد الجمعة، وقراءة الحزب والدعاء جماعة، وقراءة القرآن على الميت وغيرها.

وأما عند الزمخشري وقسم البدعة إلى قسمين: فالأول بدعة هدي، والثاني البدعة ضلال. وهدي واضحة

حيث يجب موافقة الكتاب والسنة. بينما التعريف الثاني على النحو تعريف الأول، ولكن مضافًا كشيء ينتهك القرآن والحديث في صورة أصول وآراء وعملية.[24] فلا يختلف مفهوم البدعة عند الزمخشري والغماري والسؤال لماذا نقد الغماري خصوصا في تفسير الكشاف للزمخسري.

٢.٣ الباب الثالث

بدعة التفاسير

فالتفسير من فسر يفسر تفسيرا يقصد منه الإيضاح والتبيين والإبانة والكشف[25] وأما علم الذي يبحث فيه يسمي بالتفسير أو علوم القرآن فهو علم يبحث عن كتاب المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه، ومدلولاتها وأحكامها على مراد الله، وكيفية النطق بها.[26] أو مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه وكتابته وقراءته وتفسيره وإعجازه وناسخه ومنسوخه ودفع الشبه حوله.[27] بتلك التعاريف كان قضاي المذكور عامة ولكن يدخل تحته كمبحث قراءات، ومباحث لغويه وغير ذلك.

فعلوم القرآن وموضوعها كثيرة فقد رأي الزركشي في البرهان على هناك ٤٧ نوعا، وأما السيوطي في الإتقان يصل إلى ٨٠ نوعا. فالمهم أن موضوع بحثها حول القرآن الكريم من أي ناحية كانت. وفائدة دراستها لفهم كلام الله وأمرها ونواهيها فيكون هدفها ثواب ورضي الله. فيبني تلك العلوم بعلم اللغة كالبلاغة، والصرف، والنحو، ثم بعلم التاريخ ليعرف أسباب النزول الناسخ والمنسوخ، ثم أصول الفقه كفهم الدلالة الأمر والنهي، وغير ذلك من العلوم. فالقواعد الكلية وضوابط كل فنون العلم تمت صياغتها ويدخل تحت علوم القرآن بمعنى فتكون علوم القرآن المعروفة كميزان ومرشد وقيادة لعلماء المفسرين وذلك حتى لا يفسر القرآن بطريقة غير اللازمة بمعني تفسيرها كما نزل بلغته العربية.

فما سبق من القول يظهر أن التفاسير التي لا تتبع القواعد وضوابط العلوم يعد أن تفسيره خطأ أو باصطلاح الزمخشري تفسير بدعي كما ورد في الكشاف. فبدعة التفاسير بمعني التفسير الذي يجب اجتنابها في فهم كلام الله، والبعد به من أن تكون من جملة معانيه، لنبو لفظه عنها، أو مخالفتها لما تقتضيه القواعد المأخوذة من الكتاب والسنة أو بسبب عقيدة المنحرفة متمسكا وتعصب لرأيه وغير ذلك.[28]

وأما تقسيمات نوع التفاسير فقد دار الحوار حول قبوله أم رده إلا أن تفسير بالمأثور قد اتفق العلماء به، وأما غيره كاللغة، والرأي والإشاري أكثر العلماء قبولها.

٣. الباب الثالث

منهج الإمام عبد الله الصديق الغماري في كتابه بدع التفاسير.

عبد الله الغماري يعلق مصطلحان اثنان، وسمي كتابه به. الأول البدع والثاني التفسير وقد بينهما فيما قبل. أما اسم الكتاب وقد قال إن اسمه استخدم مصطلح الذي استعملها الزمخشري في الكشاف، على الرغم أن نفسه يقع كثرة فيه بسبب عقيدته إعتزالية. ولمعرفة أن الذي فعل الزمخشري في بعض تفسيره وغيره من المفسر من بدعة في التفسير، فقد قام الباحث ذكر مفهوم التفسير عند الغماري ومنهجه في كتابه ومقارنة بين التفسير بدعة وصحيح.

فمفهوم التفسير الصحيح عند عبد الله الغماري يجب عليه عدة أمور. أولاً يجب أن يكون التفسير موافق مع رواية صحيح من النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وثانياً: تفسير القرآن بالمعاني التي كانت معروفة عند العرب وقت نزول الآية، حرفية كانت أو مجازية. ثالثاً: تجنب تفسير نطق القرآن بمعاني أجنبية أو إعراب القرآن مخلف عن قواعد النحوية.[29] ثلاثة أمور كلها يدخل في قواعد الكلية في علوم القرآن بمعني أن تفسير الصحيح ما يوافق تلك القواعد.

من غير ثلاثة ما ذكر يلزم على المفسر معرفة أن مصدرين القرآن الكريم والأحاديث حالتان، فالأول لا يجوز حملها على المجاز إذا كان يتعلق بالتوحيد والإيمان وفي قصة أمم السابقة. والثاني امتناع حملها على الحقيقة في الآية المتشابه خصوصا في الجريحة نحو (الرحمن على العرش استوي) و (بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) وغير ذلك. وتفويض معناها إلى الله تعالى أو حمل إلى معنى

22 . نفس المرجع ص ٢٦.
23 . نفس المرجع ص ٢٧.
24 . فتح القدير، إمام الشوكاني، دار الإحياء التراث ـ بيروت، ص ٢٦٧.
25 . التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ص ١٢.
26 . نفس المرجع، ص ١٣.
27 . التحرير والتنوير في علوم القرآن، عماد الراعوش، كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص ٥٥.
28 . بدع التفاسير، ص٤.
29 . بدع التفاسير، ص٧.

مجازية معروفة في لغة العرب.[30] في الأخير أكد على أن المفسر تجرد من الآراء المذهبية والميل إلى رأيه بل يلزم تفحيص وتحقق من قواعد العامة.

ثم منهجه في نقد تفسير بدعة فقد أتى بذكر كل سورة ووجه بدعة. فيبدأ من البقرة ويناقش وردود حوله، ثم آل عمران، ثم النساء، والمائدة، الأنعام وغيره من السورة ويناقش كما في الأول. كمثل في سورة البقرة (ختم الله على قلوبهم) والزمخشري قام بتأويلها حيث نفي استناد الختم على الله حقيقة وانما على سبيل التمثيل أو المجاز ورأي أن الخاتم في الحقيقة هو الشيطان أو الكفار. فوجه الخطأ ميله إلى مذهب اعتزال وانحراف عن مدلول اللفظ.[31] وفي قوله تعالي (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم...الخ) علم أن الله تعالي علم نبينا آدم أسماء كل شيء جبل، شجرة وحيوان ولكن رأي الشريف المرتضي أن الله علم نبيه محمد أسماء أئمة الشيعة ثلاثة عشر. وهذه الأمثل يبين أن الزمخشري والمرتضي انتصر على مذهبهم وهذه بدعة في التفسير.

ثم ما يخالف قواعد اللغوية وما علم الدين بالضرورة قال الله تعالي (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) والمشهور الآية يبين عن نزول القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا ثم نزل حسب الأسباب وقضايا، ولكن هناك من يفسر أن (فيه) للسبب بمعني أنزل الله القرآن لإيجاب وجوب الصيام. فقد يخالف قواعد حيث أنه بعيد عن مدلول اللفظ، وأيضا يخالف ما علم الدين من الضرورة لأن الله أنزل القرآن ليس مخصوصا لإيجاب الصوم فقد بل الصلاة والزكاة، والحج، والجهاد.[32]

مخالفة لأسباب النزول قال الله تعالي (وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها، ولكن البر من اتقي، واتوا البيوت من أبوابها) وأسباب نزولها كان العرب في الجاهلية إذا أحرموا لم يدخل من أبوابها ولكن من ظهورها فنزل هذه الآية تبين ضلالتها ولكن من العلماء من فسر لا يتناسب بأسباب النزول، ككناية البيوت بالنساء. [33]

ومثال من مخالفة القراءات قال الله تعالي (فإذا فرغت فانصب) قرأ الرافضة فانصب بكسر صاد أي فانصب عليا للإمامة، وقال الله تعالي (وآمنهم من خوف) بإخفاء النون وقد يختلف عن قراءة الصحيحة.[34]وهذه الطريقة أو المنهج ما سلكه الغماري حتى في نهاية سورة الفلق.

وفي الأخير يناقش الغماري على رأيه في قبول تفسير الإشاري مستند إلى الصوفية، ورأي أن ما فعله الصوفية وكيفية تفسيره صحيح بدليل ذكره الغماري دليل أن الإشارة موجودة. مثال ذلك قال الله تعالى (فلا تقل لهما أف) فالآية يدل امتناع قول أف[35] على الوالدين ورأى أصوليون فقول أف يدل على تحريم فمن اللازم ضربها كل إيذاء للوالدين حرام فمن تلك الأمثلة أن تفسير إشارة ليست من ضمن تفسير بدعي عنده.

وتلك الطريقة أو المنهج الذي سلكه الإمام يبين جهوده في بيان تفسير بدعي، ولكن هناك بعض نقطة مهمة. فقد كان الإمام أخذ رأي الزمخشري في بعض تفسيره وذلك في قول الله تعالي (أفلا ينظر إلى الإبل كيف خلقت) حيث أخذ رأي الزمخشري أن الإبل يمكن بمعني من أسماء السحاب كالغمام، والرباب، والغيم، والغين. وإنما أراد سحاب مشبها بالإبل كثيرا في أشعارهم، فيجوز حينذاك عن طريق المجاز والتشبيه.[36]

فتلك الطريقة أو المنهج الذي سلكه الغماري يوافق قواعد التفسير وعلومها، والأخير على الرغم قد انتقد الغماري على الزمخشري ولكن فقد أخذ برأيه إذا كان لا يخالف قواعد.

الخاتمة

تبين من خلال البحث أهمية دراسة قواعد وعلوم القرآن حتى يعرف تعريف تفسير الصحيح والخطأ أو البدعي، ثم يـأتي بتعريف بدعة فهي حيث إحداث أمر عبادة كانت أو معاملة ليست لع أصالة في الشرع لا يشهده دليل من القرآن والسنة. ويأتي كلام على ترجمة الإمام يظهر أنه العالم مفسر محدث وفقيه بل المتفنن بملكته في مختلف العلوم والفنون، ثم جلوسه بأشياخه المعروفة بعلمه.

ودخل في سلب الموضوع ما يتعلق ببدعة التفاسير وهي أن التفاسير التي لا تتبع القواعد وضوابط العلوم القرآن. ومنهج الإمام هنا حيث أتى بذكر سورة ويبدأ من سورة البقرة وحوار ويناقش حوله ولكن قبل ذلك ذكر آراءه أولا عن تفسير الصحيح. على الرغم يناقد الزمخشري مرارا ولكن الإمام في بعض تفسيره يوافق الزمخشري وذلك أن نقده به لا يفهم أنه يكره الزمخشري بسبب مذهب العقيدة المختلفة بينه. ولكن كالعالم يجب بيان ما هو الصحيح والخطأ.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الحديث النبوي
- إتقان الصنعة في تحقيق معني البدعة، عبد الله الصديق الغماري، مكتبة القاهرة. ٢٠٠٥م ـ ١٤٢٦ه.

30 . بدع التفاسير، ص ٨.
31 . نفس المرجع، ص ١٣.
32 .نفس المرجع، ص ٢١.
33 . نفس المرجع، ص ٢٣.
34 . نفس المرجع، ص ١٤٨.
35 . نفس المرجع، ص ١٥٠.
36 . نفس المرجع، ص ١٤٥.

- البدعة أسبابها ومضارها، الشيخ محمد شلتوت، مكتبة ابن الجوزي، ١٩٨٨م ـ ١٤٠٨ه، ط١.
- التحرير والتنوير في علوم القرآن، عماد الراعوش، كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،
- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي.
- التحرير والتنوير في علوم القرآن، عماد الراعوش، كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- بدع التفاسير، عبد الله الصديق الغماري الحسني الإدريسي، دار الإرشاد الحديثية، ١٤٠٦ه ـ ١٩٨٦م.
- تعقبات الشيخ الغماري في كتابه (بدع التفاسير) لآراء العلامة الزمخشري جمعا ودراسة، ياسر أحمد مرسي محمد سطوحي، مجلة قطاع أصول الدين.
- دلالة القرآن المبين على أن النبي أفضل العالمين، أبي الفضل عبد الله بن الصديق الغماري الحسني، المركز الوطني للبحوث والدراسات، ١٤٣٧ه ـ ٢٠١٦م، ط١.
- صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن حجاج النيشبري، دار إحياء تراث ـ بيروت.
- فتح القدير، إمام الشوكاني، دار الإحياء التراث ـ بيروت.
- كشف مفهوم البدعة، رسلان رسلان ورشيدة زين الدين، مجلة المبارك، مجلد ٦، رقم ١، سنة ٢٠٢١.

Kur'an-ı Kerim'de Fayda ve Zararın Kapsamları

مجالات النفع والضر في القرآن الكريم

The Scopes of benefit and harm in Holy Quran

Azhar Afif Abu Abdurrasyid*

Özet

Kuran, insanın dünya ve ahiretteki mutluluğunun tam ve garantörüdür. Ve Kuran'da apaçık ayetler, birbirine benzeyen ayetler vardır ve benzerlikler, Kur'an'ın bir tür mucizesi olduğu kadar bir amacı olması bakımından da benzer anlamlardadır. Araştırmacı, terimde fayda ve zarar gördü, bu kelimenin dil veya inanç açısından niyetinde veya insanın dünyada ve ahirette iki evde mutluluğa ulaşmasıyla ilgili niyetinde büyük bir ilgi gördü. İnsan, onu hayvandan ayıran bir akla sahiptir ve bu akıl onu en üst düzeye çıkarabilir ya da en alt düzeye indirebilir. İnsan için fayda ve zararı düşünme eğilimini inkâr etmek mümkün değildir, çünkü insan, doğası gereği faydayı sever ve zarardan nefret eder ve bu, Yüce Allah'ın Adiyat Suresi sekizinci ayette﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ :Ve insanın, iman dışında, onu aşağıların dibine götüren bir ruhu vardır. İmanı yoktur, dolayısıyla Allah'tan başka menfaat arar, Allah'tan başkasının zararı defedip fayda vereceğine inanır, netice Allah'a inanmaz ve onu putlara, ağaçlara, taşlara, cinlere, şeytana taptırır. Ve Tanrı olmadan diğer şeyler. Bundan hareketle araştırmacı, imanı kuvvetlendirmek ve insanlara yol gösteren Kuran'ı düşünmek için Kur'an-ı Kerim'in fayda ve zararlarını göstermek istemiştir. Bu araştırma, betimsel çalışmadan analitik çalışma yöntemini kullanır. Araştırmacı, Kuran'da fayda ve zarar alanlarının, tevhid, nübüvvet, kıyamet günü ve adalet olmak üzere dört önemli bölümde belirtildiğini tespit etti.

Anahtar Kelimeler: Kuran Mucizesi, Kuran'ın Benzerliği, İman, Fayda, Zarar.

الملخّص

القرآن نظام الكامل والكافل لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة. والقرآن فيه آيات محكمات آيات متشابهات، والمتشابهات تكون في معان تشابهت في أن يكون فيه مراد وكذلك نوع من إعجاز القرآن. رأى الباحث في للفظ النفع والضرّ فيه اهتمام كبير على قصد من ذلك اللفظ إما من ناحية اللغة أو العقيدة أو ما يتعلق به الإنسان لوصول على سعادة في دارين في الدنيا والآخرة. والإنسان له عقل يميّزه عن الحيوان، ذلك العقل يستطيع أن يرفعه إلى أعلى مرتبة أو يهبط به إلى أدنى مرتبة. لا يمكن إنكار الميل البشري إلى التفكير بالفوائد والأضرار، فالإنسان بطبعه يحب المنفعة ويكره المضرة وقد جاء الإخبار عن ذلك في قوله تعالى في سورة العاديات الآية الثامنة ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾. والإنسان له النفس الذي يحمله إلى أسفل سافلين إلا بالإيمان. إذ ليس له الإيمان فيطلب النفع من دون الله ويعتقد أن غير الله يستطيع أن يدفع الضر ويأتي به المنفعة، والحاصل لا يؤمن بالله ويجعله يعبد الأصنام والأشجار والأحجار والجن والشيطان وغير ذلك من دون الله. بناء على ذلك قام الباحث يريد أن يبيّن مجلات النفع والضر في القرآن الكريم ليقوي الإيمان ولتدبر القرآن الذي هدى للناس. وهذا البحث يستخدمه منهج دراسة التحليليّة من دراسة الوصفيّة. وجد الباحث أن مجالات النفع والضرّ في القرآن يلاحظ على أربعة أقسام مهمة، منهم: التوحيد، والنبوة، ويوم القيامة، والعدالة .

الكلمات المفتاحية: إعجاز القرآن، متشابه القرآن، عقيدة، النفع، الضُّر.

Abstract

* Yuksek Lisans Oğrenci, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tafsir Anabilim Dalı, e-posta: afif.azhar@std.izu.edu.tr , afif88blue@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6093-8258

The Qur'an is a complete and guarantor of human happiness in this world and the hereafter. And the Qur'an contains *muhkamat* and *mustasyabihat*, and the *mustasyabihat* in meanings that are similar in that it has a purpose, as well as a kind of miracle of the Qur'an. The researcher saw in the term *annafu* and dhar it a great intention of word, either in terms of language or belief is related to man to reach happiness in this world and the hereafter. Man has a mind that distinguishes him from an animal, and that mind can raise him to the highest level or bring him down to the lowest level. It is not possible to deny the human tendency to think about benefits and harms, by nature the human loves benefit and hates harm, and this was reported in the Almighty's saying in Surat Al-Adiyat, verse eight:

﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾.

The human has a *nafs* that carries him to the bottom of the low except by faith. If he does not have faith, so he seeks benefit instead of God and believes that other than God can ward off harm and bring benefit to him, and the result does not believe in God and makes him worship idols, trees, stones, jinn, Satan and other things without God. Based on that, the researcher wanted to show the benefits and harms in the Holy Qur'an in order to strengthen faith and to reflect on the Qur'an, which guides people. This research uses the analytical study method from the descriptive study. The researcher found that the areas of benefit and harm in the Qur'an are noted in four important sections, including: *tauhid*, *an-nubuwah*, hereafter, and justice.

Keywords: the miracle of the Qur'an, the similarity of the Qur'an, belief, benefit, harm.

المقدمة

القرآن الكريم كتاب الله وأعظم معجزات رسول الله ﷺ، وهو أعظم الهداية من الله، ورسالته الخالدة، من طلب هدى غير ذلك، لم يقبل منه، ومن تمسك به لن يبتعد عن سبيل ربه الذي هو الروح. وبهذه الروح يطير الإسلام إلى القلب. والنظام الكامل الكافل لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

القرآن منهاج المسلم وهدى للناس. والإنسان هو العالم المصغر لهذه الكائنات التي يحتاج إلى قانون من الله وهو القرآن. وللإنسان عقل يميّزه عن الحيوان، ذلك العقل يستطيع أن يرفعه إلى أعلى مرتبة أو يهبط به إلى أدنى مرتبة. ولا يمكن إنكار الميل البشري إلى التفكير بالفوائد والأضرار، فالإنسان بطبعه يحب المنفعة ويكره المضرة، وقد جاء الإخبار عن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[1].

وقد بيّن القرآن الكريم أنّ النفع والضر بيد الله تعالى وحده كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[2]. وفي الحديث عَنْ عَبْدِ اللهِ بنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: كُنْتُ خَلْفَ رَسُوْلَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلّم فَقَالَ: (يَا غُلَامُ إِنّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ: احْفَظِ اللهَ يَحفَظْكَ، احْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللهَ، وَإِذَا اسْتَعَنتَ فَاسْتَعِن بِاللهِ، وَاعْلَم أَنَّ الأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَت عَلَى أن يَنفَعُوكَ بِشيءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إلا بِشيءٍ قَد كَتَبَهُ اللهُ لَك، ولَوِ اجْتَمَعوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشيءٍ لَمْ يَضروك إلا بشيءٍ قَد كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ، رُفعَت الأَقْلامُ، وَجَفَّتِ الصُّحُفُ) رَوَاهُ التِّرْمِذِيّ وَقَالَ: حَدِيْثٌ حَسَنٌ صَحِيْحٌ.[3]

وكثيرٌ من الآيات تتحدث عن النفع والنعم من الله لمن يطيعه ويتبع آياته والضّر من الله لمن يعصيه ويسير على هواه. ومن هنا تساءل الباحث، هل كان النفع والضر فقد تكلم الشرك إلى الله أم تكلم فيه مجال أخرى وما هي مجالات النفع والضر في القرآن الكريم؟

1.1 معنى النفع والضرّ في اللغة والاصطلاح والقرآن

1.1.1 تعريف النفع في اللغة

[1] العاديات:8

[2] يونس:107

[3] أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، *الجامع الكبير*، حققه بشار عوّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996) 284/4-285

النفع لغة:(ن) و (ف) و(ع): وهي من كلمة التي تدل على ضدّ الضرّ.[4] والنفع هو الشيء المشوق من الكل.[5] ويقال: نَفَع يَنْفَع نَفْعًا.[6]

2.1.1 تعريف النفع في الاصطلاح

يقول الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات في غريب القرآن، النفع اصطلاحًا: ما يستعان به أي استعمل به للوصول إلى الخيرات كل ما يؤدي إلى الخير فهو خير فالنفع خير، وكذلك ضد من الضرّ.[7]

3.1.1 تعريف الضرّ في اللغة

الضرّ: (ض) و (ر).

الأول، خلاف النفع: الضرّ مقابل أو ضد النفع. ضرّه يضره ضرًا.

وبيّن ابن منظور في كتاب لسان العرب معنى من الضرّ ضدّ النفع كذلك.

والضر لغتان: الضَّرُّ الْمَصْدَرُ، والضُّرّ الِاسْمُ، وقيل: هما لغتان كالشَّهْد والشُّهْد، فإذا جمعت بين الضرّ والنفع فتحت الضّاد، وإذا أفردت الضرّ ضمت الضاد إذا لم تجعله مصدرًا، كقولك: ضررت ضرًّا، هكذا تستعمله العرب.[8]

ويقال: ضَرَّ يَضُرُّ بضمِ الضاد وهو قياس المضعَّف المعتدِّي، ومصدره: الضَّرُّ والضُّرُّ والضَّرَر، يقال: ضَار يَضِيْر.[9]

4.1.1 تعريف الضُرّ في الاصطلاح

قال الراغب الأصفهاني: الضُرّ سوء الحال إمّا في نفسه لقلّة العلم والفضل والعفة، وإمّا في بدنه لعدم جارحة ونقص، وإمّا في حالة ظاهرة من قلة مال وجاه.[10]

2.1 معنى النفع والضرّ في القرآن الكريم

1.2.1 معنى النفع في القرآن الكريم

بين القرآن الكريم في معنى النفع ومثل، قال مقاتل في تفسير سورة الأعراف 188: (لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا) أي أنا لا أدعى علم الغيب، قول تعالى في سورة يونس (ويقولون متى هذا الوعدان كنتم صادقين قل لا أملك لنفسي ضرًا ولا نفعًا الا ما شاء الله لكل أمة أجل) وقيل إن أهل مكة قالوا يا محمد ألا أخبرك ربك بالرخص والغلاء حتى نشتري فنربح وبالأرض التي تجدب لنرتحل إلى الأرض الخصبية؟ فانزل الله تعالى هذه الآية. وقيل: لما رجع النبي صلى الله عليه وسلم من غزوة بني المصطلق جاءت ريح في الطريق ففرت الدواب منها فأخبر النبي صلى الله عليه وسلام من غزوة بنى المصطلق جاءت ريح في الطريق ففرت الدواب منها فأخبر النبي صلى الله عليه وسلام بموت رفاعة بالمدينة وكان فيه غيظ للمنافقين وقال صلى الله عليه وسلام: انظروا أين ناقتي؟ فقال عبد الله بن أبى مع قومه ألا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت الرجل بالمدينة ولا يعرف أين ناقته فقال صلى الله عليه وسلام: إن نَاسًا من المنافقين قالوا كيت وكيت وناقتي في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة فوجد وها على ما قال فأنزل الله تعالى قل لا أملك لنفسي نفعًا ولا ضرًا إلا ما شاء الله أي أن يفعل بي من النفع والضر (ولو كنت أعلم الغيب) أي جلب منافع الدنيا ودفع مضراتها."[11]

جاز أخذ الربح من نعمة الله أي ليشهدوا ما قدر الله لهم أن ينفعهم في يوم الآخرة. كما قال الله سبحانه في سورة الحج الآية 28 .والنَّفْع عكس من الضرّ ﴿إِن أَرَادَ بكم ضرا أَو أَرَادَ بكم نفعا﴾ وَهَذَا مَوْضِعه. قَالُوا لَا تجده مقرونا بنفع إِلَّا مَفْتُوحًا وَفِي التَّنْزِيل ﴿مَا لَا يملك لكم ضرًا وَلَا نفعًا﴾ كما قال الله تعالى ﴿لَا يملكُونَ لأَنْفُسِهِمْ نفعًا وَلَا ضرًا﴾ فِي غير مَوضِع من الْقُرْآن والضُّر بِالضَّمِّ هُوَ السقم والبؤس.[12]

---

[4] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، *معجم مقايس اللغة*، (بيروت: دار الفكر لطباعة والنشر والتوريع، 1979) 463/5. وانظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي المعروف بابن سيده، *المحكم والمحيط الأعظم*، (بيروت: دار الكتاب العلمية، 2000) 187./2

[5] أبو حيان التوحيدي، *المقابسات*، (دار السعاد الصباح، 1992) ص 314

[6] أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي، *البحر المحيط*، تحقيق عمار ريحاوي ومحمد معتز كريم (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2015) 351/2

[7] أبو القاسم حسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن* (بيروت: دار القلم، 1412ه) ص 502

[8] ابن منظور، *لسان العرب* (القاهرة: دار المعارف، 1119) ص2598. وانظر: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي *الاشتقاق* (بيروت: دار الجيل، 1991) ص45. وانظر: أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري، *شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات* (دار المعارف: 1436م)، ص226. وانظر: محمد بن عزيز السجستاني أبو بكر، *غريب القرآن للسجستاني* (سوريا: دار قتيبة، 1995) ص312.

[9] أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي، *البحر المحيط*، 351/2

[10] الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص293.

[11] محمد بن عمر نووي الجاوي، *مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد (تفسير نووي الجاوي)*، المحقق: محمد أمين الضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019) 411/1.

[12] عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة بن زنجلة، *حجة القراءات* (دار الرسالة:1431ه) ص676.

وتعريف معنى الآخر أن نَفْعًا: (نصب علي تفسير).[13] و (النّفع): هو الإيراث والشفاعة، لم يكونوا يعلمون حتى أعلمهم الله تعالى.[14] وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾[15] النفع: هو التأثيرُ بالخير. ونقيضُه: الضرُّ.[16]

2.2.1 معنى الضرّ في القرآن الكريم

قال الله تعالى: فَكَشَفْنا ما بِهِ مِنْ ضُرٍّ،[17] فهو محتمل لثلاثتها، وقوله: وَإذا مَسَّ الْإِنْسانَ الضُّرُّ، وقوله: ﴿...فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ ...﴾[18] ﴿الضُّرُّ﴾ الشدة كالمرض والفقر والخطر.[19] قرأ حمزة والكسائي: ﴿ضُرًّا﴾[20] بضمّ الضّاد. وقرأ الباقون: ضَرًّا بالنصب. وقال أبو علي: الضرّ بالفتح خلاف النّفع، وفي التنزيل: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[21] والضرّ: سوء الحال قال تعالى ﴿فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ﴾[22] يقول: برأنا ما به من وجع شديد في جيده.[23] وهذا بين في هذا الحرف. ويجوز أن يكونا لغتين معنى: كالفَقر والفُقر، والضَّعف والضُّعف.[24]

قوله تعالى: ﴿إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾[25] ومن قرأه ﴿يَضُرُّكُمْ﴾ جعله من ضار يضير مثل باع يبيع وحجته قوله تعالى: ﴿لا ضير﴾.[26]

3.1 المعاني التي دلّت عليها صيغ النفع والضرّ في القرآن الكريم

1.3.1 المعاني التي دلّت عليها صيغ النفع في القرآن الكريم

أ)تَنْفَعُ

﴿وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ نفى النفع الشفاعة هنا من كناية عن نفي الموصوف بنفي صفته الملازمة[27]. النفع في هذه الكلمة هو التأثيرُ بالخير. ونقيضُه: الضرُّ.[28] ذكر معناه في فتح البيان مقاصد القرآن لم تستحق سوى العذاب.[29] كما ذُكر في سورة البقرة 123 ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾

ب)يَنْفَعُ

﴿لَا يَنْفَعُ﴾ فإن حملنا الآية الأولى على يوم بدر فنفي النفع نفي العفو عنهم بغير فداء، وإن حملناه على فتح مكة فنفي النفع كونهم مهاجرين غير طلقاء. وذكر الكلبي أنّ المراد بالفتح فتح مكة وبنفي نفع الإيمان، فسئل خالد بن الوليد جماعة من خزاعة بعد ما أسلموا لأخيه كانت بينه وبينهم في الجاهلية وكان أبو قتادة مع خالد يومئذ، فاعتزل الحرب ثم أخبر رسول الله، فوداهم من غنائم خيبر حتى أرضاهم، وإن حملنا على يوم القيامة فنفي النفع بنفي دخولهم الجنة وخلاصهم من النار.[30] كما ذُكر في سورة السجدة الآية 29 ﴿قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾

ج)يَنْفَعَنَا

﴿عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾ بالقيام ببعض شئوننا الخاصة أو شئون الدولة العامة لما يلوح عليه من مخايل الذكاء والنباهة.[31] وكذلك معنها الحكمة بوجود نبي الله وهو سيدنا يوسف عليه السلام، الذي أعطى الله رحمة والنعمة فيما حوله. وكذلك ﴿عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾ تفرس لما فيه من مخايل الكرم وشمائل الأحرار كفراسة ابنة شعيب في نبي موسى عليه السلام، وفراسة خديجة في نبينا ﷺ.[32] قد ذُكر في سورة يوسف الآية 21. ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى

---

13 أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، *مشكل إعراب القرآن* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984) 192/1.
14 عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، تحقيق وليد بن أحمد بن صالح المحسين وإياد عبد اللطيف القيسي (بريطانية: مجلة الحكمة، 2008)، 471/1.
15 البقرة: 123
16 عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 284/1.
17 الأنبياء:84
18 يونس: 12
19 وهبة الزحيلي، *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، (دمشق، دار الفكر، 2003) 11/ 3643
20 الفتح: 11
21 المائدة: 76
22 الأنبياء: 84
23 عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 236/1.
24 الحسن بن أحمد ين عبد الغفار الفارسي، *الحجة للقراء السبعة*، (بيروت: دار المأمون لتراث 1993) 202/6
25 آل عمران: 120
26 الحسن بن أحمد ين عبد الغفار الفارسي، *الحجة للقراء السبعة*، 75/3
27 قول ابن عرفة، محمد طاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير*، (تونس: دار التونسية للنشر، 1984) 1/ 698
28 عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ* ، 284/1.
29 أبي الطيب صديق بن حسن بن على الحسن القنوجي النجاري، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، (بيروت: المكتبة العصرية، 1992) 269/1
30 عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 1394/3.
31 محمد رشيد رضا، تفسير *القرآن الحكيم (تفسير المنار)*، (القاهرة: دار المنار، 1947) 272/12
32 عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 996/3.

أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

د)لَا يَنفَعُهُمْ

﴿وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ العلم ليس من الله لا ينفع كمثل السحر في أي وجه كان، إما من جهات لنفس أو لغير في الدنيا أي في الآخرة، ويحتمل أنه نفى النفع وأثبت الضر لأنّ الضرَّ في نفسه على معنى الطبيعة، والنفع بالتقدير.[33] والعلم يجر إلى العمل والسحر هو ضرر محض لا يجلب فائدة ولا منفعة في علمه.[34] وذكر في روح المعاني أن العلم الذي تعلمهم غلبة هوى النفس وبزيادة الاحتجاب فيه.[35] كما ذكر في سورة البقرة 102. ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾

2.3.1 المعاني التي دلّت عليها صيغ الضرّ في القرآن الكريم

أ)بِضُرٍّ

﴿بِضُرٍّ﴾ معنى من هذه الكلمة هي سوء الحال أو الفقر أو الشدة في البدن[36] كما ذكر في سورة يس 36 ﴿أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ ...﴾ أو الضرّ الذي أصابه الإنسان لا أحد أن يمنعه إلا الله لأن الضر من يد الله ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ﴾ أي: يمسك بضر، الباء لتعدية الفعل[37]، والمعنى: إن أمسك ضرًا أي: جعله يمسك، فالفعل للضر، وإن كان في الظاهر قد أسند إلى اسم الله تعالى.[38] وذكر معناه في تأويلات القرآن لأبي منصور الماتريدي نهي الرجاء والطمع إلى من دونه.[39] كما ذُكر في سورة يونس الآية 107 ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ وفي سورة الأنعام الآية 17﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ...﴾ معنى من ﴿بِضُرٍّ﴾: البلاء كالمرض والفقر.[40] والضُّرُّ بالضمّ، سوء الحال في الجسم وبالفتح: ضدُّ النفع.[41]

ب)ضُرّ

﴿ضُرٍّ﴾ باستخدام الضم: الضرر والشدة في النفس من المرض وهزال وباستخدام الفتح هو الأذى في كل شيء[42] ﴿فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ﴾[43]برأنا ما به من وجع شديد في جسده ﴿وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ﴾ فكانت امرأته ولدت له سبع بنين وسبع بنات فنشروا له ما كانوا قد ماتوا في ذلك البلاء ومثلهم معهم، فـ (ضعفهم معهم) ولدت امرأته سبع بنين وسبع بنات ﴿رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ﴾ أي عظة للمتقين.[44] كما ذكر في سورة الأنبياء 84 ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ﴾ وسورة الروم 33 ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ...﴾ وفي سورة الزمر 49 ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا...﴾ ومعنى من الضرّ هنا نقص في النفس في البدن أو المال.[45]

ج)ضَرُّهُ

﴿ضَرُّهُ﴾ ضَرُّ الأصنام أقرب من نفعها لأنّ الله تعالى خلقها سببًا للمنافع، والعشير: الخليط، من المعاشرة.[46] وضرره في الدنيا قبل الآخرة أقرب من نفعه فيها.[47] كما ذُكر في سورة الحج 13﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ﴾

د)الضُّرُّ

---

[33] نفس المرجع، 254/1.

[34] أبي الطيب صديق بن حسن بن على الحسن القنوجى النجاري، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، 232/1

[35] الألوسي البغدادي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ص 348

[36] بشير أحمد سليمان يونس، *معاني كلمات القرآن الكريم كلمة كلمة* (عمان: المكتبة الوطنية، 2008) ص 537

[37] عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 959/3.

[38] سلطان بن صغير العنزي، *مشكل القرآن الكريم في تفسير البسيط للواحديّ*، (جدة: دار الأوراق، 2017) 502/2

[39] أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، *تأويلات القرآن*، تحقيق خديجة بوينوقالين، (إسطنبول: دار الميزان 2006) 121/7

[40] محمد عتريس، *المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم*، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2006) ص 566

[41] أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي، *البحر المحيط*، 61/9

[42] وهبة الزحيلي، *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، 17/ 5552

[43] الأنبياء: 84

[44] عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 1236/3.

[45] محمد عتريس، *المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم*، ص 566

[46] نفس المرجع، 1250/3.

[47] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير *القرآن العظيم*، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، 2000) 22/10

﴿الضُّر﴾ عند اللغويين: لفظ عام لجميع الأمراض والرزايا في النفس والمال والأحبة، وقيل: هو مختصّ برزايا البدن: الهزال والمرض.[48] ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ﴾ نزل في هشام بن المغيرة، وقيل: عامّة فيمن لزم هوى النفس والطبيعة واستهان بالعقل والشريعة، وفيها تنبيه على قبح هذه الخصلة، ﴿لِجَنْبِهِ﴾ أي: مضطجعًا على جنبه وهو حال مسّ الضر أو الدعاء، ﴿مَرَّ﴾ ذهب عن باب الدّعاء معرضًا إلى شهواته، وقال الفرّاء: معناه استمر على طريقته.[49] كما ذُكر في سورة يونس الآية 12 ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وفي سورة النحل الآية 53 ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ ومعنى الضرّ هنا السّقم والبلاء والقحط. وفي سورة الإسراء 56 ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ معنى من الضرّ: ما كان من سوء حال أو فقر أو شدة في بدن.[50]

ه)يَضُرُّوْكُمْ

﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ﴾ اليهود لا يقدرون على الضرر في الحقيقة كالحرب والنهب ولكن فقط بنوع الكذب والتحريف والبهت.[51] ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ﴾ اتصالها بما قبلها من حيث ذكر أهل الكتاب والحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالإخبار عن صرف ضررهم، ﴿إِلَّا أَذًى﴾ لن يبلغ ضررهم لكم إلا مقدار ما تتأذون به من القول المكروه ونقض العناء في استئصالهم، وإما أن يهزموكم أو يقاوموكم أو يستزلوكم.[52]بين في كتاب تأويلات القرآن أن في هذه الآية فيها بشارة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين بالأمن عن أذى المشركين وضررهم إلا أذى باللسان.[53] كما ذُكر في سورة آل عمران 111. ﴿ لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾

و)تُضَارَّ

﴿تُضَارَّ﴾ لا تضار والدة بولدها :يجب أن لا يلحق الضرر والمكروه والأذى بالوالدة بسبب مولدها[54] ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ يحتمل معنيين، أحدهما: لا تدخل الوالدة ضررًا على الأبِ المولود بمنع الدرّ عن الولد، والثاني: لا يدخل أبو الولد ضررًا على الوالدة بالاسترضاع كرهًا من غير أجرة أو بانتزاعه منها كرهًا.[55] ووضح في تفسير تأويلات القرآن ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ لا تضار الوالدة في ترك الإنفاق/عليها والثاني في انتزاع الولد منها وهي تريد إمساكه. ﴿وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ لا يضار الوالد بولده في ردها الولد عليه ورميه إليه بعد ما ألف الولد الأم والثاني لا تضار الوالدة الولد في تحميل فضل النفقة عليه وملكه لا يتحمل ذلك، بل إنما يحمل عليه ما احتمله ملكه.[56] كما ذُكر في سورة البقرة 233. ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾

ز)ضَرًّا

﴿أَتَعْبُدُونَ﴾ استفهام بمعنى الإنكار وفيه دليل أنّ العبد وإن اتصف بالقدرة لم يملك لأحد ﴿ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ إلا بمشيئة الله تعالى وتقديره: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا﴾ في شأن النصارى، وقيل: في اليهود والنصارى جميعًا ﴿غَيْرَ الْحَقِّ﴾ قيل: استثناء منقطع وقيل متصل ﴿ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ﴾ سلفهم ﴿وَأَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ من إخوانهم.[57]

ضرًا: لا يملك لكم ضرًّا: الضرر: المكروه أو الأذى، والمراد لا يملك لكم لا إيقاع ضرر ولا إبعاده[58] كما ذُكر في سورة المائدة الآية 76 ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

وفي سورة الجن 21 ﴿قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا﴾ معنى من ﴿ضَرًّا﴾ هو إلحاق المكروه.[59]

ح)الضَّرَرِ

---

[48] وهبة الزحيلي، *التفسير الوسيط*، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2001) 949/1

[49] عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 941/3-942.

[50] محمد عتريس، *المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم*، ص 566

[51] أبي الطيب صديق بن حسن بن على الحسن القنوجى النجاري، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، 313/2

[52] عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 516/2.

[53] أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، *تأويلات القرآن*، 391/2

[54] بشير أحمد سليمان يونس، *معاني كلمات القرآن الكريم كلمة كلمة*، ص 159

[55] عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 400/1.

[56] أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، *تأويلات القرآن*، 233/2

[57] عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 683/1.

[58] بشير أحمد سليمان يونس، *معاني كلمات القرآن الكريم كلمة كلمة*، ص 499

[59] محمد عتريس، *المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم*، ص 566

﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾ ذكر معناه في تفسير الشوكاني أنه وصف للقاعدين للمؤمنين. وأهل الضرر هو أهل الأعذاب.[60] الضرر: النقصان يدخل في الشيء ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾ أي غير أولى الزَّمانَةِ.[61] وأصحاب العلل الضارّة المانعة عن المقاصد سواء كانت في البصر أم غيره ﴿دَرَجَةً﴾ رتبة وشرفًا أو منازل الجنة. ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾[62] ﴿فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ فيكون عطفًا على ابن السبيل وإنما في الصبر خصال البرّ فينصب الصابرين على محل الممدوح. ﴿الْبَأْسَاءِ﴾ المصيبة الشديدة ﴿وَالضَّرَّاءِ﴾ الحالة ذات الضرورة، وقال الأزهري: البأساء في المال والضرّاء في النفس، و ﴿الْبَأْسِ﴾ الشدَّة وأكثر استعماله في الحرب.[63] كما ذُكر في سورة النساء الآية 95. ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾

ط)ضِرَارا

معنى (ضِرَارًا): مضارّةً، من مصدر ضارَّ ضرارًا ومضَارَّةً، وفسّرَ بتطويل العدَّة وسوء العشرةِ، وبتضييق النفقة. فكل إمساكٍ لأجل الضَّررِ والعدوان فهو منهيٌّ عنه. وأنه مفعول من أجلِه، وقيل: هو مصدرٌ في موضع الحال، أي: مضارّين.[64]﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ **ضِرَارا**﴾ إذ طلق النساء فلا تضارهن بل الإمساك بمعروف أو التسريح بإحسان من غير ضرار و ﴿ **ضِرَارا**﴾ لقصد لاعتداء منكم عليهن والظلم لهن.[65] ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ **ضِرَارا**﴾ لا تراجعوهن للإضرار بهنَّ لتطويل العدة ﴿لِتَعْتَدُوا﴾ عليهن أو لتتعدوا حدود الله ﴿ذَلِكَ﴾ إشارة إلى المنهي عنه، والكاف علامة الخطاب فلذلك جاز الاكتفاء بالتوحيد في خطاب الجمع على تقدير الحرب وظلم النفس بكسب الوبال عليها[66] وبين معناه في المعجم الوافي: لا تبقوا عليهن كزوجات لكم بقصد الإضرار بهن أي إلحاق المكروه والأذى بهن (لتعتدوا) أي لتعتدوا عليهن بإلجائهن إلى الافتداء (وهو دفع فدية أي مال للخلاص من الزوج المؤذي) أو تطويل عدتهن بقصد تعطيل زواجهن من غيركم.[67] كما ذُكر في سورة البقرة الآية 231. ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

ي)مُضَارّ

﴿غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ منع من الضّرار في الوصية[68] وحال للموصي وهو أن يضار ورثته بأن يزيد وصيته على الثلث ﴿وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ﴾ كقوله: ﴿فَرِيضَةً﴾، وقيل: منصوب بإضمار فعل ﴿عَلِيمٌ﴾ لإفادته العلم والحلم ﴿حَلِيمٌ﴾ لحلمه عن المضار بالوصية ومنعه نفاذ وصيته لئلا تحق مضارته فتحق عقوبته.[69] كما ذُكر في سورة النساء 12 ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾

ك) اضطر

﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد﴾ أي فمن ألجيء إلى أكل الميتة وما حرم وضيق عليه الأمر بالجوع، وأصله من الضرر، وهو الضيق، وقال ابن بزرج: هي الضارورة والضارواراء ممدود.[70] والمضطر هو المكلف بالشيء الملجأ إليه المكره عليه والمراد هنا من خاف التلف، ويذكر كذلك في فتح البيان في مقاصد القرآن إذ أكله دائمة فلا خلا في جواز الشبع منها، وإن كان نادرة يأكل ما يسد به الرمق وهذا قول الشافعي ويأكل قدر الشبع وهذا قول أبو حنيفة وبه كذلك قول مالك.[71] واتفق الجمهور على معنى من الاضطرار هو الإلجاء بعُدْم وغَرَث أو جاع.[72]

---

[60]محمد بن على بن محمد الشوكاني، *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*، حققه الدكتور عبد الرحمن عميرة، (الإسكندرية: دار الوفاء 1997)، 799/1

[61] ابن منظور، لسان العرب، 2573/5

[62] البقرة: 177

[63] عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 339/1.

[64] أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي، *البحر المحيط*، 277/4

[65] محمد بن على بن محمد الشوكاني، *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*، 422/1

[66] عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 398/1.

[67] محمد عتريس، *المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم*، ص 566 -567

[68] ابن منظور، لسان العرب، 2573/5

[69] عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيْرِ الآيِ وَالسُّوَرْ*، 577/2.

[70] ابن منظور، لسان العرب، 2574/5

[71] أبي الطيب صديق بن حسن بن على الحسن القنوجي النجاري، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، 344/1

[72] أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي، *البحر المحيط*، 234/3

كما قال الله تعالى في سورة البقرة 173 ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

ل) والضراء

﴿وَالضَّرَّاءِ﴾ الشدّةُ كالفَقْر والسقمِ والألم. ﴿وَالضَّرَّاءِ﴾ بعد الموت[73] كما قال الله تعالى في سورة آل عمران 134: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.

وفي سورة البقرة 177 ﴿...إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ...﴾ ذكر معنى ﴿الضَّرَّاءِ﴾ هو المرض والشيخوخة ونحو ذلك.

وفي سورة البقرة 214 ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ ذكر معنى ﴿الضَّرَّاءُ﴾ هو فعلاء من الضرّ وفسروها بالمرض.

وفي سورة الأنعام 42 ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ ذكر معنى ﴿الضَّرَّاءِ﴾ هو الشدّة أو الضرّ أي كل ما يضرّ.

وفي سورة الأعراف 94 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ ذكر معنى ﴿الضَّرَّاءِ﴾ هو المرض والمكروه.

وفي سورة يونس 21 ﴿...وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا...﴾ ذكر معنى ﴿الضَّرَّاءِ﴾ هو شدّة، كالجدب أو القحط.

وفي سورة هود 10 ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي...﴾ ذكر معنى ﴿الضَّرَّاءَ﴾ هو شدة من فقر أو مرض أو غير ذلك.

وفي سورة فصلت 50 ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ...﴾ ذكر معنى ﴿الضَّرَّاءَ﴾ هو الشدة (نقيض السرّاء)، وهي مؤنثة من غير تذكير.[74]

م) الاضطرار

يقول في سورة البقرة الآية 126 (...فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ...) وذكر في تفسير البحر المحيط معنى من الاضطرار هو الإلجاءُ إلى الشيء والإكراهُ عليه، وهو صيغة من افْتَعَل من الضُّرُّ وأصله: اضْتِرار، أُبدلت التاء طاءً بدلاً لازمًا، وفعله متعدٍّ.[75]

4.1 معنى النافع والضار في أسماء الله الحسنى

النافع والضار اسمان أو وصفان يدلان على تمام القدرة الإلهية ويقول الله (قل كل من عند الله) وأن ننسب الشر إلى أنفسنا كما قال الله تعالى ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾[76] وننسب العيب كذلك إلى أنفسنا، كما قال الله تعالى ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾[77] ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾[78].[79]

الله هو مقدّر الضر والنفع وموصلهما لمن أراد كيف أراد، عدلاً في الأول، وفضلا في الثاني.[80]

النافع والضار معناهما إشارة إلى التوحيد وهو أنه لا يحدث شيء في ملكه إلا بإيجاده وحكمه وقضائه، وإراداته، ومشيئته، وتكوينه. ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[81] الله هو يتصرف في ملكه بموجب إرادته فلا يلحق أحد آخر ولا نفع ولا خير ولا شر ولا سرور ولا حزن إلا من قبله جل جلاله فإن تك نعمة فهو النافع والدافع وإن تك محنة فهو الضار القامع الحابس المانع ومن استسلم لحكمه عاش في راحة ومن نافر اختياره وقع في كل آفة.[82]

---

73 نفس المرجع، 332/2

74 محمد عتريس، *المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم*، ص 566

75 أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي، *البحر المحيط*، 485/2

76 النساء: 79

77 الكهف: 79

78 الكهف: 82

79 أحمد الشرباصي، *موسوعة له الأسماء الحسنى*، (بيروت: دار الجيل، 1981)، 427/1-428

80 أحمد بن أحمد البرنسي المغربي، *المقصد الأسما شرح أسماء الله الحسنى*، (سوريا: دار بيروت، 2004) 161

81 التوبة: 51

82 أبي القاسم عبد الكريم القشيري، *شرح أسماء الله الحسنى* (بيروت: دار الزال، 1986) ص250.

لا يملك الضر إلا الله، ولا يملك النفع سواه. ليس لها من دون الله كاشفة. الملجأ فقط إلى الله. وإذا جاء نفع من أحد. فاعلم أنّ النافع هو الله الذي أنعم به عليك والذي ساق النفع هو النافع الأعظم الذي يأمر النافعين بالنفع والضارين بالضر ﴿ ...يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ...﴾.[83]

1.4.1 معنى النافع في أسماء الله الحسنى

النافع هو الذي يصدر منه الخير والنفع في الدنيا والدين سبحانه.[84] وهو الذي يوصل منفعة خليقته لمن يشاء، حيث هو خالق النفع والضرر أو الضرّ والخير والشر. ونعلم أنّ ظهور حكم هذا الاسم قد يكون بمجرّد إزالة ما ينافي الغرض، وقد يكون بوصول الطالب إلى مطلوبه، وقد يعمّ الأمرين وأكثر ما يظهر آثار حكمها في الاتباع، وهو قبول العطاء الإلهيّ من أيدي الرّسول. وحكم هذا الاسم لا يتعلق إلاّ بالمعدوم، فإن النفع عبارة عن حصول الغرض.[85]

والنافع: الذي ينفع الأبرار مما تحقق لهم من كريم رعايته وكذلك الذي بنفع الطائعين بتوفيقه وإحسانه.[86]

2.4.1 معنى الضارّ في أسماء الله الحسنى

الضار هو المقدر للضر لمن أراد كيف أراد. وهو وحده لأسباب الضر بلاء لتكفير الذنوب أو ابتلاء لرفع الدرجات وهو قدر الضرر على بعض العباد، ونفذه على يدي الأسباب، وهو الحكيم في فعله، الرحيم في حكمه، فإن قدر ضررا فهو المصلحة الكبرى، وإن قدر مرضاً فهو الدواء النافع في العاجلة والآجلة.[87]

والضار: الذي يضر الكافرين بما سبق لهم من قديم عداوته والذي يضر العاصين بحرمانه.[88]

ومن الأدب مع الله تعالى: ألا ننسب الضُّر إليه مباشرة، بل نقول الضارّ: هو الذي قدّر الضرر، لحكمةٍ يعلمها، ولابد من حصوله، ردعًا للمعتدين ودفعًا لظلم الظالمين. وما من ضر يلحق بقوم، إلا ويتبعه نفع لآخرين، على حد قول القائل، مصائب قوم عند قوم فوائد.[89]

مجالات النفع والضرّ في القرآن الكريم

1.1.2 التوحيد

الأمم التزمت بالتوحيد، ولكنها اقترفت أعظم السيئات بجحود فضل الخالق عز وجل فأشركت به، بل لقد بلغت في بعض الحالات مبلغًا تجرّأت على المطالبة بمشاركة الله في ملكوته، وحتى السعي إلى أن يكون الإنسان مساويًا لله. فقد قال فرعون مدّعيًا الألوهية: (مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي)[90]وقال (أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى)[91]وانتهى به الأمر ما عبّر عنه القرآن بقوله تعالى: (لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ)[92]وانتهى الأمر بقومة بما قال القرآن الكريم فيهم (فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ).[93]

إذا من فطرة الإنسان أن يعترف أنّ هناك إله واحد يخلق هذا العالم، ولكن وقع بعضهم في الضلالة حيث يشركون بالله الذي هو إله واحد لا شريك له. والله خلق الناسَ موحدين مقرّين بوجود ربهم ووحدانيته، حيث الإنسان قد سُئل في عالم الغيب (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا) [94] فتبين من هذه الآية بأنّ الإنسان يولد مؤمنًا بالله، وهذه هي الطبيعة المليئة بالتنوع في الإسلام. حتى لو ولد في العالم ولم يعتنق الإسلام، فقد حدث ذلك لأنّ والديه لم يعتنقا الإسلام كما جاء في الحديث: (عن أبي هريرة، أنه كان يقول: قال رسول الله ﷺ: ما من مولود إلا يولد على الفطرة. فأبواه يهوّدانه وينصرانه ويمجسانه. كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء. هل تحسون فيها من جدعاء؟" ثم يقول أبو هريرة: واقرؤا إن شئتم: فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله).[95]ومن هنا نعرف أنّ دين الإسلام وتوحيد الله هو فطرة الإنسان بالنسبة للإنسان الذي يولد ويموت في الإسلام

---

[83] الفرقان: 3.
[84] أحمد الشرباصي، *موسوعة له الأسماء الحسنى*، 427/1
[85] صدر الدين القونوي، *شرح الأسماء الحسنى*، (بيروت: كتاب-ناشرون، 2012) ص63-64.
[86] محمود أبو سنسنة، *أسماء الله الحسنى وأثرها في سلوك الإنسان*، (بيروت: دار آية، 2005) ص 343-344
[87] أحمد الشرباصي، *موسوعة له الأسماء الحسنى*، 426/1
[88] محمود أبو سنسنة، *أسماء الله الحسنى وأثرها في سلوك الإنسان*، ص 344
[89] محمد بكر الإسماعيل، *أسماء الله الحسنى آثارها وأسرارها* (القاهرة: دار المنار، 2000م) ص364.
[90] القصص: 38
[91] النازعات: 42
[92] الشعراء: 29
[93] الزخرف: 54
[94] الأعراف: 172
[95] أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، كتاب القدر، باب معنى كل مولود على الفطرة، وحكم موت أطفال الكافر وأطفال المسلمين، الحديث نمرة 2658، ص 2047

فهو يبقى في فطرته للبقاء في الإسلام. والتوحيد هو الإيمان بأنّ الله أحد لا شريك له، ومالك هذا العالم ليس له شريك في ألوهيته، ولا مساعد له في سيادته، ولا مساو له في ملكه. وبالإيمان يطْمَئِنُ القلب ويسكن.

وفي مجالات النفع والضر الذي تحدث عنها عن التوحيد تنقسم إلى ثلاثة أقسام: منع الشرك بالله، الإيمان، والعبادة.

1.1.1.2 منع الشرك إلى الله

آيات القرآن التي وردت فيها من هذا القسم هي: آل عمران 111، المائدة 76 و105، الأنعام 17، يونس 18، يونس 106، الإسراء 56، طه 89 و109، الأنبياء 66، المؤمنون 75، الفرقان 3 و55، الشعراء 73، لقمان 24، سبأ 23 و42، يس 23، والزمر 38.

يرى الباحث أنّ مسألة الشرك مسألة كبيرة حدثت حتى عصرنا هذا. وفي هذا القسم يوضّح الباحث أنّ الأصنام والجمادات أو غير ذلك من الأمور الذي اعتبر المشركون أو المنافقون لديهم قوة في دفع الضر وجلب المنفعة في هذه الدنيا حتى في الآخرة لا يملك لهم من النفع والضر حتى لأنفسهم كما بين في سورة الفرقان 3 (وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا...)، ثم في الآية 54-55 من سورة الفرقان تبين أنّ تلك الأصنام لا تملك القدرة على خلق البشر وخلق السماء والأرض وما فيها ولكن الله وحده يملك ذلك (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ۝ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا) وعن خلق السماء والأرض في سورة الزمر 38.

وفي سورة الشعراء الآية 73 قلّد المشركون عمل آبائهم في العبادة (قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ) وتلك الأصنام ليس لها عقل ولا تعطي أي منفعة كان ولا تأتي بضرّ كما تبيّن في سورة الأنبياء الآية 66 (قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ).

إذًا من هذا نعرف أنّ كل من النفع والضر من الله وحده كما ذُكر في سورة الأنعام 17 حتى كانت الشفاعة لن تأتي إلا بإذن الله وحده كما ذُكر في سورة يونس 18، يس 23، سبأ 23. وكذلك الكافر أو أهل الكتاب والأصنام لن يأتي منهم أي ضرر للمؤمنين كما ذُكر في سورة الإسراء 56، المائدة 76 و105، آل عمران 111 ومن كان يطلب النفعَ أو دفعِ الضرِّ من دون الله فقط كفر وهم من الظالمين كما ذُكر في سورة يونس 106.

2.1.1.2 الإيمان

الآيات التي وردت فيها من هذا القسم هي: البقرة 102، آل عمران 120 و176 و177، الأنعام 71 و158، الأعراف 95، يونس 98 و107، الرعد 17، غافر 85، الفتح 11، وعبس 4.

الإيمان قول وعمل: قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح، ويزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ويتفاضل أهله فيه.[96]

الإيمان أساس بناء الدين الإيمان وضع في القلب ولما كانت الدوافع النفسانية قد تجعل الإنسان يقصّر في عمل مقتضى الإيمان كما حصل مع الذين تخلّفوا عن الجهاد مع الرسول ﷺ بسبب ماله وأهله كما ذُكر في سورة الفتح 11 سوف يفسد الإيمان واليقين.

تحمل النفس الإنسانية بعض الصفات السيئة كالكبرياء والأنانية وغير ذلك، والإيمان يعمل على دفع ذلك كله عن الإنسان. وكان في قلوب المنافقين والكافرين مرض فزاد هم الله مرضًا كما ذُكر في سورة الأنعام 71. وفي سورة 176-177 بيّن كبر المشركين والمنافقين في غزوة أحد. وفي يوم القيامة الكافرون والمنافقون لن يقبل إيمانهم كما ذُكر في سورة الأنعام 158 وغافر، ولكن إذا تاب قبل أن يأتي العذاب غفر الله لهم كما ذُكر في سورة يونس 98.

3.1.1.2 العبادة

الآيات التي وردت فيها من هذا القسم هي: البقرة 126، الأنعام 42، يونس 12 و21، هود 10، الرعد 16، النحل 53 و54، الحج 12، النمل 62، الروم 33، الزمر 8، فصلت 50، والمجادلة 10.

إنّ الدنيا وما فيها كالمزرعة والآخرة هي مكان لأخذ النتيجة والثمرة من تلك المزرعة. والهدف من العبادة هو امتثال أوامر الله ونيل رضاه. كل موجود في هذه الدنيا يسجد لله ويعبد الله. ومثل المؤمن والكافر كمثل البصير والأعمى، المؤمن متمسك بإيمانه ويعبد الله فهو يعيش في النور، والكافر كالأعمى ويعيش في الظلمات. كما ذُكر في سورة الرعد 16.

الإنسان عاجزٌ ومحتاج إلى قوة الله، والمشركون الذين أشركوا بالله يعبدون معه آلهة لا تنفعهم شيئًا ولا تضرّهم كما ذُكر في سورة الحج 12، يونس 12، الأنعام 42، النمل 62.

[96] حافظ بن أحمد حكمي، 200 *سؤال وجواب في العقيدة*، (القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2011) ص 41

أنعم الله على كل المخلوقات في هذا العالم حتى الكافر والمنافق، ولكن الكافر أنعم الله عليهم فقط في الدنيا وهو محروم من رحمة الله في الآخرة كما ذُكر في سورة البقرة 126. والإنسان قد أنعم الله عليه في كل حياته، ولكن الكافرين والمنافقين جحدوا نعمة الله المضر كما ذُكر في سورة النحل 53-54، الروم 33، الزمر 8، فصلت 50، يونس 21 وهود 10

2.1.1 النبوة

العقيدة هي أساس تطور الأمم. وترتبط فضائل كل أمة وتقدمها بصلابة إيمانها وأفكارها. لذلك جاءت رسالات الأنبياء والمرسلينَ عليهم الصلاة والسلام لإصلاح العقيدة. وكل الأنبياء والرُسُل جاءوا لتبليغ رسالة التوحيد من الله تعالى إلى أممهم لينالوا السعادة في الدارين في الدنيا والآخرة. ومن هنا ننظر إلى الآيات التي فيها النّفع والضر متعلقًا بالنبوة:

1.2.1.2 النبي بشرٌ

الآيات التي وردت فيها من هذا القسم هي: آل عمران 144، الأعراف 188، التوبة 39 و107، يونس 49، هود 34 و57، الأحزاب 16، محمد 32، الذاريات 55، الجن 21، والأعلى 9.

﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [97]ونعرف من هنا أنّ الرسول بشر مثلنا في البشرية وليس له صفة الملائكية أو الألوهية، والرسول هو نبي يبلغ الرسالة التي أوحيت إليه من الله قال تعالى ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[98]كما ذُكر في هود 57 وسورة الأعلى 9. وكذلك من ناحية النفع والضر إما من إتيان النفع أو دفع الضر، الرسول لا يملك شيئًا من النفع، أو الضر، أو الشفاعة، أو علم الغيب إلاّ بإذن الله وحده كما ذُكر في سورة الجن 21، والأعراف 188، ويونس 49. وكذلك وظيفته هي نصيحة الناس أن يؤمنوا بالله ويوحدوه، وإذا لم يدخل نور الإيمان إلى قلب الكافر بسبب كفره فلا يهديهم الله كما في قصة نبي الله نوح عليه السلام مع قومه في سورة هود 34 وسورة الذاريات 55.

الرسول لا يعلم الغيب إلا ما أعلمه الله به، حتى في قصة بناء مسجد الضِرّار الذي ذُكر في سورة التوبة 107 وكان الهدف من بناء هذا المسجد الكيد للنبي ﷺ والصحابة لم يعلم به النبي ﷺ حتى أطلعه الله على ذلك، وأوضح في سورة محمد 32 أنّ من أراد أن يكيدَ لدعوة النبي فلن يضره شيئًا.

2.2.1.2 صبر الأنبياء

الآيات التي وردت فيها من هذا القسم هي: البقرة 177 و214، يوسف 21 و88، الأنبياء 83 و84، والقصص 9.

الإنسان يحتاج إلى الصبر خاصة في العبادة لأنه أحيانًا يشعر بعَنَاء العبادات وزحمة المصائب ويفكر في الأيام المقبلة وآلام المصائب فتظهر الجزع وقِلَّةُ الصبر ونفاده. ومن هذا القسم في المجالات النفع والضر من صبر النبي ﷺ، نتعلم من صبره في أداء العبادة وصبره في دعوته. كمثل صبر النبي يوسف والنبي يعقوب عليهما السلام في سورة يونس 21 وسورة يوسف 88، وصبر أم النبي موسى عليه السلام في سورة القصص 9. وخاصة من قصة النبي أيوب عليه السلام الذي أتته المصائب الكبيرة. وذلك من موت أبنائه وهلاك أمواله كلها وإصابة الجروح لجسمه، ولكنه بقي في حالة الصبر وذكر الله كما ذُكر في سورة الأنبياء 83-84. حينما أصاب نبي الله أيوب عليه السلام الضرُّ تضرع إلى ربه الكريم بهذه المناجاة ﴿أنّي مَسّني الضرُّ وأنتَ أرحَمُ الراحمين﴾[99]لأنه عرف أنّ الضرّ الذي أصابه لا أحد يستطيع أنّ يدفعه عنه إلا الله وحده، وبقوة إيمانه لم يتضرع إليه طلبًا للراحة. وأتت الآية بعده بإجابة ذِكر ودعاء نبي الله أيوب عليه السلام. فالدنيا دار امتحان ونصر الله قريب لمن صبر وآمن كما ذُكر في سورة البقرة 214.

3.1.1 يوم القيامة

الآيات التي وردت فيها من هذا القسم هي: البقرة 123، المائدة 119، الحج 13، الشعراء 88، الروم 57، السجدة 29، غافر 52، الزخرف 39، الممتحنة 3، المدثر 48.

يذكر القرآن الكريم موضع القيامة والحشر في أعظم مرتبة وفي أكمل تفصيل، والقيامة ليست فقط أجل الإنسان، بل هي أجل الكائنات والسماوات والأرض كلّها، ولا ينفع أي عملٍ صالحٍ في ذلك الوقت حتى توبة الكافر وطلب الكافر بأن يعمل عملًا صالحًا لا يقبل كما ذُكر في سورة الروم 57 وسورة الزخرف 39، والغافر 52، والسجدة 29. وفي ذلك اليوم سيظهر الحق كما ذُكر في سورة المائدة 119 عن النبي عيسى عليه السلام وقومه. وأخبر الله تعالى أنه مالك الشفاعة ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ

[97] الكهف: 110
[98] النور: 54
[99] الأنبياء: 83

جَمِيعًا)[100] ولا تكون الشفاعة إلا بإذن الله (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ)[101] وللكافر ما ينفع البنون المؤمن يوم القيامة كما ذُكر في سورة الشعراء 88 وسورة الممتحنة 3

4.1.2 العدالة

الآيات التي وردت فيها من هذا القسم هي: البقرة 164 و173 و219 و282 و231 و233، آل عمران 134، النساء 11 و12 و95 و113، المائدة 3 و42، الأنعام 119 و145، النحل 5 و155، الحج 33، المؤمنون 21، يس 73، غافر 80، الحديد 25، والطلاق 6

العدل من صفات أسماء الحسنى، عدالة الله مطلقة، لا تتأثر بأي شيء ولا أحد كما قال الله تعالى: (وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)[102] والله خلق هذا العالم وجميع كائنات ويبدل الليل والنهار يحيي الأرض بعد موتها وينتشر فيها من كل حي من الأنعام وغير ذلك. الإنسان عاجز لا يستطيع أن يعمل شيئًا دون عون من الله فهو تعالى القادر على قضاء حوائج مخلوقاته كما جاء في سورة البقرة 164، وسورة النحل 5، وسورة يس 73، وسورة غافر 80 والحج 33 والمؤمنون 21 حتى كان من المعدن كالحديد في سورة الحديد 25 يستطيع الإنسان أنّ ينتفع منه بما أراده.

وحفظ صحة الإنسان من حفظ النفس، وقد أخبر الله أنّ الخمر ضررها أكبر من نفعها كما ذُكر في سورة البقرة 219. وكذلك الطعام المحرم الذي أوضح الله في القرآن في سورة الأنعام 119 و173، والبقرة 173، والنحل 115، والمائدة 3. وبيّن كذلك من العدل للإنسان في النكاح والوراثة والطلاق كما ذُكر في سورة النساء 11-12، والبقرة 231 و233 وسورة الطلاق 6.

النتائج

من خلال هذه الرسالة عرفنا أنّ القرآن قد بيّن أحكامًا كاملة وشاملة، فمن النتائج التي توصّل إليها الباحث من خلال بحثه عن النفع والضر في القرآن الكريم:

1. إنّ النفع والضرَّ فقط بيد الله، ومن ينسب القدرة على جلب النفع أو دفع الضر لغير الله تعالى فقد أشرك بالله.
2. ورد النفع والضر في القرآن الكريم في 42 سورة في 98 الآيات:
   - ذُكر النفع والضر إمّا مقدّم أو مؤخر: 17 الآيات
   - ذُكر النفع: 25 الآيات
   - ذُكر الضر: 56 الآيات
3. مجالات النفع والضر تنقسم إلى أربعة أقسام:
   - التوحيد: 46 آيات
   - النبوة: 19 آيات
   - يوم القيامة: 10 آيات
   - العدالة: 23 آيات
4. الإيمان أعظم درجة لنجاح الإنسان في الدارين الدنيا والآخرة وأنّ الكفر يطفئ نور الإيمان في نفس الإنسان.
5. في هذا العصر كثير من الناس يقلدون آباءهم وأمهاتهم في العقيدة، ولا يدققون في أساس الإيمان، وكثر من الناس أيضًا يطلبون النعمة من غير الله، كمن يطلبها من الشجر والحجر والمقابر والأولياء حتى من الجن والشياطين التي لا تملك لهم شيئًا. وملاحظة هذا البحث نعرف أنّ كل من دون الله لا يملك شيئًا حتى نهاية الدنيا حتى يوم القيامة لا من النفع ولا من الضر ولا الشفاعة.
6. من ناحية النبوة نعرف أنّ النبي والرسول فقط يبلغ رسالة ربه ولا يملك لهم من النفع أو دفع الضر حتى الشفاعة إلا بإذن الله.
7. من هذا البحث كذلك نعرف أنّ الإنسان لابدّ له من الصبر لينال السعادة، أحيانًا يعتبر الناس أنّ المصيبة أو الضر الذي أتى إليهم ليس له منفعة أو حكمة فلا يصبر كما صبر نبي الله أيوب على أنواع الابتلاءات التي ابتلي بها.
8. في نفس الإنسان العجز والشفقة والشكر.

---

[100] الزمر: 44
[101] البقرة: 255
[102] الأنعام: 115

9. ومن هذا البحث نعرف أنّ الله له العدل المطلق بكل الكائنات خاصة الإنسان ولذلك لابد الإنسان أنّ يعدل كما أمره الله في القرآن الكريم.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، *المحكم والمحيط الأعظم*، بيروت، دار الكتاب العلمية، 2000.

ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسير التحرير والتنوير*، تونس، دار التونسية للنشر، 1984.

أبو بكر، محمد بن عزيز السجستاني، *غريب القرآن للسجستان*، سوريا، دار قتيبة، 1995.

الإسماعيل، محمد بكر، *أسماء الله الحسنى آثارها وأسرارها*، القاهرة، دار المنار، 2000.

الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، بيروت، دار القلم، 1412.

الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، بيروت، دار القلم، 1412.

الأندلسي، أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي، *تفسير البحر المحيط*، دمشق، دار الرسالة العالمية، 2015.

البغدادي، الألوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، *الجامع الكبير*، حققه بشار عوّاد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996.

التوحيدي، أبو حيان، *المقابسات*، دار السعاد الصباح، 1992

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، *درج الدرر في تفسير الآي والسور*، بريطانية، مجلة الحكمة، 2008.

حكمي، حافظ بن أحمد، *200 سؤال وجواب في العقيدة*، القاهرة، المكتبة الإسلامية، 2011.

الدمشقي، إمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير *القرآن العظيم*، القاهرة، مؤسسة قرطبة، 2000.

رشيد رضا، محمد، *تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)*، الجزء 11، القاهرة، دار المنار، 1947.

الزحيلي، وهبة، تفسير *المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، دمشق، دار الفكر، 2003.

الزحيلي، وهبة، *تفسير الوسيط*، دمشق، دار الفكر، 2000.

زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم *مقايس اللغة*، بيروت، دار الفكر لطباعة والنشر والتوريع، 1979.

زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة بن، حجة *القراءات*، دار الرسالة، 1431ه

السمرقندي، أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، *تأويلات القرآن*، تحقيق خديجة بوينوقالين، إسطنبول، دار الميزانن، 2006.

سنسنة، محمود أبو، *أسماء الله الحسنى وأثرها في سلوك الإنسان*، بيروت، دار آية، 2005.

الشرباصي، أحمد، موسوعة *له الأسماء الحسنى*، بيروت، دار الجيل، 1981.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم تفسير*، الإسكندرية، دار الوفاء، 1997.

عتريس، محمد، *المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم*، القاهرة، مكتبة الآداب، 2006.

العنزي، سلطان بن صغير، *مشكل القرآن الكريم في تفسير البسيط للواحديّ*، جدة، دار الأوراق، 2017

الفارسي، الحسن بن أحمد ين عبد الغفار، *الحجة للقراء السبعة* الجزء 6 بيروت، دار المأمون لتراث، 1993.

القشيري، أبي القاسم عبد الكريم، *شرح أسماء الله الحسنى*، بيروت، دار الزال، 1986.

القونوي، صدر الدين، *شرح الأسماء الحسنى*، بيروت، كتاب-ناشرون، 2012.

القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب، *مشكل إعراب القرآن*، الجزء 1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984.

المغربي، أحمد بن أحمد البرنسي، *المقصد الأسنا شرح أسماء الله الحسنى*، سوريا، دار بيروت، 2004.

منظور، ابن، *لسان العرب*، القاهرة، دار المعارف، 1119.

النجاري، أبي الطيب صديق بن حسن بن على الحسن القنوجى، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، بيروت، المكتبة العصرية، 1992.

نووي الجاوي، الشيخ محمد بن عمر، *مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد* (تفسير نووي الجاوي)، المحقق، محمد أمين الضناوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2019.

النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، *صحيح مسلم*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991.

يونس، بشير أحمد سليمان، *معاني كلمات القرآن الكريم كلمة كلمة*، عمان، المكتبة الوطنية، 2008.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) İle Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Vücûh ve Nezâire İlişkin Eserlerinin Karşılaştırılması*

A Comparison Of The Works Of Mukâtil b. Suleyman (d.150/767) And Ebu'l-Ferec Ibnu'l-Cevzi (d.597/1201) On Vucûh And Nazair

Davut ŞAHİN**

Özet

Çalışmada vücûh ve nezâir alanının ilk matbu eseri olan Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'i ile bu alanın klasiği sayılan Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin *Nüzhetu'l- A'yûnu'n-nevâzır*'ı şekil, içerik yönünden ele alınmış ve karşılaştırılmıştır. Söz konusu karşılaştırma her iki eserde veya birinde 10'dan fazla vechi bulunan ortak kelimeler üzerinden yapılmıştır. Bu bağlamda kelimelere verilen anlamlar, her bir anlam için sunulan örnek ayet(ler) esas alınarak benzer ve farklı yönler ortaya konmuştur. Bu sayede aralarında yaklaşık dört buçuk asır bulunan iki alimin aynı alanda yazdıkları eserlerin gelişim ve değişim süreçleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Mukâtil, İbnu'l-Cevzî, vücûh, nezâir, değişim.

Abstract

In the study, two works of vucûh and nezâir were compared. These are the first printed works of the field, Mukâtil b. Suleyman's *al-Vucûh ve'n-Nezâir* and Ebu'l-Ferec Ibnu'l-Cevzî's *Nuzhetu'l-A'yûni'n-nevâzir*, which is considered the classic of this field. In the study, these works were discussed and compared in terms of form and content. The comparison was made over common words with more than 10 meanings in either or both works. In this context, the meanings given to the words are similar and different aspects are revealed based on the sample verse(s) presented for each meaning. In this way, the development and change processes of the works written by two scholars, who are about four and a half centuries apart, were seen.

Keywords: Mukâtil, Ibnu'l-Cevzi, Vucûh, Nezair, Change.

Giriş

Kur'an tefsirine yardımcı bilgiler denilince esbâb-ı nüzûl, mekkî medenî, mubhematu'l-Kur'an, hakikat-mecaz, garîbu'l-Kur'an, vücûh ve nezâir gibi alanların bilgileri akla gelir. Kur'an'da birden çok anlama gelen kelimeleri açıklayan ve bu anlamların varsa diğer ayetlerdeki örneklerini gösteren vücûh ve nezâir bu bilgileri içeren en önemlilerden biridir. Genelde vücûh ve nezâir tek bir ifade kalıbı gibi

* Özet olarak gönderilen metinde ve kongre program kitapçığında tebliğin başlığı "el-Vücûh ve'n-Nezâir Eserleri ve Tefsire Yansımaları -Mukâtil b Süleyman ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî Örneği" şeklindedir. Ancak çalışma esnasında bu başlığın tebliğ sınırlarını aştığı fark edilmiş, önerilen başlığın ilk kısmı esas alınarak başlık "Mukâtil b. Süleyman İle Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin Vücûh Ve Nezâire İlişkin Eserlerinin Karşılaştırılması" şeklinde düzenlenmiş, tebliğ de bu çerçevede hazırlanmıştır. İkinci kısım yani "el-Vücûh ve'n-Nezâir Eserlerinin Tefsire Yansımaları -Mukâtil b Süleyman ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî Örneği" başka bir çalışmada ele alınması düşünülmektedir.

** Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü e-posta: sahin.davut@hbv.edu.tr. ORCİD: 0000-0001-8570-5517.

gözükse de ikisi ayrı ayrı ele alınmalıdır. Vücûh hareke ve lafzı aynı olan bir kelimenin Kur'an'da farklı manalara gelmesi; nezâir ise bu farklı manalardan birinin Kur'an'da birden çok ayette geçmesi, tekrar etmesidir.[1] Örneğin الهدى kelimesi Mukâtil'e göre 17 manadadır. Bu manalardan biri olan İslam Dini el-Bakara 2/120. ayetin yanı sıra Ali İmran 3/73, el-En'âm 6/71, el-Hac 22/67'de yer alır. Hatta Mukâtil'in ifadesiyle bu anlamın benzeri Kur'an'da çoktur. İşte الهدى kelimesinin Kur'an'da 17 anlama gelmesi vücûhtur. İslam Dini anlamının el-Bakara 2/120. ayetin yanı sıra Ali İmran 3/73, el-En'am 6/71, el-Hac 22/67 ayetlerde yer alması ve bu anlamın Kur'an'da birçok benzerinin olması nezâirdir. Tabi nezâiri farklı anlama gelen kelimelerin lafız olarak Kur'an'da tekrar etmesi biçiminde anlayanlar olmuştur. Bu bağlamda vücûh manada nezâir lafızdadır, denilmiştir. Böylece ikisi birlikte düşünülmüş adeta nezâir vücûhun gölgesinde kalmış olmaktadır. Halbuki vücûh ve nezâir eserlerinde örnek ayetlerin ardından نحوه كثير / مثله كثير/نظيره كثير şeklinde ve وهو كثيرفي القرآن ifadelerine rastlarız[2] ki bu benimsediğimiz nezâir tanımına işaret eden en önemli unsurdur. Diğer bir ifadeyle benimsediğimiz tanım, vücûh ve nezâir eserlerini esas alan, onlarla örtüşen bir tanımdır.

İslam tefsir geleneğinde vücûh ve nezâir bilgisi diğer bilgilerde olduğu gibi bir alim tarafından oluşturulup tamamlanmış, daha sonraki alimlerce sadece aktarılmış değildir. Bilakis sonraki alimler oluşturulan bilgiler içerisinden bazen tercihler yapmış bazen o bilgilere eklemelerde bulunmuş sonuçta bu alana ilişkin eserlerde güncellemeler olmuştur. İki eser madde sayısı bakımından farklıdır. Zira Mukâtil'in vücûh ve nezâirinde 176, İbnu'l-Cevzî'nin eserinde ise 324 madde vardır. 176 maddeden oluşan Mukâtil'in eserindeki 36 madde İbnu'l-Cevzî'de bulunmamaktadır. Dolayısıyla 140 madde iki kitapta ortaktır.[3] Ancak bu maddelerin hepsinin karşılaştırılması bir tebliğ hacmini aşacağı için iki eserde veya birinde söz konusu ortak maddelerden 10 ve üzeri vechi olanlar karşılaştırmada örnek olarak kullanılacaktır. Tespitimize göre bu maddelerin sayısı 20'dir. Söz konusu 20 madde çalışmanın sonunda verilen ekte; ortak vecihler, sadece Mukâtil'deki veya İbnu'l-Cevzî'deki vecihler, ortak nazîr ayetler, sadece Mukâtil'deki veya İbnu'l-Cevzî'deki nazîr ayetler açısından gösterilmiştir. İki eserin ortak oldukları herhangi bir grup madde üzerinden değil de, on veya daha fazla vechi olan kelimeler üzerinden karşılaştırma yapılması, benzer ve farklı yönleri tespit hususunda daha çok örneğe bakma amacına matuftur.

Çalışmada şu sorular cevaplanmaya çalışılmıştır: Vücûh ve nezâir alanının ilk matbu eseri olan Mukâtil b. Süleyman'a ait *el-Vücûh ve'n-Nezâir* ile yine bu alanın klasiği kabul edilen Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-Aʿyüni'n-Nevâzır*'ı arasında ortak, benzer ve farklı yönler var mıdır? Varsa nelerdir ve muhtemel sebepleri ne olabilir?

---

1 Mustafa Karagöz, *Vücûh Ve Nezâirin Terimleşme Süreci -'Nezâir'in 'Eş anlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-*,bilimname XIV, 2008/1, 4 (Yahya b. Sellam, *et-Tesârîf*, tah. Hind Şelebî, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzi, Tunus, 1979, naşirin girişi,19,22'den naklen).

2 Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-ʿAzîm* (thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2011), 20, 21 (2 kez), 22 (2 kez), 25, 27 (2 kez), 30, 32, 36, 48, 49, 50, 53, 58 vd.; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, Nüzhetü'l-Aʿyüni'n-Nevâzır fî ʿİlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir (thk. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrût: Muʾessesetu'r-Risâle, 1984), 124, 129, 151, 164 vd.

3 Ortak maddeler Mukâtil'in eseri esas alınarak alfabetik sıraya göre dizilmiştir: الآخرة, آل, آية, الاتباع, اتقوا, الإثم, احد, الأحزاب, الأخ, أذان, الأرض, الأسباب, الاستطاعة, الاشتراء, اعبدوا, الاعمى, إلا (مشددة), إلى, أم, إمام, أمة, الأمر, إن, الأنفس, أنى, أو, البأس, الباطل, البر, البصر, البطش, البغي, التفصيل, التوفي, تولى, الجبار, جعلوا, الجهاد, حتى الحرث, الحساب, حسنا, الحسنة والسيئة, الحسنى, الحق, الحكمة, الحميم, الحياة, الخاسرين, خاطئين, الخزي, الخلق, الخوف, الخيانة, الخير, الدعاء, الذكر, الرجاء, الرجم, الرحمة, رقيب, رَوْح, رُوح, الزبر, السبيل, سريع, السلام, السميع, السُّوْ, سواء, السوي, السيئات, الشرك, شيعا, الصراط, صفا, الصلاة, الصلاح, الصيحة, الضحى, الضرب, ضلال, الطاعون, الطعام, الطغيان, الطهور, الظلم, الظلمات, الظن, ظهر, العالمين, عدوان, عزيز, العفو, فأصبحوا, الفتح, الفتنة, الفرار, فرض, الفرقان, الفساد, الفسق, فلولا, فوق, في, قانتون, قضى, قليل, قوة, كبير, كتب, الكريم, الكفر, اللام المكسورة, اللباس, اللغو, الماء, ما بين ايديهم وما خلفهم, متاع, مثل, المرض, المعروف, مقام, من, الموت, الناس, النجم, النشور, النشوز, النور, الهدى, هلك, هوى, وجهه ووجهة, الوحي, الولي, يسير, يمدهم, يوزعون, يوم. Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî'deki ortak kelimeleri tespit ederken bazı esaslara dayandığımızı belirtmek isteriz. İki alim inceleyecekleri Kur'an kelimelerini belirlerken farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Örneğin "el-emr bi'l-maʿruf ve'n-nehy ani'l-münker" maddesi Mukâtil'de vardır, İbnu'l-Cevzî'de yoktur. Buna karşın İbnu'l-Cevzî'de "münker" maddesi vardır, Mukâtil'de yoktur. İkisi bazı noktalarda kesişse de birbirlerini tam karşılamadığı için "münker" maddesi var diye İbnu'l-Cevzî'de "el-emr bi'l-maʿruf ve'n-nehy ani'l-münker" var kabul edilmemiştir.

Mukâtil B. Süleyman ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin Vücûh ve Nezâire İlişkin Eserlerinin Karşılaştırılması

İki eseri karşılaştırmaya geçmeden her bir eser üzerinde ayrı ayrı duralım. Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir*[4] adlı eserine bakıldığında temel aldığımız neşrde 176 madde açıklanmıştır. İlk madde الهدى, son madde فَوْقَ kelimesidir. Eserde yer verilen Kur'an kavramları ve edatlarının anlamları ve bu anlamların Kur'an'daki örnekleri sade bir biçimde işlenmiştir. Ele alınan kavramların sözlük anlamlarına ilişkin bir açıklama yoktur. Maddelerin kitaptaki dizilişi hususunda bazı irtibatlar kurulmaya çalışılsa da[5] Mukâtil'in herhangi bir metodu takip etmediğini söylemek daha doğrudur.

İbnu'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-Aʿyüni'n-Nevâzır* adlı eserinde ise 324 Kur'an kelimesi veya edatı açıklanmıştır.[6] Bu eserde incelenen maddeler harf sırasına göre dizilmiş, ilgili harfle başlayan

---

4 Burada Mukâtil b. Süleyman'a ait *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'in tahkikine ilişkin bir tespiti aktarmayı uygun görüyoruz. Bilindiği üzere bu eserin üç neşri vardır. Birinin tahkikini Hatim Salih ed-Damin, diğerininkini Abdullah Mahmud Şehhate, bir diğerininkini ise Ali Özek yapmıştır. Bu çalışmada Hatim Salih ed-Damin'in tahkiki esas alınmıştır. Aktarılmak istenen tespit Hatim Salih ed-Damin'e aittir. Damin'e göre Şehhate'nin Mukâtil'e nispet ederek yaptığı neşir Mukâtil'e değil, 170 yılında vefat eden ve aynı alanda eseri bulunan Harun b. Musa'ya aittir. Damin'in neşrettiği Harun b. Musa'ya ait eser ile Şehhate'nin yanlışlıkla Mukâtil'e nispet ettiği eser karşılaştırıldığında -girişte işaret ettiği hususlar çerçevesinde- neredeyse iki eser madde sıralaması, maddelerin açıklanması yönüyle uyuşmaktadır. Bu hususu önemsememizin nedeni Şehhatenin tahkiki esas alınarak eserin Türkçeye "Kur'an Terimleri Sözlüğü" başlığıyla tercüme edilmesidir. Damin bu bağlamda Şehhate'nin Harun b. Musa'ya ait eksik bir nüshayı Mukâtil'e nispet ederek tahkik ettiğini söylemiş ve kendisi sahih kabul ettiği nüshayı esas alarak Harun b. Musa'ya nispet ettiği kitabı neşretmiştir. Ayrıca Mukâtil'e ait olduğunu düşündüğü eserin de neşrini yapmıştır. O, Mukâtil'in neşrine yazdığı girişte, Şehhate'nin el-Eşbah ve'n-Nezâir için esas aldığı nüshada bazı kelimelerin düştüğünü söylemekte ve bunların listesini vermektedir. İlaveten o, oradaki eksik kelimelerin kendi neşrettiği Mukâtil'e ait el-Vücûh ve'n-Nezâir nüshasında bulunduğunu ifade etmektedir. Bizce Damin'in böyle bir karşılaştırma yapması makul gözükmemektedir. Zira o bir taraftan Şehhate'nin neşrettiği Mukâtil'in eserini Harun b. Musa'ya nispet etmekte, diğer taraftan onu Mukâtil'in eseri gibi düşünüp o neşrin nüshasından düşen lafızların kendi neşrinde bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir,* -naşirin esere yazdığı giriş-), 9. Öte yandan Mukâtil'in vücûh ve nezâirini konu edinen iki yüksek lisans çalışması vardır. Bu çalışmaların birinde Hatim Salih ed-Damin'in tahkikine değinilmemektedir. Bkz. Selma Sırakaya, *Mukâtil B. Süleyman'ın Tefsiri İle El-Vücûh Ve'n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi* (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2013), 4. Diğerinde ise Hatim Salih ed-Damin'in tahkikinden söz edilmekte ancak onun Abdullah Mahmud Şehhate'nin neşrine ilişkin tespiti konu edilmemektedir. Bkz Hasan Yaldızlı, *Vücûh Ve Nezâir İlmi Ve Mukâtil b. Süleyman'ın El-Vücûh Ve'n-Nezâir Adlı Eseri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2013), 79-84.

5 Hasan Yaldızlı, *Vücûh Ve Nezâir İlmi,* 85.

6 Bu eser, her bir maddesi numaralandırılarak Abdülkerîm Kâzım er-Râzî tarafından neşredilmiş, son madde 324 olarak gösterilmiştir. Ancak muhakkik tam sayı belirtmekten kaçınmış eserde 324 civarında /حَوالَيْ kelimenin açıklandığını belirtmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, Nüzhe -naşirin esere yazdığı giriş-), 66. Her maddenin numaralanmış olmasına rağmen muhakkikin "yaklaşık" ifadesini kullanması dikkat çekmektedir. İncelememize göre kelime başındaki numaralandırmalar esas alındığında açıklanan kelime sayısının 323 olması gerekir. Şöyle ki, المثل maddesi 275 ile, bir sonraki madde المد 276 ile değil 277 ile numaralandırılmış, bundan sonraki madde numaraları bir ilave sayıyla devam etmiştir. Böylece kitabın son maddesi 324 ile bitmiş olsa da madde numaraları 275' den sonra 1 eksik devam ettiği için toplam madde sayısı 323 olmalıdır. Ancak burada kitapta bulunan toplam madde sayısına ilişkin tespit ettiğimiz bir hususa dikkat çekmek istiyoruz: Kitapta المثل kelimesinin Kur'an'da toplam dört anlamda kullanıldığı söylenmiş sadece bir maddesi zikredilmiştir. Ardından kitapta numaralanmış madde olarak yer almayan المحصنات kelimesine geçilmiş, numara verilmeden bu kelimenin sözlük anlamı kısmen açıklanmış وذكر اهل التفسير أن المحصنات في القرآن على اربعة اوجه ifadesiyle Kur'an'daki dört manası zikredilmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe,* 551-554. Öte yandan muhakkik girişte kitabın içeriğine ilişkin bilgi verirken باب المحصنات başlığından da örnekler vermiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, Nüzhe -naşirin esere yazdığı giriş-, 60, 61. Bu tespitler çerçevesinde anlıyoruz ki kitapta باب المحصناتdiye bir madde başlığı varmış ancak المثل maddesinin son üç vechi ile 276 numaralı باب المحصنات'ın baş kısmı düşmüştür. Böylece 275. madde olan المثل kelimesinin bir kısmı zikredildikten sonra 277. Maddeye yani المد kelimesine geçilmiştir. Eğer المحصنات kelimesi madde olarak kabul edilirse –ki kabul edilmesi makul gözükmektedir- bu durumda kitapta 324 madde var demektir. Öte yandan المحصنات kelimesinin yer alması gereken كتاب الميم'in

kelimelerin birden çok anlamı varsa "2, 3, 4, 5…anlamlılar" şeklinde bab başlığı altında kısımlara ayrılmıştır. Ayrıca maddelerin girişinde kelimenin sözlük anlamı dildeki kullanımı örneklerle sunulmuştur. Sadece الإستحياء maddesinin başında açıklama yoktur.[7] Bir de القُنُوث maddesine ilişkin açıklama maddenin girişinde değil, vecihleri zikredildikten sonra verilmiştir.[8] Bunun dışında İbnu'l-Cevzî bazı maddelerin vecihlerine bir kısım müfessirlerin bir vecih daha eklediğini, maddenin vechi hakkında farklı bilgilerin veya itirazların olduğunu söylemektedir.[9]

1. Eserlerin Biçimsel Yönü

a. Mukâtil'de kelimeler sade bir biçimde ele alınırken İbnu'l-Cevzî'de kelimenin sözlük anlamı ve alimlerin görüşlerine de yer verilir.

b. İki eserde kelime veya ifade kalıbı açıklandığı gibi bazı edatlar da açıklanmıştır. Mesela في, اللام المكسورة gibi.[10]

c. Aynı içerikteki bazı kelimelerin başlıktaki formu iki eserde farklılık arz edebilmektedir. Örneğin; السماع, السميع; الشري, الإشتراء; الهلاك, هلك; البصير, البصر; الطهارة, الطهور; العبادة, اعبدوا.[11]

d. Ele alınan kelimeler İbnu'l-Cevzî'de alfabetik, Mukâtil'de herhangi bir sıra gözetilmeksizin dizilmiştir.

e. Ortak kelimelerde bir vecih için nazîr olarak verilen ayetler her iki alimin örneği olabildiği gibi sadece birinin örneği olabilmektedir. Örneğin, الناس kelimesi Kur'an'da Mukâtil'e göre 9; İbnu'l-Cevzî'ye göre 12 anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlardan biri "bütün insanlar"dır. Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî bu anlam için el-Hucurât 49/13. ayetini ortak olarak örnek vermektedir. Mukâtil ilaveten el-Bakara 2/21 ve en-Nisâ 4/1'i; İbnu'l-Cevzî ise el-Hac 22/1'i zikretmektedir.[12] Dolayısıyla el-Bakara 2/21 ve en-Nisa 4/1 ayetlerindeki الناس Mukâtil'e göre, el-Hac 22/1. ayeti ise İbnu'l-Cevzî'ye göre "bütün insanlar" anlamındadır.

g. Mukâtil'de genelde ayetlerin peşinden نحوه كثير / مثله كثير/نظيره كثير şeklinde, İbnu'l-Cevzî'de وهو كثيرفي القرآن gibi ifadelere[13] rastlarız ki bu, eserde aynı anlama gelen kelimeyi içeren tüm ayetlere yer verilmediğini gösterir.

2. Eserlerin İçerik Yönü

a. İki eserdeki kelime açıklamalarında bazen bir fiilin nesnesi, nasıllığı veya çeşidi açıklanır. Örneğin الكفر maddesinde neyin inkar edildiği veya neye karşı nankörlük edildiği izah edilir. Bunlar sırasıyla Allah'ın birliği, Allah'ın verdiği nimettir. İnkar etmenin nasıllığı ise "cuhud" kelimesi ile karşılanan bile bile inkardır.[14] Bir fiilin çeşidinin açıklanması ise الشرك maddesinde görülür. Zira bu madde altında itaatte şirk, ibadette şirk yani riya şeklinde açıklamalar bulunur.[15]

---

madde sayısı 21 olarak ifade edilmiş ve burada المحصنات olmaksızın 21 madde zikredilmiştir. Her harfte kaç bab (madde) olduğu bilgisini verenin muhakkik mi yoksa İbnu'l-Cevzî mi olduğu kitabın mukaddimesinde veya muhakkikin girişinde –özellikle tahkik metodunda- belirtilmediği için كتاب الميم'in madde sayısındaki hatanın kimden kaynaklandığı net değildir. Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus da neşrin/tahkikin madde numaraları bağlamında çok basit hatalar içermesidir. Zira كتاب الهاء başlığı كتاب الياء başlığının içine alınmış, كتاب الهاء da beş bab (madde) olduğu belirtilmiş ancak üçü zikredilmiş geriye kalan iki kelime كتاب الواو başlığı altına alınmıştır. Tabi buna bağlı olarak numaralarda ileri geri kaymalar olmuştur. İlave etmek gerekir ki kaynak göstermeden bu kitapta açıklanan kelime sayısının 325 olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bkz. Yûsuf Şevki Yavuz ve Casım Avcı, "Ebü'l Ferec İbnü'l-Cevzî" (İstanbul: *DİA*, 1999), 20/548.

7 İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*, 99.

8 İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*, 483-484.

9 Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*, 119, 125, 127, 131, 139, 142, 146, 176, 185 vd.

10 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 328, 128; İbnu'l-Cevzî, Nüzhe, 475, 537.

11 Sağdan sola doğru ilk sıradakiler Mukâtil'e, ikinci sıradakiler İbnu'l-Cevzî'ye aittir.

12 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 72; İbnu'l-Cevzî, Nüzhe, 604.

13 Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 20, 21 (2 tane), 22 (2 tane), 25, 27 (2 tane), 30, 32, 36, 48, 49, 50, 53, 58 vd. İbnu'l-Cevzî, Nüzhe, 124, 129, 151, 164 vd.

14 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,25, 26; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*, 516.

15 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,28; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,372.

b. Ortak kelimelerin manalarının bir kısmı iki eserde farklı olabilmektedir. Örneğin الذكر kelimesi Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî'nin anlam verdiği ortak kelimelerden biridir. Bu kelimenin Mukâtil'de 16, İbnu'l-Cevzî'de 20 anlamı vardır. Mukâtil'e göre söz konusu kelimenin manalarından biri "düşünmek"tir. Bu mana İbnu'l-Cevzî'de yoktur. Öte yandan İbnu'l-Cevzî'ye göre bu kelimenin bir manası da "tevhit"tir. Bu mana da Mukâtil'de yoktur.[16]

c. İki eserde az da olsa genelleme içerikli ifadelere rastlanır. Örneğin فتنة maddesinde her iki alim "Kur'an'da münafık ve Yahudilerin anlatıldığı bağlamda geçen fitne, küfür anlamındadır" derler.[17] İbnu'l-Cevzî'ye göre الشرك'in "Allah'ın dışındaki varlıkları Allah'a denk tutma" anlamı Kur'an'da en yaygın olanıdır.[18]Mukâtil'e göre Kur'an'da "karanlıktan aydınlığa çıkarma" ifadesi küfürden imana çıkarma anlamındadır.[19] İlaveten ona göre Kur'an'da في الأخرة لمن الصالحين ifadesi Hz. İbrahim için kullanıldığında hep "üstün bir konum" manasına gelir.[20] Yine Mukatil,الخير maddesinin "üstün" manası bağlamında "Kur'an'da böyle ifadeler buna benzerdir/bu anlamdadır" demiştir.[21]

d. Vecihler arasında kelimenin Kur'an'la birlikte veya bağlama göre kazandığı anlam da vardır. Birincisine örnek الشرك kelimesine Allah'ı başkasıyla eşit tutma anlamının verilmesidir.[22] İkincisi için الهدى'ya; "açıklama, İslam dini, iman, davet edici, bilgi/bilmek, peygamberler/kitaplar, doğru olanı gösterme, Hz. Muhammed'in durumu, Kur'an, Tevrat, tevhid, gidilen/takip edilen yol, düzelme ve ilham" anlamının verilmesi örnek olabilir. Bu anlamları Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî'de bulmak mümkündür.[23]

e. Manaların ortak olduğu durumlarda örnek verilen ayetler bazen bu manalar içerisinde yer değiştirebilmektedir. Örneğin es-Secde 32/23. ayette geçen الهدى'nın türevine Mukâtil Kur'an, İbnu'l-Cevzî Tevrat anlamı vermektedir. Bunun yanı sıra الهدى için Kur'an ve Tevrat anlamı iki alimde de bulunmaktadır.[24] İçerikle ilgili diğer hususlar iki eser arasındaki vücûh farklılıklarının nedenleri bağlamında aşağıda verilmektedir. Bu yüzden tekrara düşmemek için burada konu edilmeyecektir.

Mukâtil ile İbnu'l-Cevzî arasında 447 yıl olduğu için Mukâtil'in eserine oranla İbnu'l-Cevzî'nin eserinde hem açıklanan kelime sayısı hem de bu kelimeler için zikredilen vecihlerin çok olması beklenir. Madde sayısı açısından durum beklendiği gibidir. Zira Mukâtil'de 176, İbnu'l-Cevzî'de 324 kelime bulunmaktadır. Ancak iki eser ortak olan 140 maddede yer alan vecihler açısından karşılaştırıldığında durum biraz farklılaşmaktadır. Her iki eserde 117 maddenin vecihleri ya eşit ya da İbnu'l-Cevzî'ninki fazladır. Ancak 23 maddede İbnu'l-Cevzî Mukâtil'den daha az veche yer vermiştir.[25] İki eserdeki vecih farklılığının muhtemel nedenleri örnekleriyle şu şekilde sıralanabilir:

a. Bir alimin kendisine özel bir veche dayanak edindiği ayeti diğerinin ortak vecih için örnek vermesi. Meselâ İbnu'l-Cevzî'ye göre الهدى kelimesinin 16. vechi/anlamı "delil"dir. Örnek ayet Tâhâ Sûresi 10. ayettir. Mukâtil'de الهدى için bu anlam yoktur. Ancak Tâhâ Sûresi 10. ayet Mukâtil'de "göstermek, kılavuzluk etmek" anlamındaki 7. vecihte görülür. "Göstermek, kılavuzluk etmek" anlamı İbnu'l-Cevzî'de de vardır.[26] Ama söz konusu ayet bu anlam için değil, "delil" anlamı için ona örnektir. Sonuçta Mukâtil'in diğer ayetlerle birlikte bir başlık için örnek verdiği Tâhâ Sûresi 10. ayet İbnu'l-Cevzî'ye özel "delil" anlamına örnek olmaktadır. Aynı durum İbnu'l-Cevzî'nin الهدى'nın 24. vechi olarak verdiği "sebat" için geçerlidir. Buradaki örnek Fatiha Sûresi 6. ayettir. Mukâtil bu ayeti "kılavuzluk etmek" anlamına gelen 7. vecihte örnek verir.[27] Benzer bir durum İbnu'l-Cevzî'nin الهدى'nın 19. vechi olarak verdiği "takdim etmek" için söz konusudur. Onun bu bağlamda verdiği örnek es-Sâffât

16 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,59-63; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,301-306.
17 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 74; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,478.
18 İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,372.
19 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 160.
20 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,115.
21 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,67.
22 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,27; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,372.
23 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,19-25; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,625-630.
24 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,23; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,628.
25 Bu kelimeler -Mukâtil'de geçen formuyla- şunlardır: الاخ, اعبدوا, امام, امة, ان, البأس, البغي, حسناً, اللحياة, السبيل, سواء, شيعاً, الضرب, ظهر, عزيز, فوق, كبير, اللباس, ليمدهم, المرض, مقام, الولى, هوى
26 İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,629; Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,22.
27 İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,630; Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,22.

Sûresi 23. ayettir. Mukâtil bu ayeti "çağıran/çağırma" şeklinde başlıklandırdığı 4. vecihte verir.[28] Bu örnekler iki eserde ortak olan bazı kelime ve vecihlerde birinin örnek verdiği ayeti diğerinin müstakil başlık altında değerlendirdiğini dolayısıyla örnek verilen ayetlerin tamamı karşılaştırmalı olarak gözden geçirilmeden yüzeysel bir bakışla "bu iki alime göre Kur'an'da bu kelimenin şu ayetler özelinde şu kadar anlamı vardır" demenin yanıltıcı olabileceğini göstermektedir. Çünkü iki alim arasında vecih sayısında görülen farklılık her zaman farklı örnek ayetlerden devşirilmiş değildir.

b. Birinin değindiği veche diğerinin değinmemesi. Örneğin الحق kelimesinin Mukâtil'de 11, İbnu'l-Cevzî'de 18 anlamı vardır. Bunlardan 10'u ortaktır. 1'i Mukâtil'e, 8'i İbnu'l-Cevzî'ye özeldir. الحق kelimesinin vechi bağlamında 10. maddede Mukâtil'in değindiği "layık olma" anlamına İbnu'l-Cevzî değinmemiş, buna karşın İbnu'l- Cevzî'nin 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16 ve 17. Maddeler için sırasıyla "ihtiyaç, açıklama, Kabe'nin durumu, helal ve haramın açıklanması, 'lâilahe illallah' ifadesi, sürenin sona ermesi, sözünü yerine getiren ve suç" şeklinde verdiği manalara da Mukâtil yer vermemiştir.[29]

c. Eserlerde yer alan vecih farklılığının diğer bir nedeni iki alimin aynı maksat için farklı ifadeler kullanması. Örneğin الأمر kelimesini Mukâtil 5. maddede "Bedir'de öldürülme" olarak, İbnu'l-Cevzî ise aynı kelimeyi 4. maddede "Mekke kafirlerinin öldürülmesi" şeklinde anlam vermiştir. Her iki alim de örnek olarak Mümin 40/78; Enfal 8/44. ayetlerini vermiştir.[30]

d. Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî'deki vecih farklılığına neden olan muhtemel diğer husus birinin madde başlığına taşıdığı anlamı diğerinin başlık vermeksizin bir madde içinde zikretmesi. Örneğin İbnu'l-Cevzî'ye göre الذكر kelimesinin manalarından biri "Cuma namazı"dır. Örnek verdiği ayet Cuma Sûresi 9. ayettir. الذكر'in bu anlamı başlık olarak Mukâtil'de yoktur. Ancak Mukâtil söz konusu kelimenin "İkindi namazı" anlamını zikrettikten sonra Cuma namazı başlığı açmadan hem de İbnu'l-Cevzî'nin örnek verdiği ayeti vererek kelimenin Cuma namazı anlamına da geldiğini söylemiştir.[31]

Öte yandan iki alimin nazîr olarak zikrettikleri ayetlerde ortak olanlar olduğu gibi olmayanlar da vardır. Bunların muhtemel sebepleri ise özetle şöyle sıralanabilir:

a. Her bir alimin kelimeye farklı yönden bakma ihtimali. Örneğin Sebe' 34/14. Ayetteki قضى kelimesini İbnu'l-Cevzî "yazgı, kader, nihai karar" anlamında değerlendirirken, Mukâtil "canını almak öldürmek" olarak anlamaktadır.[32]

b. Kelimenin bir anlamının birçok ayette yer alması sebebiyle bir alimin bir ayeti diğerinin başka ayeti örnek verme ihtimali. Nitekim her iki alim "bu anlama gelen benzer ayet Kur'an'da çoktur" ifadesi kullanmıştır. Bu yüzden görünürde ortak ayetler kullanmasalar da kesin olarak "Ortak ayet kullanmamışlardır" yargısına varmak doğru olmaz. Mesela الخير maddesinin "üstün" manası için Yûnus 10/109, el-Mü'min 40/118 ayetleri hem Mukâtil hem İbnu'l-Cevzî tarafından örnek verilmiştir. Ancak İbnu'l-Cevzî Mukâtil'in örnek olarak vermediği el-A'râf 7/87 ve el-Mâide 5/114'ü bu madde altında zikretmiştir. Buna mukabil Mukâtil "Kur'an'da böyle ifadeler buna benzerdir/bu anlamdadır" diyerek belki de İbnu'l-Cevzî'nin bizzat zikrettiği ayetleri kastetmiştir.[33]

Değerlendirme

Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî'nin vücûh ve nezâire ilişkin eserleri ortak inceledikleri kelimeler üzerinden değerlendirildiğinde şu tespitlerde bulunulabilir: İki eserde açıklanan 140 kelime ortaktır. Söz konusu kelimelerin vecihlerinde ve vecihlere nazîr olarak getirilen ayetlerde ortak olanlar olduğu gibi farklı olanlar da vardır. Ortak vecihler Mukâtil'le aralarında yaklaşık dört buçuk asır olmasına rağmen İbnu'l-Cevzî'nin ondan aktarılan yorumu belli düzeyde takip ettiğine hatta onu benimsediğine işaret eder. Farklı vecihler ise Mukâtil'den sonra bu yorumlara yeni yorumlar katıldığını veya İbnu'l-Cevzî'nin özel yorumlarda bulunduğunu gösterir. İbnu'l-Cevzî'nin kelime vecihlerinin girişinde genelde "müfessirler bu kelime için şu kadar vecih zikrettiler" şeklinde ifade kullanması bu vecihlerin kendi yorumundan çok müfessirlerin görüşleri olduğunu ihsas eder. Farklı vecihlerin oluşmasında

---

28 İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,630; Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,21.
29 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,222-226; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,265-269.
30 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,243; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*,174.
31 İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*, 305; Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,63.
32 İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*, 509; Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,150.
33 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*,67; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhe*, 287.

birinin değindiği veche diğerinin değinmemesi, bir alimin ortak vecih için zikrettiği ayetten diğerinin kendine özel bir vecih çıkarması gibi hususların yanı sıra yorumun insan ürünü olması da etkili olmuştur. Ortak vecihlerde nazîr olarak verilen ayetlerin farklı olması ise müfessirin ayete yaklaşımıyla açıklanabilir veya o vecihle ilgili birden çok ayetin bulunmasıyla ilişkilendirilebilir. Belki de alimler bir veche örnek olacak bir çok ayetin içinden farklı bir veya birkaç ayeti seçmişlerdir. Bu bağlamda bu eserlerde bir vecih için nazîr olan ayetlerin tamamının zikredilmediği de bilinmelidir. Nitekim iki eserde de nazîr olarak verilen ayetlerden sonra "bunun benzeri çoktur" ifadesi kullanılır. Öte yandan iki eser arasındaki benzer ve farklı yönler bize şunu göstermektedir: Alimler bazen dönemlerine kadar ulaşmış olan bilgileri olduğu gibi alıntılamış bazen tercihlerde bulunmuş bazen de kendilerine özgü yorumlar yaparak başlıklar oluşturabilmiş örnek ayetler vermişlerdir. Aslında müfessirlerin başucu kitabı niteliğinde olan vücûh ve nezâir eserlerindeki bu ortak ve farklı yönler, tefsirlerdeki yorum benzerliğinin veya çeşitliliğinin kaynaklarından biri olarak görülebilir.

Kaynaklar

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâzır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrût: Muʾessesetu'r-Risâle, 1984.

Karagöz, Mustafa. *Vücûh Ve Nezâirin Terimleşme Süreci -'Nezâir'in 'Eş anlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu.* bilimname XIV, 2008/1.

Mukâtil b. Süleymân. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-ʿAzîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2011.

Mukâtil b Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b Süleyman.* tahk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

Sırakaya, Selma. *Mukâtil B. Süleyman'ın Tefsiri İle El-Vücûh Ve'n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi.* Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2013.

Yaldızlı, Hasan. *Vücûh Ve Nezâir İlmi Ve Mukâtil b. Süleyman'ın El-Vücûh Ve'n-Nezâir Adlı Eseri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2013.

Yavuz, Yûsuf Şevki ve Avcı, Casım. "Ebü'l Ferec İbnü'l Cevzi". İstanbul: *DİA*, 1999.

Ek: Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî'de 10 ve üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler, Bu Kelimelerin Karşılaştırılması

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
1	الهدى 17/24[35]	Açıklama 1/1			el-Bakara 2/5; Lokmân 31/5; Fussilet 41/17; el-İnsân 76/3	el-A'râf 7/100; Tâhâ 20/128	es-Secde 32/26; el-Beled 90/10

[34] İlk sayı Mukâtil'deki madde numarasını, diğeri Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'dekini gösterir.

[35] İlgili maddenin Mukâtil'deki ve İbnu'l-Cevzî'deki vecih sayısını gösterir. İlki Mukâtil'e ikincisi İbnu'l-Cevzî'ye aittir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		İslam Dini 2/2			el-Bakara 2/120; Âl-i İmrân 3/73; el-Hac 22/67	el-En'âm 6/71 Benzeri çoktur.	
		İman 3/3			el-Kehf 18/13; Meryem 19/76; Sebe' 34/32; ez-Zuhruf 43/49	Benzeri çoktur.	el-Cin 72/1-2; el-Enbiyâ 21/73
		Çağırıcı/çağırmak 4/4			Raʿd 13/7; el-İsrâ 17/9; eş-Şûrâ 42/52; el-Ahkâf 46/30	es-Sâffât 37/23. Benzeri çoktur.	
		Bilmek/bulmak 5/5			en-Nahl 16/16; el-Enbiyâ 21/31; en-Neml 27/41; ez-Zuhruf 43/10	Tâhâ 20/82. Benzeri çoktur.	
		Peygamberler (ve kitaplar)[36] 6/10			el-Bakara 2/38; Tâhâ 20/123		
		Göstermek/ Kılavuzluk etmek 7/6			el-Kasas 28/22; Sâd 38/22	el-Fâtiha 1/6; Tâhâ 20/10. Benzeri çoktur.	
		Muhammed (a.s)ın peygamberliği 8/7			el-Bakara 2/159; Muhammed 47/25; Muhammed 47/32[37]		

[36] İbnu'l-Cevzî maddeyi رسلاً olarak başlıklandırır ancak Süddî'nin هدى'yı kitap olarak anladığını da belirtir.

[37] İbnu'l-Cevzî, bu anlamın Muhammed Sûresinde iki yerde olduğunu belirtmiş ve ikisi de aynı ifade olduğu için bir ayet yazmakla yetinmiştir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	**Ortak Vecihler ve vecih numarası**[34]	**Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası**	**Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası**	**Ortak Nazîr Ayetler**	**Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler**	**Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler**
		Kur'an 9/8			el-İsrâ 17/94; el-Kehf 18/55	es-Secde 32/23	en-Necm 3/23
		Tevrat 10/9				el-Mü'min 40/53	el-İsrâ 17/2; es-Secde 32/23
			İstirca 11			el-Bakara 2/158; et-Tegābün 64/11	
			Huccet/Allah'ın dini 12			el-Bakara 2/258; et-Tevbe 9/19; el-Cuma 62/5. Benzeri çoktur.	
		Tevhid 13/10			et-Tevbe 9/33; el-Kasas 28/57; es-Saf 61/9	el-Fetih 48/28	
		Sünnet/Takip edilen yol 14/11			el-En'âm 6/90; ez-Zuhruf 43/22		
		Düzelmek/ıslah olmak 15/13			Yûsuf 12/52		
		İlham 16/12			Tâhâ 20/50; el-A'lâ 87/3		
			Tövbe 17			el-A'râf 7/156	
				Dinde veya bir işte			el-Bakara 2/16

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
				basiretli olmak 15			
				Delil 16			Tâhâ 20/10
				Öğretmek 17			en-Nisâ 4/26
				Üstün (olmak) 18			en-Nisâ 4/51
				Sunmak/takdim etmek 19			es-Sâffât 37/23
				İslam üzere ölmek 20			Tâhâ 20/82
				Sevap/Karşılık 21			el-Leyl 92/12
				Hatırlatma 22			ed-Duhâ 93/7
				Doğru (yol üzere olmak) 23			el-Alak 96/11
				Sebat 24			el-Fâtiha 1/6
2	السوء 11/11	Şiddetli/Kötü 1/1			el-Bakara 2/49; Raʿd 13/18	el-A'râf 7/141; İbrâhîm 14/6	
		Hayvanı boğazlamak 2/3			el-A'râf 7/73; Hûd 11/64; eş-Şuarâ 26/126		
		Zina 3/2			Yûsuf 12/51; Yûsuf 12/25; Meryem 19/28		

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		Derideki leke 4/4			Tâhâ 20/22	en-Neml 27/2; el-Kasas 28/32[38]	
		Azap 5/5			Ra'd 13/11; en-Nahl 16/27	er-Rûm 30/10. Benzeri çoktur.	ez-Zümer 39/61
		Şirk 6/6			en-Nahl 16/28; er-Rûm 30/10		en-Nahl 16/119; en-Necm 53/10
		Sövmek7/7			en-Nisâ 4/148; el-Mümtehine 60/2		
		Kötü 8/11			Ra'd 13/25	el-Mü'min 40/52	
		Mü'minin işlediği günah 9/9			en-Nisâ 4/17; el-En'âm 6/54		
		Zarar 10/8			el-A'râf 7/188; en-Neml 27/62		
		Öldürülme/ Hezimete uğrama 11/10			Âl-i İmrân 3/174; el-Ahzâb 33/17		
3	الرحمة 11/16	İslam dini 1/2			el-Bakara 2/105; el-İnsân 76/31	Benzeri: Âl-i İmrân 3/74; eş-Şûrâ 42/8; el-Fetih 48/25	
		Cennet 2/1			el-Bakara 2/218; Âl-i İmrân 3/107; en-Nisâ		

[38] İbnu'l-Cevzî'nin tahkikinde sûrelerin (en-Neml, el-Kasas) ismi verilmeksizin ayet numaraları zikredilmiştir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	**Ortak Vecihler ve vecih numarası**[34]	**Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası**	**Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası**	**Ortak Nazîr Ayetler**	**Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler**	**Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler**
					4/175; el-el-İsrâ 17/57; el-Ankebût 29/23; el-Câsiye 45/30		
		Yağmur 3/6			el-A'râf 7/75; er-Rûm 30/50; er-Rûm 30/46	el-Furkān 25/48; er-Rûm 30/33; eş-Şûrâ 42/28.	
		Peygamberlik 4/4			ez-Zuhruf 43/32; Sâd 38/9		
		Nimet 5/8				en-Nisâ 4/83; Nûr 24/10; Nûr 24/14; Nûr 24/20; Nûr 24/21. Benzeri çoktur.[39]	en-Nisâ 4/113; el-Kehf 18/65
		Kur'an 6/5			Yûnus 10/58	Yûsuf 12/111	el-İsrâ 17/82
		Rızık 7/7			el-İsrâ 17/100; el-Kehf 18/10; el-Kehf 18/16	el-İsrâ 17/23	
		Yardım 8/10			el-Ahzâb 33/17		
		Sağlık, afiyet 9/9			ez-Zümer 39/38		
		Sevgi 10/15			el-Fetih 48/29		
		İman 11/3			Hûd 11/63; Hûd 11/28		
				İyilik 11			el-Kasas 8/46

39 Mukâtil "Benzeri çoktur" ifadesini kullandığı için onunla İbnu'l-Cevzî görünürde ortak ayetler kullanmasa da kesin olarak "Her ikisinin kullandığı ortak ayetle yoktur" demek doğru olmaz.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
				Yumuşaklık 12			el-Hadîd 7/27
				Bağışlama 13			el-En'âm 6/54
				Genişlik 14			el-Bakara 2/178
				Koruma 16			Yûsuf 12/53
4	الذكر 16/20	İtaat ve amel 1/11			el-Bakara 2/252		
		Dil ile söylemek 2/1			Âl-i İmrân 3/191; el-Bakara 2/200; en-Nisâ 4/103; el-Ahzâb 33/35,41		
		Kalple anmak 3/2			Âl-i İmrân 3/135		
		Durumu Bildirmek 4/3			Yûsuf 12/42; Meryem 18/41		Meryem 18/51,54, 56
		Korumak 5/12			el-Bakara 2/63; Âl-i İmrân 3/135	el-Bakara 2/231; el-A'râf 7/171. Benzeri çoktur.	
		Şeref 6/10			el-Enbiyâ 21/10; el-Mü'minûn 23/71; ez-Zuhruf 43/44		
		Öğüt 7/5			el-En'âm 6/44; Yâsîn 36/19; Kāf 50/45; el-A'râf 7/165; el-Gāşiye 88/21.	Benzeri çoktur.	

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		Haber 8/4			el-Kehf 18/83; el-Enbiyâ 21/24; es-Sâffât 37/168		
		Vahiy 9/7			es-Sâffât 37/3; el-Mürselât 77/5	Sâd 38/8	el-Kamer 54/25
		Kur'an 10/8			el-Enbiyâ 21/50; ez-Zuhruf 43/5	Benzeri çoktur.	el-Enbiyâ 21/2
		Tevrat 11/9			el-Enbiyâ 21/7; en-Nahl 16/43		
		Levh-i mahfuz 12/18			el-Enbiyâ 21/105		
		Açıklama 13/13			el-A'râf 7/63; Sâd 38/1,49		
			Düşünmek 14			Sâd 38/87; et-Tekvîr 81/27; Yâsîn 36/69	
		Beş vakit namaz 15/14			el-Bakara 2/239, Nûr 24/37; el-Münâfikûn 63/9		
		İkindi namazı 16/16			Sâd 38/32		
				Tevhid 6			Tâhâ 20/24; ez-Zuhruf 43/36
				Cuma namazı 15			el-Cuma 62/9[40]

[40] Mukâtil 16. maddede madde başlığı açmadan el-Cuma Sûresi 9. Ayetin Cuma namazı anlamına geldiğini söylemiştir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
				Ayıplamak 17[41]			el-Enbiyâ 21/36
				Allah'ı övmek 19			eş-Şuarâ 26/227
				Resul 20			et-Talâk 65/10,11
5	الصلاة 2/10	Yaratılan için bağışlanma isteme/yaradan için bağışlama 1/3,2[42]			el-Ahzâb 33/43, 56	el-Bakara 2/157; et-Tevbe 9/99,103	
	Namaz/Beş vakit namaz 2/1[43]				el-Bakara 2/3		el-Mâide 5/55
				Dua 4			et-Tevbe 9/103[44]
				Kıraat 5			el-İsrâ 17/110
				Din 6			Hûd 11/87
				Namazın kılındığı yer 7			el-Hac 22/40
				Cuma namazı 8			el-Cuma 62/9

41 Aslında "Ayıplamak" anlamını verdiğimiz kelime İbnu'l-Cevzî'de الغيب diye geçmektedir. Ancak örnek verilen ayet, anlam bakımından الغيب kelimesine uymamaktadır. Zira söz konusu ayetin ilgili kesiti اهذا الذي يذكر آلهتكم ifadesidir. İfadenin bağlamı puta tapanların Hz. Peygamberle karşılaştıklarında kendi aralarında söyledikleri söze işaret etmektedir ve anlamı "İlahlarınızı ayıplayan/diline dolayan bu mu?" şeklindedir. Bu yüzden aslında ع olması gereken harfin zuhulen غ yazıldığı anlaşılmaktadır.

42 İbnu'l-Cevzî "bağışlanma isteği" başlığında hem Allah'ın bağışlamasına dair örneği vermekte hem de bu örneği içeren "Allah'ın bağışlaması" anlamında 3. Başlığı açmaktadır. Aslında ikinci başlıkta verdiği örnek başlığa uygun olmasa da her ikisini kapsamaktadır. Herhalde o, bu ayırımı teorik olarak yapmış örnek ayetler düzleminde ayırıma gitmemiştir.

43 İbnu'l-Cevzî bu maddeyi "(şerî anlamda) namaz" başlığıyla vermiştir.

44 Mukâtil bu başlığı "bağışlanma isteği" anlamı içinde değerlendirir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
				İkindi namazı 9			el-Mâide 5/106
				Cenaze namazı 10			et-Tevbe 9/84
6	الخير 8/22	Mal 1/3			el-Bakara 2/180,215	el-Bakara 2/272; Sâd 38/32. Benzeri çoktur.	
		İman 2/1			el-Enfâl 8/23;70; Hûd 11/31		
		İslam 3/2			el-Kalem 68/12	Kāf 50/25; el-Bakara 2/105	
		En üstün/iyi 4/6			Yûnus 10/109; el-Mü'min 40/118	Kur'an'da bu gibi ifadeler aynı şekildedir/anlamdadır.	el-A'râf 7/87; el-Mâide 5/114
		Afiyet/ iyilik 5/4			el-En'âm 6/17		Yûnus 10/107
		Ecr/Karşılık 6/5			el-Hac 22/36		
		Yiyecek 7/7			el-Kasas 29/24		
		Savaşta öldürülme 8/8			el-Ahzâb 33/25		
				At 9			Sâd 38/32
				Kur'an 10			el-Bakara 2/105[45]
				En faydalı 11			el-Bakara 106

[45] Mukâtil bu ayeti "İslam" anlamı için örnek vermiştir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
				Fiyatların ucuzluğu 12			Hûd 11/84
				Düzelme/İyilik hali13			Nûr 24/33
				Güç, kudret 14			ed-Duhân 44/37
				Dünya 15			el-Âdiyât 100/8
				İslah etmek/düzeltmek 16			Âl-i İmrân 3/104
				Salih evlat 17			En-Nisâ 4/19
				İffetli, korunmuş 18			Nûr 24/12
				Güzel edep 19			El-Hucurât 49/5
				Nafile ibadetler 20			el-Enbiyâ 21/73
				Fayda 21			el-A'râf 7/188
				Şerrin zıttı hayr 22			Âl-i İmrân 26
7	الناس 9/12		Özel olarak bir insan 1[46]			en-Nisâ 4/54 (Hz. Muhammed); Âl-i İmrân 3/173 (Nuaym b. Mesud el-	

[46] Mukâtil 1 ve 2. vecihlerde "özel olarak bir insan" ve "özel olarak peygamberler" şeklinde bir ayırım yaparken İbnu'l-Cevzî "Hz. Muhammed" ve "diğer peygamberler" şeklinde ayırım yapmıştır.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
						Eşcâî[47]); el-Mü'min 40/57 (Deccal[48]).	
		Özel olarak peygamberler 2/2			el-Bakara 2/143	el-Hac 22/78	
		Müminler 3/3			el-Bakara 2/161	Âl-i İmrân 3/87,97	
		Tevrat ehli olan inançlılar 4/4			el-Bakara 2/13		
		İsrailoğulları 5/7			Âl-i İmrân 3/3-4; el-Mâide 5/116	Âl-i İmrân 3/79	
		Adem (as)'ın zamanındaki ve Nuh (as)' ın gemisindeki kimseler 6/11			el-Bakara 2/213	Yûnus 10/19	
		Mısırlılar 7/8			Yûsuf 12/46,49	Tâhâ 20/59	
		Mekkeliler 8/5			Yûnus 10/21; en-Neml 27/82	el-Bakara 2/199[49]; El-İsrâ 17/60(2)	el-Bakara 2/21[50]; el-Hac 22/5; Âl-i İmrân 3/173
		Bütün/diğer insanlar 9/12			el-Hucurât 49/13	el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/1.	el-Hac 22/1

47 İbnu'l-Cevzî bu ayeti aynı kişi için 9. maddede müstakil olarak 5. maddede ise Mekkeliler için diğer ayetlerle zikretmektedir.
48 İbnu'l-Cevzî Mukâtil'de الرجال şeklinde 13. Maddenin olduğunu söylemektedir. Ancak esas aldığımız Mukâtil'in nüshasında bu الرجال olarak değil الدجال şeklinde geçmektedir.
49 İbnu'l-Cevzî bu ayeti Rabia ve Mudar kabileleri özelinde kullanmaktadır.
50 Bu ayeti Mukâtil "bütün insanlar" anlamı için örnek olarak vermektedir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
						Benzeri çoktur.	
				Muhammed 1			en-Nisâ 4/54
				Yahudiler 6			el-Bakara 2/150
				Nuaym b. Mesud 9			Âl-i İmrân 3/173
				Rabia ve Mudar Kabileleri 10			el-Bakara 2/199
8	الفتنة 11/15	Şirk 1/1			el-Bakara 2/193, 191	Benzeri çoktur	el-Enfâl 8/39
		Küfür 2/2			Âl-i İmrân 3/7[51]	et-Tevbe 9/48, 49; Nûr 24/63; el-Hadîd 57/14	
		Sınama 3/3			Tâhâ 20/40; el-Ankebût 29/2-3		
		Ateşte yanmak 5/5			ez-Zâriyât 51/13, 14; el-Burûc 85/10		
		Öldürmek 6/6			en-Nisâ 4/101; Yûnus 10/83		
		Engel olmak 7/7			el-İsrâ 17/73; el-Mâide 5/49		
		Sapkın 8/8			es-Sâffât 37/161-163[52]		
		Mazeret 9/9			el-En'âm 6/23		

[51] Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî "Kur'an'da münafık ve Yahudilerin anlatıldığı bağlamda geçen fitne, küfür anlamındadır" şeklinde genel bir kural koymuştur.

[52] İbnu'l-Cevzî'de sadece es-Sâffât 37/163. ayet verilmiştir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		Fitne/ibretlik olmak 10/10			Yûnus 10/85; el-Mümtehine 60/5		
		Büyülenmiş/cinlenmiş 11/11			el-Kalem 68/5-6[53]		
				Günah 12			et-Tevbe 9/49
				Ceza 13			Nûr 24/63
				Hastalıkla denenmek 14			et-Tevbe 9/126
				Hüküm 15			el-A'râf 7/155
9	الطهور 10/14[54]	Yıkanmak/ Gusul abdesti almak 1/2[55]			el-Bakara 2/222[56]	el-Mâide 5/6	
		Tâhâret almak 2/3			et-Tevbe 9/108		
		Pislikten ve cünüplükten temizlenmek 3/4			el-Enfâl 8/11	el-Furkān 25/48	
		Eşcinsellikten uzak durmak 4/6			en-Neml 27/56	el-A'râf 7/82	
		Hayızdan ve pislikten			el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15	en-Nisâ 4/57	

53 İbnu'l-Cevzî'de sadece el-Kalem 68/6. ayet verilmiştir.
54 İbnu'l-Cevzî maddeyi الطهارة formuyla vermiştir.
55 İbnu'l-Cevzî madde başlığını "hayız kanının kesilmesi" şeklinde belirtmiştir.
56 el-Bakara 2/222. ayette الطهارة kelimesinin iki türevi bulunmaktadır. Bunlardan biri "hayız kanının kesilmesi" diğeri "gusül abdesti alma" anlamında kullanılmıştır. Mukâtil her ikisini birinci maddede verirken İbnu'l-Cevzî birinci ve ikinci maddede ayrı ayrı vermektedir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		arınmış (eşler) 5/5					
		Günahlardan arınmış 6/7			el-Mücâdele 58/12		et-Tevbe 9/103
		Şirkten arınmış 7/9			Abese 80/13-14; el-Beyyine 98/2	(el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26)[57]	
		Kalbin şüpheden arınması 8/11			el-Ahzâb 33/53	el-Bakara 2/232	
		Zinadan ve çirkin fiillerden uzak olmak 9/13			Âl-i İmrân 3/42	el-Ahzâb 33/30-33	
		Helal 10/10			Hûd 11/78		
				Hayız kanının kesilmesi 1			el-Bakara 2/222
				Putlardan arındırma 8			el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26
				(Yere sürünmesi için) elbisenin boyunu kısaltmak 12			el-Müddessir 74/4
10	الصلاح 7/10	İman 1/1			Ra'd 13/23; Nûr 24/32; en-Neml 27/19		

57 Bu ayetleri İbnu'l-Cevzî "putlardan arındırmak" şeklinde bir başlık açarak ayrı bir başlık altında vermektedir.

	Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî'nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil'deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu'l-Cevzî'deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil'deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu'l-Cevzî'deki Nazîr Ayetler
		Yüksek derece 2/2			Yûsuf 12/5; el-Bakara 2/130[58]	en-Nahl 16/22[59]	
		Yumuşak huylu 3/3			el-Kasas 28/27; el-A'râf 7/142		
		Yaratılışı düzgün/sağlıklı 4/4			el-A'râf 7/189-190		
		İyilik 5/5			Hûd 11/88		
		İtaat 6/6			el-Bakara 2/11; el-A'râf 7/56	el-Bakara 2/82[60]	el-Burûc 85/11
		Emaneti korumak 7/7			el-Kehf 18/82		
				Anne babaya iyilik 8			el-İsrâ 17/25
				İyiliği emredip kötülükten sakındırmak 9			Hûd 11/117
				Peygamberlik 10[61]			Yûsuf 12/101
11	اللام المكسورة 3/12	İçin 1/5			Yâsîn 36/6; Yûnus 10/4	es-Secde 32/3	Fâtır 35/30; el-Fetih 48/2
		-mek, -mak/-cek, cak 2/7			Âl-i İmrân 3/179; el-Enfâl		

58 Bu ayetteki ifade وَانَّهُ فِي الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحينَ olması gerekirkenوَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِه قَوْمًا صَالِحينَ şeklinde verilmiştir. Ayrıca Yûsuf 12/9 olması gerekirken Yûsuf 12/5 olarak yazılmıştır.

59 Kur'an'da Hz. İbrahim için kullanılan وَانَّهُ فِي الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحينَ ifadesi "yüksek dereceler" anlamındadır.

60 Aslında الَّذينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ifadesi Kur'an'da çok olduğu halde her iki alim "bunun benzerleri çoktur" dememişlerdir.

61 İbnu'l-Cevzî "Mukâtil'in dediği manadır" diyor ama ne Şehhate'nin tahkikinde ne de Damin'in tahkikinde bu mana bulunuyor. Mukâtil tefsirinde burada geçen والحقني بالصالحين ifadesi bağlamında Hz. Yusuf'un ataları olan peygamberleri; İshak, Yakub ve İbrahim'i zikretmektedir. Mukâtil b Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b Süleyman* tahk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2002), 2/164.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
					8/33; İbrâhîm 14/46		
		Yapmamak için/yapma sın diye 3/8			en-Nahl 16/55; el-Ankebût 29/66; er-Rûm 30/34		
				Sahip, mülk 1			Lokmân 31/26
				Emir 2			Nûr 24/58
				Üzerine 3			Yûnus 10/12; Ra'd 13/25; el-Hucurât 49/2
				-e,-a 4			el-A'râf 7/43; el-Zilzâl 99/5
				Yanında, katında 6			Tâhâ 20/108
				Sonunda 9			el-En'âm 6/53; Yûnus 10/88; el-Kasas 28/8
				Sebep, illet 10			el-İnsân 76/9
				-de, -da 11			el-Haşr 59/2
				Zaid harf 12			el-A'râf 7/154; Yûsuf 12/43
12	قضى 10/15	Tavsiye etti 1/15			el-Kasas 28/44	el-İsrâ 17/23	

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		Haber verdi 2/2			el-İsrâ 17/4	el-Hicr 15/66	
		Bitirmek, sona erdirmek 3/3			el-Bakara 2/200; en-Nisâ 4/103; el-Ahkâf 46/29	el-Cuma 62/10	
		Yapmak 4/4			Tâhâ 20/72; el-Enfâl 8/42; Âl-i İmrân 3/47; el-el-Ahzâb 33/36		
		Canını almak, öldürmek 5/5			el-Kasas 28/15; ez-Zuhruf 43/77	Fâtır 35/36; Sebe' 34/14	
		Azap gerekli olmak 6/6			Hûd 11/44; el-Bakara 2/210	Meryem 19/39; Yûsuf 12/41; İbrâhîm 14/22	
		Yazgı, kader, nihai karar 7/10			Meryem 19/21		Yûsuf 12/41; Sebe' 34/14;[62] ez-Zümer 39/42
		Tamamlanma 8/7			el-Kasas 28/28; el-En'âm 6/60; Tâhâ 20/114	el-Ahzâb 33/23	
		Ayırmak, hüküm vermek 9/8			el-En'âm 6/8; ez-Zümer 39/69; Yûnus 10/47, 93		
		Yaratmak 10/9			Fussilet 41/12		
				Emir 1			el-İsrâ 17/23[63]

62 Bu ayeti Mukâtil, "öldürmek" anlamında 5 nolu başlıkta vermiştir
63 Bu ayeti Mukâtil, "tavsiye etti" anlamında 1 nolu başlıkta verir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
				Ölümün olmaması, ahret 11			Meryem 19/39[64]
				Cehennem ehline kapalıların ın kapatılmas ı 12			İbrâhîm 14/22
				Sözleşme 13			el-Hicr 15/55
				Hüküm 14			en-Nisâ 4/65
1 3	ضلال 8/10	Ayartmak, aklını çelmek 1/2			Yâsîn 36/62; es-Sâffât 37/71	en-Nisâ 4/119. Kur'an'da benzerleri çoktur.	
		Hata yapmak 2/1[65]			en-Nisâ 4/113; Sâd 38/26		
		Hüsran 3/3			Yûsuf 12/8, 30; Yâsîn 36/24; el-Mü'min 40/25		Yûsuf 12/95
		Zorluk, acı 4/4			el-Kamer 54/24	el-Mülk 67/9; el-Kamer 54/47	Sebe' 34/8
		Boşa gitmek 5/5			el-Kehf 18/104; Muhammed 47/4	Muhammed 47/1	
		Hata 6/6			en-Nisâ 4/176; el-Kalem 68/26; el-Ahzâb 33/36	el-Furkān 25/42	el-Furkān 25/44
		Yok olmak 7/9			eş-Şuarâ 26/20		

64 Bu ayeti Mukâtil, "azap gerekli olmak" anlamında 6 nolu başlıkta verir.
65 İbnu'l-Cevzî'de bu kelime الإستزلال değil de الإستذلال biçiminde yazılmıştır.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		Unutma 8/8			el-Bakara 2/282		
				Helak, yok olmak 7			Lokmân 31/10
				Dalalet (hidayetin karşıtı) 10			el-Bakara 2/26; ed-Duhâ 93/7
14	النور 10/10	İslam Dini 1/1			et-Tevbe 9/32; es-Saf 61/8; Nûr 24/35	*	
		İman 2/2			el-Bakara 2/257; el-En'âm 6/122		Nûr 24/40; el-Hadîd 57/35
		Yol gösteren, hidayete erdiren 3/3			Nûr 24/35		
		Peygamber 4/4			Nûr 24/35		el-Mâide 5/65
		Gündüz aydınlığı 5/5			el-En'âm 6/1		
		Ay ışığı 6/6			Nûh 71/16; el-Furkān 25/61		
		Allah'ın mü'minlere sırat üzerinde vereceği ışık 7/7			el-Hadîd 57/12; et-Tahrîm 66/8	el-Hadîd 57/13	
		Tevrat'ta helal ve haramın açıklanması 8/8			el-Mâide 5/44; el-En'âm 6/91		

* Mukâtile göre Kur'an'da karanlıktan aydınlığa çıkarma ifadesi küfürden imana çıkarma anlamındadır.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		Kur'an'da helal ve haramın açıklanması 9/9			et-Tegābün 64/8; el-A'râf 7/157		
		Adalet, Rabbin ışığı 10/10			Ez-Zümer 39/69		
15	الأرض 7/17	Cennet 1/1			el-Enbiyâ 21/105; ez-Zümer 39/74		
		Şam 2/4			el-A'râf 7/137; el-Enbiyâ 21/71		
		Medine 3/3			el-Ankebût 29/56; en-Nisâ 4/97, 100; el-İsrâ 17/76; ez-Zümer 39/10		
		Mekke 4/2			Ra'd 13/41; en-Nisâ 4/97[66]	el-Enbiyâ 21/44	
		Mısır 5/5			Yûsuf 12/55,56; el-Kasas 28/4,5,6; el-Mü'min 40/26,29	Yûsuf 12/80; el-A'râf 7/129. Benzeri çoktur.	el-A'râf 7/128
		İslam toprakları 6/8			el-Mâide 5/33	el-Kehf 18/94[67]	
		Yeryüzü, yedi kat yer 7/7			Hûd 11/6	el-En'âm 6/38; Lokmân 31/27. Benzeri çoktur.	

[66] Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî bu ayeti "Medine" başlığı altında da zikretmiştir. Çünkü en-Nisâ 4/97. ayette iki tane الأرض kelimesi geçmektedir. Bu ayetteki قالوا كنا مستضعفين فى الارض ifadesinde yer alan الارض "Mekke", قال او لم تكن ارض الله واسعة فتهاجر فيها ifadesindeki ise الارض "Medine" anlamındadır.

[67] İbnu'l-Cevzî bu ayeti 6 nolu Fas toprakları başlığı altında vermiştir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
				Fas toprakları 6			el-Kehf 18/94
				Kabir 9			en-Nisâ 4/42
				Kıyamet yeri 10			ez-Zümer 39/69
				Tih bölgesi 11			el-Mâide 5/26
				Beni Kurayza toprakları 12			el-Ahzâb 33/27
				Rum toprakları 13			er-Rûm 30/3
				Ürdün toprakları 14			el-Bakara 2/60
				Hicr bölgesi 15			Hûd 11/64
				Fars toprakları 16			el-Ahzâb 33/27
				Kalp 17			Ra'd 13/17
16	الحق 11/18	Allah 1/1			el-Mü'min 40/71	el-Asr 103/3	
		Kur'an 2/2			ez-Zuhruf 43/29-30; el-Kasas 28/48	Kāf 50/5. Benzerleri çoktur.	el-En'âm 6/5
		İslam 3/3			el-İsrâ 17/81; el-Enfâl 8/8; en-Neml 27/79	Benzerleri çoktur.	

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		Adalet 4/4			Nûr 24/25; el-A'râf 7/89; Sâd 38/22		el-Enbiyâ 21/112
		Tevhid 5/5			El-Mü'minûn 23/70; el-Kasas 28/75; el-Ankebût 29/68; es-Sâffât 37/37		
		Doğruluk 6/6			el-En'âm 6/73; Yûnus 10/53	Yûnus 10/4	
		Gerekli olmak 7/8			es-Secde 32/13; el-Ahkâf 46/18; Mümin 40/6	Benzerleri çoktur.	
		Gerçek (batılın zıttı) 8/18			el-Hac 22/62; Yûnus 10/30; el-Hicr 15/85	el-En'âm 6/62	
		Mal/servet 9/7			el-Bakara 2/282		
			Layık olma 10			el-Bakara 2/247; el-En'âm 6/81; et-Tevbe 9/62; Yûnus 10/35	
		Pay 11/10			el-Meâric 70/24; ez-Zâriyât 51/19		
				İhtiyaç 9			Hûd 11/79
				Açıklama 11			el-Bakara 2/71; Hûd 11/20
				Kabe'nin durumu 12			el-Bakara 2/146
				Helal ve Haramın			el-Bakara 2/176

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
				açıklanması 13			
				"Lailahe illallah" ifadesi 14			Ra'd 13/14
				Sürenin sona ermesi 15			Kāf 50/19
				Sözünü yerine getiren 16			et-Tevbe 9/111; el-Kehf 18/98
				Suç 17			el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112
17	السبيل 14/11	İtaat 1/1			en-Nisâ 4/76	el-Bakara 2/261; el-Hadîd 57/10. Benzerleri çoktur.	el-Bakara 2/195
		Ulaşmak, gitmek 2/2			Âl-i İmrân 3/97		
		Çıkış 3/3			el-İsrâ 17/48; en-Nisâ 4/15	el-Furkān 25/9	
		Sebep, bahane 4/5			en-Nisâ 4/34		
		Tutum, yöneliş 5/4			en-Nisâ 4/22; el-İsrâ 17/32		
		Din 6/6			en-Nisâ 4/115, 150; en-Nahl 16/125	Benzerleri çoktur.	
			Hidayet 7			en-Nisâ 4/88; eş-Şûrâ 42/46	
		Huccet 8/8			en-Nisâ 4/90, 141		

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
		Yol 9/7			en-Nisâ 4/98; el-Kasas 28/22		
			Hidayet yolu 10			el-Mâide 5/60, 77. Benzerleri çoktur.	
		Düşmanlık 11/9			eş-Şûrâ 42/41, 42		
			Allah'a itaat 12			el-Furkān 25/57; el-Müzzemmil 73/19; el-İnsân 76/29	
		Günah 13/10			Âl-i İmrân 3/75; et-Tevbe 9/91		
		İnanç 14/11			Yûsuf 12/108		
18	في 7/10	Birlikte 1/2			el-A'râf 7/38; en-Neml 27/12, 18; el-Ankebût 28/9; el-Ahkâf 46/18	Nûh 71/16; el-Fecr 89/29-30	
		Üzerine 2/3			Tâhâ 20/71; el-Kehf 18/42		
		-e, -a 3/4			en-Nisâ 4/97		İbrâhîm 4/9; Nûh 71/18
		Konusunda, hakkında 4/9				el-İsrâ 17/72	el-A'râf 7/71
		-den, -dan 5/5			en-Nahl 16/89		en-Neml 27/25
		Yanında 6/6			Hûd 11/62, 91; eş-Şuarâ 26/18		
		İçin 7/10			el-Hac 22/78; el-Ankebût 29/69		
				İçinde 1			el-Bakara 2/2, 10,

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
							254; Âl-i İmrân 3/97. Kur'an'ın genelinde bu anlamdadır.
				Birlikte 7			el-Bakara 2/210; Hûd 11/42
				-e doğru 8			el-Bakara 2/144
19	الأمر 13/18	Din (İslam) 1/1			et-Tevbe 9/48; el-Mü'minûn 23/53; el-Enbiyâ 21/93		
		Söz 2/2			el-Kehf 18/21; Tâhâ 20/62; Hûd 11/40		
		Azap 3/3			İbrâhîm 14/22; Hûd 11/44; Meryem 19/39		Hûd 11/82
			İsa (as) 4			Meryem 19/35	
		Bedir'de öldürülme, Mekke kafirlerinin öldürülmesi 5/4			el-Mümin 40/78; el-Enfâl 8/44		
		Mekke'nin fethi 6/5			et-Tevbe 9/24		
		Beni Kurayza'nın öldürülmesi, Beni Nadir'in			el-Bakara 2/109	el-Mâide 5/52	

	Mukâtil ve İbnu'l-Cevzî'nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil'deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu'l-Cevzî'deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil'deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu'l-Cevzî'deki Nazîr Ayetler
		sürülmesi 7/6					
		Kıyamet 8/7			en-Nahl 16/1		el-Hadîd 57/14
		Hüküm 9/8			Ra'd 13/2; Yûnus 10/3; el-A'râf 7/54		
		Vahiy 10/9			es-Secde 32/5; et-Talâk 65/12		
		İş, durum 11/12				eş-Şûrâ 42/53	Hûd 11/97
		Yardım 12/10			Âl-i İmrân 3/145		
		Günah 13/11			el-Mâide 5/95; et-Talâk 65/9		et-Tegābün 64/5
				Ölüm 13			el-Hadîd 57/14[68]
				Danışma 14			el-A'râf 7/110
				Sakınma 15			et-Tevbe 9/50
				Boğulma 16			Hûd 11/43
				Bolluk 17			el-Mâide 5/52
				Emretmek 18			en-Nisâ 4/58; en-Nahl 16/90
20	الولي 11/5	Çocuk 1/3			Meryem 19/5		

[68] Mukâtil bu ayeti kıyamet anlamındaki 8 nolu başlığa örnek olarak vermiştir.

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	**Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]**	**Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası**	**Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası**	**Ortak Nazîr Ayetler**	**Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler**	**Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler**
		Akrabalık bağı olmayan arkadaş 2/2			el-İsrâ 17/11	el-İsrâ 17/97; el-Kehf 18/17	
			Dost, yakın 3			ed-Duhân 44/41; eş-Şûrâ 42/46; el-Ankebût 29/22	
		Rab 4/1			el-En'âm 6/14; el-A'râf 7/3; eş-Şûrâ 42/9	el-A'râf 7/30; el-En'âm 6/62; Yûnus 10/30	
			Yardım edici dost 5			Muhammed 47/11; Et-Tahrîm 66/4	
		İlah, put 6/4			el-Ankebût 29/41	el-Câsiye 45/10; ez-Zümer 39/3; eş-Şûrâ 42/6	
			Birlik 7			en-Nisâ 4/33; Meryem 19/5	
			Küfrünü açıklayan birini dost edinme 8			el-Mücâdele 58/14; el-Mâide 5/51	
			İslam'da dost edinme 9			el-Mâide 5/55; el-Bakara 2/257	
			Azat edilen köle 10			el-Ahzâb 33/5	
			Samimi olmak 11			el-Mümtehine 60/1; en-Nisâ 4/144; Âl-i İmrân 3/28	

	Mukâtil ve İbnu' l-Cevzî' nin İkisinde veya Birinde 10 ve Üzeri Vechi Olan Ortak Kelimeler	Ortak Vecihler ve vecih numarası[34]	Sadece Mukâtil' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Vecihler ve Vecih Numarası	Ortak Nazîr Ayetler	Sadece Mukâtil' deki Nazîr Ayetler	Sadece İbnu' l-Cevzî' deki Nazîr Ayetler
				Muhafaza eden 5			el-Bakara 2/257; el-Mâide 5/55[69]

[69] Nuzhetu'l Ayun'un muhakkiki Muhammed Abdulkerim Kazım er-Razi bu maddedeki Bakara ve Maide Sûrelerinin ayetleri için dipnotta sadece "ayet 257" ifadesi kullanmış, Maide Sûresinde ilgili ayetin 55. Ayet olduğunu zikretmemiştir.

Kur'an'da Vahiylerin Ortak Kodu Olarak Besmele

Basmala as Common Code of Revelations in Qur'ān

Mustafa YILDIZ*

Özet

Kur'an, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed'le nihayete eren vahiy zincirinin son halkasıdır. Beşeriyete yön veren vahiyler, farklı zaman ve mekânlarda farklı peygamberlere iletilmiş olsa da tek kaynaktan sudur etmeleri hasebiyle aralarında birçok ortak nokta bulunmaktadır. Buna delâlet eden hususlardan biri de besmeledir. Kur'an'ın açık beyanlarından anlaşıldığına göre besmele, vahiylerin aynı kaynağa dayandığına işaret etmektedir. Ortak bir kod mesabesinde olan besmele, bu anlamda tüm peygamberlerin ve ilahî kitapların birbiriyle olan irtibatını ortaya koyan bir bağ konumundadır. Kur'an, besmeleyi öncelikle insanlığın ikinci atası olan Hz. Nuh'un, daha sonra ise Hz. Süleyman'ın ağzından nakletmektedir. Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'te de besmeleyle benzer anlamda ifadeler yer almaktadır. Besmele, son olarak Hz. Muhammed'e verilen ilk vahyin ilk ayeti ile bir kez daha ortaya konulmuştur. Müslümanların gündelik hayatta sıklıkla tekrar ettikleri besmele, aynı zamanda Allah'la kul arasında sevgi merkezli bir münasebetin sembolü haline gelmiştir. Kur'an'ın bir ayeti olduğu hususunda tereddüt bulunmayan besmele, İslamî gelenek tarafından insanlıkla yaşıt görülüp vahyin en eski parçalarından biri olarak kabul edilmektedir. Buna mukabil bazı oryantalistler -Kur'an'ın tümü hakkında olduğu gibi- besmelenin hiçbir otantikliğinin bulunmadığını ve Hz. Peygamber'in icadı olduğunu iddia etmektedirler. Bu çalışmada söz konusu ayetler özelinde besmelenin vahiylerin ortak kodu olduğu, dolayısıyla bu türden iddiaların bir aslının olmadığı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Besmele, Vahiy, Kur'an, Oryantalistler.

Abstract

Qur'ān is the last ring of revelation link that starts with the first human being and prophet Adam (PBUH) and comes to an end with prophet Muhammad (PBUH). Even though revelations which directed humanity have been conveyed to different prophets in different time and places, there are a lot of common point among them for the reason that they came out of the same source. One of the matters that signify this is *basmala*. As it is understood from Qur'ān's clear statements basmala points to that revelations rely on the same source. Basmala which has the value of a common code, in that meaning is in the place of a link that shows the bond of all prophets and the holy books with each other. Qur'ān conveys the basmala from the mouths of first the second ancestor of humanity prophet Noah and than the prophet Suleiman (Solomon). There are passages with meanings similar to basmala in Torah and Bible as well. Lastly, basmala is exhibited with the first verse of first revelation given to prophet Muhammad (PBUH). Basmala which muslims repeat often in daily life in the same time It has become a symbol of a loving relationship between God and creature. Basmala which is a verse of Qur'ān without a doubt is seen as the same age with humanity and accepted as one of the oldest parts of the revelations by Islamic tradition. However some orientalists claim that basmala has no authenticity-as their claim for the whole Qur'ān- and is the invention of the prophet Muhammad

* Arş. Gör. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: mustafayildiz@sirnak.edu.tr , OCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3900-8064

(PBUH). In this study it will be emphasized that basmala is the common code of revelations therefore these claims are ungrounded particularly based on the aforementioned verses.

Keywords: Tafsir, Basmala, Revelation, Qur'ān, Orientalist claims.

Giriş

Kur'an, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdemle başlayan vahiy zincirinin son halkasıdır. Kur'an'ın kendisi vahiy geleneğiyle olan irtibatına dikkat çekmiştir.[1] Son peygamber Hz. Muhammed de tüm peygamberlerin öz kardeşlerden farksız olduklarını vurgulamıştır.[2] Aynı kaynaktan sudur eden vahiylerin birçok noktada kesişerek ortak içeriklere sahip olmaları gayet doğal karşılanmalıdır. Öyle ki vahyin her bir halkasında zincirin tek kaynağa ait olduğuna işaret edecek bazı ortak kodlardan bahsetmek mümkündür. Bu ortak kodlardan birinin de "Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla" anlamındaki "Bismillahirrahmanirrahim" ifadesini söylemek ya da yazmak manasına gelen "*besmele*"[3] olduğu söylenebilir. Besmele bu yönüyle bir anlamda bütün peygamberleri ve kitapları birbirine bağlayan manevi bir bağ konumundadır.[4] Besmelenin vahyin en eski parçalarından olduğu Hz. Nuh ve Hz. Süleyman'ın diliyle nakledilmesinden anlaşılmaktadır. Besmelenin Kur'an'ın ilk vahyinde[5] yer alması da Kur'an'ın anahtarı[6] olduğunu göstermektedir.

İslam'dan önceki beşeri ve ilâhî dinlerde, aynı zamanda cahiliye dönemi Araplar'da besmeleye karşılık gelen bazı kelime ve tabirler bulunmaktadır. Bunlara kısaca değinmek faydalı olacaktır. Söz gelimi Hinduizm'de "*om*" lafzı besmele gibi kullanılmaktadır. Onlar bu sözü yemekten, kutsal metinleri olan Vedaları okumadan, duadan ve herhangi bir iş yapmadan önce söylerler.[7] Mecûsiler, "tanrının adıyla" anlamındaki "*pad nâm î yazdan*" ifadesini sıklıkla kullanırlar.[8] Yahudilikte Tanrı'nın ismi olan "Yehova" kelimesinin boş yere ağza alınması On Emir'in üçüncüsü: "Rabb'in adını boş yere ağzına almayacaksın…"[9] pasajıyla yasaklanmıştır. Bu nedenle Yahudilikte besmeleye karşılık gelen "Ha-şem Yehova" (Yehova'nın adıyla) ifadesi Yehova kelimesi hazfedilerek "*Ha-şem*" şeklinde kullanılmaktadır.[10] Ayrıca Ahd-i Kadîm'de geçen: "Rabb'in adıyla püskürteceğim onları"[11] ve "Rabb'in ismiyle gelen mübarek olsun"[12] şeklindeki pasajlar da besmeleyi anımsatmaktadır. Hıristiyanlıkta ise, besmelenin bir benzeri "Baba, oğul ve kutsal ruh adıyla"[13] ifadesidir ve bu ifade bütün dini eylemlerin temeli kabul edilmektedir. Örneğin Hz. İsa, havârilere bu ifadeyi kullanarak vaftiz etmelerini

---

1 Âl-i İmrân 3/3.

2 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 15/153. Ayrıca bk. el-Ahkâf 46/9.

3 "Besmele" menhût (yontularak yeni bir şekle sokulmuş) bir kelimedir. Menhût ise "lâ ilâhe illallah" için "tehlîl", "elhamdü lillâh" için "hamdele", Allahüekber" için "tekbîr" denilmesi gibi birden fazla kelimenin kısaltılarak bir kelimeyle ifade edilmesi anlamına gelen edebi bir ıstılahtır. bk. Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît,* Mustafa Koç (ed.) (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/813, 5/4434.

4 Ziya Şen, "İstiâze ve Besmele", *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (2004), 91.

5 el-Alak 96/1.

6 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/6.

7 Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 2002), 104.

8 William A. Graham, "Basmala", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001), 1/208.

9 Çıkış, 20/7. Ayrıca bk. Tesniye, 5/11.

10 Ömer Faruk Harman, "İnanç ve İbadetleri", *Kur'an'da Yahudiler,* ed. Ömer Faruk Harman (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019), 288; Salime Leyla Gürkan, "Yehova", *Türkiye İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/391. Yahudilerin konuya lafzî yaklaştıkları, bu emirle kastedilenin Rabb'in adının siyasi çıkarlar, ekonomik hırslar ve şahsi düşmanlıklar vb. için kullanılmaması olduğuna dair bir yorum için bk. Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, çev. Selin Siral (İstanbul: Kolektif Kitap, 2021), 186.

11 Mezmurlar, 118/11-12.

12 Mezmurlar, 118/26.

13 Matta, 28/19.

söylemiştir.[14] Hz. İsa Hıristiyanlarca tanrı kabul edildiği için Baba, oğul ve kutsal ruh teslisi yerine sadece: “Rab İsa’nın adıyla” ifadesini kullanmaktadırlar.[15]

Cahiliye döneminde Arapların gündelik işlerinde besmeleye karşılık gelen iki farklı uygulamasıyla karşılaşılmaktadır. Onlardan bir kısmı, işlerine meşhur putları olan Lât, Menât ve Uzza’nın isimlerini anarak başladıkları bilinmektedir.[16] Hanîfliğin tesiriyle[17] putlardan uzak duran bir kısım Arapların ise “bismikellahümme/بسمك اللّٰهم” ifadesini kullandıkları bilgisi de mevcuttur. Nitekim müşriklerin Müslümanlara karşı uyguladıkları boykot kararının yazılı olduğu metnin başına “bismikellahümme” cümlesi yazılmıştı.[18] Kurtubî (öl. 671/1273), Tevbe Sûresi’nin başında besmelenin yazılmama gerekçelerini sıralarken cahiliye döneminde Araplar arasında bir antlaşma nakzedileceği zaman karşı tarafa başına besmele yazılmayan bir mektup gönderme geleneğine işaret etmektedir. O, Araplar arasındaki bu geleneğe riayet edilerek Müslümanlarla müşrikler arasındaki antlaşmayı nakzettiği gerekçesiyle bu sûrenin başına besmelenin yazılmadığını ifade etmektedir.[19] Bu bilgi bizleri bire bir aynı olmasa da besmelenin benzer bir formunun İslam’dan önce de Araplar arasında bilindiği ve kullanıldığı neticesine götürmektedir. Theodor Nöldeke (öl. 1930) de müşrik, Yahudi ve Hıristiyan Arapların mektuplarına besmeleye benzer ifadelerle başlamalarının yaygın bir kullanım olduğunu belirtmektedir.[20]

Besmele, İslam’ın ilk yıllarından farklı formlarıyla kullanılmış, -tabiri caizse- Hz. Peygamber tarafından kendisine vahyolunana ayetler doğrultusunda güncellenmiştir. Bu noktada besmelenin İslam’ın ilk yıllarındaki seyrinden/tekamülünden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Hz. Peygamber, ilk önce cahiliye döneminde söylenen “بسمك اللّٰهم” ifadesini; “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا” ayeti[21] nazil olunca “بسم الله” ifadesini; “قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ” ayeti[22] nazil olunca “بسم الله الرحمن” ifadesini; nihayetinde “إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ayeti[23] nazil olunca da besmelenin kamil şekli olan “ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” cümlesini kullanmıştır.[24] Hz. Peygamber ömrünün sonuna kadar besmeleyi bu son formuyla kullanmıştır. Hz. Peygamber’in bu uygulamaları, zaman kaybetmeden vahyi her yönüyle hayata uyarladığını göstermesi açısından önemlidir.

---

14 Matta, 28/19.

15 bk. Elçilerin İşleri, 2/38, 10/48; Kronitliler, 6/11.

16 Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâıkı ğavâmıdı’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407/1987), 1/3. Öyle ki İslam’dan sonra besmelenin sıklıkla kullanılmasının ardında hem dini bir gerekliliğin hem de cahiliye dönemindeki bu geleneğin -İslam’a uygun formuyla- sürdürülme isteğinin olduğunu söylemek mümkündür.

17 Şen, “İstiâze ve Besmele”, 98.

18 Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku’s-siyâsiyye* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1405/1985), 44. Besmelenin bu formu hem cahiliye döneminde hem de İslam’ın ilk dönemlerinde en-Neml 27/30 ayetinin nüzulüne kadar devam etmiştir. bk. Celâlüddîn Suyûtî, *ed-Dürru’l-mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 6/354.

19 Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfayyiş (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964), 8/61.

20 Theodor Nöldeke, *The History of the Qur’ān,* Wolfgang H. Behn (ed.) (Leiden/Boston: Brill, 2013), 277. krş. Theodor Nöldeke-Friedrich Schwally, *Kur’an Tarihi*, çev. Muammer Sencer (b.y.: İlke Yayınları, 1970), 95-96.

21 Hûd 11/41. Hz. Peygamber’in bu ayet nazil olmadan önce yazdığı dört mektuba “بسمك اللّٰهم” ifadesiyle başladığı nakledilmiştir. bk. Ebû Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr, 1419/1998), 6/2033.

22 el-İsrâ 17/110.

23 en-Neml 27/30.

24 Abdürrezzâk San’ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 6/354; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri kitâbi’l-azîz*, nşr. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî (Beyrut: 1422/2001), 1/61; Ebu’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999), 1/119. İslamî dönemde besmelenin telaffuz ve hat sanatı yönüyle geçirmiş olduğu merhaleler için bk. M. Uğur Derman-Mustafa İsmet Uzun, “Besmele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/532-537.

Hz. Peygamber, hem fiilî sünnet olarak tüm işlerine besmeleyle başlamış hem de "Besmeleyle başlamayan her önemli iş (dinde yeri olan) neticesizdir."[25] başta olmak üzere birçok meşhur hadisinde bunu Müslümanlara tavsiye etmiştir. Bu nedenle besmele, bir teamül olarak Müslümanların gündelik hayatta en fazla tekrarladıkları sözlerden biri olmuştur. Böylece her işin başında çekilen besmele Allah'la kul arasında sevgi merkezli bir münasebetin sembolü haline gelmiştir.[26]

Müslümanların gündelik hayatında önemli bir yer edinen besmele, dini literatürde de hatırı sayılır bir yer işgal etmiştir. Âlimler besmeleyi tefsir başta olmak üzere kıraat ve fıkıh disiplinleri çerçevesinde ele almışlardır. Kuşeyrî (öl. 465/1072) ve Hatîb el-Şirbînî (öl. 977/1570) gibi bazı müfessirler sûre başlarındaki besmeleleri müstakil birer ayet olarak kabul ettiklerinden[27] her defasında sûre başlarında yazı olan besmeleleri bulundukları sûrenin içeriğine uygun bir şekilde tefsir etmişlerdir.[28] Özellikle Osmanlı döneminde telif edilen "Besmele Tefsiri" şeklinde çok sayıda müstakil risalede[29] konu derinlemesine irdelenmiştir. Örneğin Osmanlı âlimlerinden Ebû Saîd Hâdimî (öl. 1176/1762), "*Risâletü'l-besmele*" adlı eserinde besmeleyi dil, vazʿ, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyan, bedî, kelam, usul, mantık, âdâb, fıkıh, tefsir, isnat, Kur'an, hadis ve tasavvuf olmak üzere tam on sekiz ilime göre yorumlamıştır.[30]

Müslümanların dilinde ve eserlerinde önemli bir yer edinen besmele, oryantalistlerin de dikkatini çekmiştir. Onlar besmelenin önceki din ve kültürlerden derlendiği yani vahiy kaynaklı olmadığı fikrinde birleşen birbirinden farklı iddialarda bulunmuşlardır. Bu çalışmada öncelikle oryantalistlerin söz konusu iddiaları üzerinde durulacaktır. Sonrasında Kur'an'ın hem Hz. Nuh ve Hz. Süleyman'a indirilen vahiyde besmeleden bahsetmesine hem de Hz. Peygamber'e indirilen ilk vahiyde besmelenin yinelenmesine yani besmelenin tüm vahiylerin ortak kodu olduğuna dikkat çekilecek, böylece oryantalistlerin bu iddialarının geçerli olmadığı savunulacaktır. Ayrıca tefsir literatüründe besmeleyle ilgili İsrâilî rivayetler farklı bir bakış açısıyla okunarak besmelenin vahiylerin ortak kodu olduğuna işaret ettiklerine değinilecektir.

1. Besmeleyle İlgili Oryantalistik İddialar

Oryantalistler çalışmalarını, "Kur'an'ın özgünlüğünün olmadığı" temel iddiası üzerine teksif etmişlerdir. Neredeyse tamamına yakını Kur'an-ı Kerim'in kaynağını başka din ve kültürlerde arama çabası içerisindedir.[31] Ne var ki Kur'an'a kaynak bulma çabalarında -Mekke müşriklerinde olduğu gibi- görüş birliğine varamamışlardır. Bunlar arasında özellikle Kur'an'ın Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'ten esinlenilerek ortaya konulduğu iddiası, başka bir ifadeyle İslam'ın Yahudi ve Hıristiyan kökenli olduğu teorisi öne çıkmıştır.[32] Onlar bu iddialarını özellikle Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan kıssalar arasındaki benzerlikler üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır.[33] Söz gelimi Macar şarkiyatçı Ignaz Goldziher (öl. 1921), Hz. Peygamber'in Kur'an kıssalarını Kitab-ı Mukaddes'ten aldığını, bu esnada

---

[25] Ebu'l-Hasen Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnavût v.dğr. (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1424/2004), 1/427-428.

[26] Hamiye Duran, "Besmele Tefsiri", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 33 (2005), 459.

[27] Abdulkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu-li'l-Kitâb, ts.), 1/44; Muhammed b. Ahmed Hatip Şirbînî, *Sirâcü'l-Münîr* (Kahire: Mabaatu Bûlâk, ts.), 1/4.

[28] Detaylı değerlendirmeler için bk. Ahmet Bedir, "Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Tefsiri'nde "Besmele"nin Yorumu", *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 193; Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 90; Abdullah Temizkan, "Şirbînî'nin Sûrelere Göre Besmele Tefsiri", *Dicle İlahiyat Dergisi* 22/1 (2020), 15.

[29] bk. Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477.

[30] bk. Ebû Saîd Hâdimî, *Risâletü'l-besmele* (İstanbul: Âsıtâne, ts.), 2-74. Krş. Ali Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 1-73.

[31] Özcan Hıdır, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 155.

[32] İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 97; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 77.

[33] Detaylı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 49-88.

onları kısalttığını veya onlara birtakım eklemeler yaptığını savunmuştur.[34] Benzer şekilde Montgomery Watt da (öl. 2006) Hz. Muhammed'in önceleri Araplar arasında bilinen kıssaları aktarırken ilerleyen zamanlarda ise Ahd-i Kadîm'den yararlandığını söylemiştir.[35] Kısaca oryantalistler, genelde Kur'an'ın tamamının özelde Kur'an kıssalarının kaynağının vahiy olmadığı iddiasını gündemlerinden düşürmemişlerdir.

Oryantalistlerin Kur'an'ın kaynağı hakkındaki iddialarına özetle değindikten sonra besmeleyle ilgili tezlerinden bahsedelim. Öncelikle son dönem oryantalist çalışmaların besmele konusuna fazla eğilmediği, onu tali bir konu olarak gördükleri ifade edilmelidir. Bu tutumun temel gerekçesi, Kur'an'ın tamamının vahiy kaynaklı olmadığı şeklindeki genel iddianın onları hedeflerine daha kısa yoldan ulaştıracağına inanmalarıdır.[36] Başka bir ifadeyle, bütün dururken cüz kabilinden sayılabilecek bir konuya öncelik verme gereği hissetmemişlerdir.

Bununla birlikte Alman oryantalist Nöldeke ve onun fikirlerini sürdüren bazı oryantalistler, besmelenin herhangi bir otantikliğinin olmadığını, önceki din ve kültürlerde var olan bir uygulamanın taklit edildiğini, böylece İslam'ın önceki dinlerden geri kalır bir tarafının olmadığı, besmelenin Müslüman âlimlerin bir uydurması olduğunu ileri sürmüşlerdir.[37] Esasında Nöldeke, birçok oryantalist gibi Kur'an'ın cemʿi, ayet ve sûre sıralamasıyla ilgili rivayetlere dair şüpheler oluşturmak suretiyle Kur'an'ın tamamının özgünlüğünün olmadığını iddia etmiştir. O, konuyla ilgili rivayetleri irdelemek yerine Kur'an'ı Hz. Muhammed'in kaleme aldığı bir metin gibi incelemiş, edebi tenkitlere dayalı eleştirilerle şüpheler oluşturma gayretine girmiştir.[38] Nöldeke, Kur'an'ın tamamıyla ilgili iddiaları yanında ayrıca besmelenin de herhangi bir otantikliğinin olmadığını savunmuştur. Öyle ki son dönem oryantalistik çalışmaların bu konuda onu temel alarak ilerlediği görülmektedir.[39] Bundan dolayı besmele konusundaki oryantalistik iddiaların öncü isminin Theodor Nöldeke olduğu söylenebilir. O, besmelenin Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'de yer alan "Rabb'in ismiyle başlarım" anlamındaki ifadelerin bir kopyası neticesinde ortaya çıktığını savunmaktadır.[40] Ona göre tartışmalı olduğu için sûre başlarında yazılan besmeleler istisna edilecek olursa Fâtiha ve Neml sûrelerinde yer alan besmeleler Yahudilerin temel kaynaklarından iktibas edilen ifade kalıbıdır ve hiçbir özgünlüğü bulunmamaktadır.[41]

Bu konudaki benzer bir yaklaşımın *Encyclopaedia of the Qur'ān*'daki "Basmala" maddesinin yazarı şarkiyatçı William A. Graham tarafından sergilendiği görülmektedir. Graham, bu maddede besmeleyle ilgili hem kendi hem de diğer bazı oryantalistlerin görüşlerini aktarmıştır. Ona göre besmele Hz. Peygamber tarafından üretilmiş bir cümledir. Graham, Rudi Paret'in (öl. 1983) Kur'an ve özellikle de Fâtiha Sûresi için kullanılan "*es-seb'u'l-mesânî*" terkibinin anlam kazanması için besmelenin Fâtiha Sûresi'ne sonradan eklendiği görüşünde olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde Graham, Alman şarkiyatçı Angelika Neuwirth'in (doğ. 1943) besmelenin Fâtiha Sûresi'nden olmadığı iddiasını nakletmiştir.[42] Müellif, söz konusu maddede Lübnan asıllı Fransız şarkiyatçı Youakim Moubarac'in (öl. 1995) besmelede geçen Allah, Rahman ve Rahim ifadelerinin Yahudi, Hıristiyan ve Güney Arap müşriklerinden derlendiğini kaydetmiştir.[43]

---

[34] Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslamî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr, s.nşr. Abdulhalim en-Neccar (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1955), 75.

[35] William Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 156. Rudi Paret'in benzer iddiaları için bk. Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: OTTO Yayınları, 2018), 104-105.

[36] İshak Kızılaslan, "İslâmî Kaynaklarda ve Oryantalist Metinlerde Besmeleye Yaklaşımlar", *Marife* 21/1 (2021), 75.

[37] Kızılaslan, "Besmeleye Yaklaşımlar", 69.

[38] bk. Nöldeke-Schwally, *Kur'an Tarihi*, 5; Selahattin Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 181; Hilal Görgün, "Nöldeke Theodor", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/217.

[39] Kızılaslan, "Besmeleye Yaklaşımlar", 60, 62.

[40] Nöldeke, *The History of the Qur'ān*, 92-94.

[41] Nöldeke, *The History of the Qur'ān*, 95.

[42] Graham, "Basmala", 1/210.

[43] Graham, "Basmala", 1/208.

Son olarak oryantalistlerin besmeleyle ilgili yaklaşımlarından birinden daha söz edelim. Bilindiği üzere âlimler arasında besmelenin Fâtiha Sûresi'nden bir ayet olup olmadığı, buna bağlı olarak namazlarda açıktan okunup okunmayacağı, yine sûre başlarında yazılı olan besmelelerin başında yazıldığı sûrenin birer ayeti mi yoksa sûreleri birbirinden ayırmak için yazılmış bir fasıla mı olduğu konularında bazı ihtilaflar bulunmaktadır.[44] Oryantalistler bu ihtilafları gündeme getirerek hem besmelenin hem de Fâtiha Sûresi'nin Kur'an'dan mı yoksa Hz. Muhammed'in dua niyetine okuduğu pasajlardan mı olduklarını sorgulamakta böylece bazı şüpheler oluşturmaya çalışmaktadırlar.[45]

Besmele konusundaki oryantalistik iddialara bakıldığında besmelenin Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'de geçen ifadelerin formülasyonu olduğu, müşrik Arapların kullanımından iktibas edildiği, Hz. Muhammed'in kendi icadı olduğu veya sonradan İslam âlimleri tarafından uydurulduğu şeklinde birbiriyle çelişik görüş ve ihtimallerin sıralandığı görülmektedir. Bu iddiaların farklılığına ve tutarsızlıklarına dair verilen cevapları ilgili çalışmalara havale ederek asıl konumuz olan besmelenin Kur'an'dan önceki vahiylerde de zikredildiği, dolayısıyla vahiylerin ortak bir kodu olarak tek bir kaynaktan sudur ettiği üzerinde duralım.

2. Hz. Nuh'a İnzal Edilen Vahiyde Besmele

Kur'an-ı Kerim, besmeleyi öncelikle insanlığın ikinci atası kabul edilen Hz. Nuh'un diliyle bizlere aktarmıştır. Hz. Nuh, Kur'an'da kırk sekiz yerde ismen zikredilmiş,[46] ülü'l-azm diye anılan beş büyük peygamber arasında sayılmıştır. Bazı ayetlerde Allah tarafından seçildiğinden,[47] vahiy aldığından,[48] kavmine peygamber olarak gönderildiğinden,[49] dininin İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'in diniyle aynı olduğundan söz edilmiştir.[50] Kur'an-ı Kerim, besmelenin öncelikle Hz. Nuh tarafından tûfan hadisesinde gemiye binileceği/binildiği esnada kullanıldığını şöyle nakletmektedir: "*Nuh kendisine iman edenlere: 'Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah'ın adıyladır. Şüphesiz ki Rabbim çok bağışlayan, çok merhamet edendir.' demişti.*"[51] Tefsirlerde bu ayetle ilgili olarak iki muhtemel anlamdan bahsedilmiştir. Bunlardan ilkine ve yukarıda verilen mealde esas alınan anlama göre Hz. Nuh, kendisine iman edenlerden gemiye binmelerini, binerken: "*Geminin yüzmesi de durması da Allah'ın adıyladır.*" ifadesini söylemelerini istemiştir. Diğer bir anlama göre ise Hz. Nuh, geminin yüzüp gitmesini istediğinde: "*Geminin yüzmesi Allah'ın adıyladır.*" cümlesini; durmasını istediğinde ise: "*Geminin durması Allah'ın adıyladır.*" cümlesini söylemişti.[52] Bu anlamlardan ilki daha çok tercih edilmiş olsa da her iki mana da besmelenin Hz. Nuh tarafından kullanıldığı gerçeğini değiştirmemektedir.

Müfessirler, bu ayete herhangi bir bineğe binerken veya herhangi bir işe başlarken besmele çekilmesine dair bir emir olduğunu, Allah'ın Hz. Nuh vesilesiyle bunu bizlere öğrettiğini vurgulamışlardır.[53] Tabâtabâî (öl. 1981), Allah'ın besmeleyi ilk defa Hz. Nuh'un ağzından aktardığını ve besmelenin ona vahyedilen kitapta geçtiğini belirtmiştir. Ona göre Hz. Nuh birçok ilke imza atan peygamber olduğu gibi hayırlı işlerde besmele çekme işini de ilk başlatan kişidir.[54]

---

44 Konuyla ilgili detaylar için bk. Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselam Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, 1415/1994), 1/5-19.

45 Nöldeke-Schwally, *Kur'an Tarihi*, 95-97; Kızılaslan, "Besmeleye Yaklaşımlar", 68.

46 bk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008), 938-939.

47 Âl-i İmrân 3/33.

48 en-Nisâ 4/163.

49 Nûh, 71/1.

50 eş-Şûrâ 42/13.

51 Hûd 11/41.

52 bk. b. Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 1423/2002), 2/282; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/133; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk Muhdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001), 2/375.

53 Hûd b. Muhakkem Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 2/227; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/37; Alâuddîn Ali b. Muhammed Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/485.

54 Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Cemâtu'l-Muderrisîn, ts.), 10/228.

Tevrat'a göre Hz. Nuh, Hz. Âdem'in yaratılmasından 1056, vefatından 126 sene sonra dünyaya gelmiştir. Yine Hz. Âdem'in yaratılmasından tûfan hadisesine kadar Masoretik metne göre 1656, Yetmişler tercümesine göre ise 2242 ya da 2262, Tevrat'ın Sâmirîce versiyonuna göre ise 1307 sene geçmiştir.[55] Kitab-ı Mukaddes'te dünyanın yaşı, kâinatın ve ilk insanın yaratılışı gibi tarihlendirmeler daha ziyade varsayımlara dayanmaktadır. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes'in bu verilerine itimat etmek güçtür.[56] Bununla birlikte bizlere yaklaşık bir fikir vermesi bakımından bu bilgileri göz önünde bulundurmakta bir sakınca yoktur. Dolayısıyla birbirinden farklı rakamlar zikredilmiş olsa da Tevrat'taki bu bilgilerden Hz. Nuh'un insanlık tarihinin erken dönemlerinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ata şahsiyetlerden Hz. Nuh tarafından dillendirilen besmelenin insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir.

3. Hz. Süleyman'a İnzal Edilen Vahiyde Besmele

Kur'an-ı Kerim'in Hz. Nuh'tan sonra besmeleyi ikinci defa Hz. Süleyman'ın diliyle aktardığı görülmektedir. Hz. Süleyman, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta sadece bir kral olarak kabul edilirken,[57] Kur'an-ı Kerim'de babası Hz. Dâvûd gibi hem bir hükümdar hem de bir peygamber olarak takdim edilmiştir. [58] Kur'an'da on altı yerde ismen zikredilmiştir.[59] Babası Hz. Dâvûd'a varis olduğundan,[60] kendisine diğer peygamberler gibi vahyedildiğinden ve doğru yola iletildiğinden bahsedilmiştir.[61] Hz. Süleyman'ın MÖ 967-965 yılları arasında babası Hz. Dâvûd'la beraber, babasının vefatından sonra ise 965-928 yılları arasında yalnız başına hükümdarlık yaptığı nakledilmiştir.[62] Ahd-i Kadîm'de Hz. Dâvûd'un oğlu ve varisi Hz. Süleyman'a Hz. Musa'nın şeriatına tabi olması, krallığını zayıflatacak şeylerden uzak durması şeklinde birçok tavsiyede bulunduğu geçmektedir.[63] Öyle ki Hz. Süleyman'ın hükümdarlığında krallığı en güçlü dönemlerini yaşamıştır.

Kur'an-ı Kerim'deki anlatıma göre Hz. Süleyman, hüdhüd kuşunun haber vermesi üzerine Sebe halkının güneşe taptıklarını öğrenmiş bunun üzerine onları tevhide davet eden bir mektubu hüdhüd kuşunun aracılığıyla Sebe Melikesine (Belkıs) yollamıştır. Mektubu alan melike, kurmaylarını toplayıp: "*Ey ileri gelenler! Bana çok önemli bir mektup gönderildi. Süleyman tarafından gönderilen bu mektup 'Bismillahirrahmanirrahim' ifadesiyle başlamaktadır.*" diyerek durumu onlara bildirmiş ve ne yapacakları konusunda görüşlerini almıştır.[64] Bu kıssada Kur'an-ı Kerim, besmeleyi Hz. Süleyman'ın ağzından bir kez daha yinelemiştir.

Bu ayette Sebe Melikesi'nin kendisine gelen mektubu çok değerli/şerefli diye nitelendirdiği görülmektedir. Müfessirler onun böyle bir kanaate nasıl vardığı üzerinde durarak bazı muhtemel gerekçeler sıralamış, mektubun "Bismillahirrahmanirrahim" cümlesiyle başlamasını da bu gerekçelerden biri olarak zikretmişlerdir.[65] Eğer Belkıs, mektubun değerli olduğu kanaatine besmeleyle başlamış olmasından dolayı ulaşmışsa bu, besmelenin sıradan ve yaygın olarak kullanılan bir ifade olmadığını aksine çok özel bir cümle olduğunu göstermektedir. Nitekim Belkıs'ın mektubun nasıl başladığını özellikle vurgulama ihtiyacı hissetmiş olması bu ifadenin hem kendi hem de kavmi

---

[55] Ömer Faruk Harman, "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/225.

[56] bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 23/131, 27/171.

[57] Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/56.

[58] en-Nisâ 4/163; en-Neml 27/34.

[59] bk. Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 603.

[60] en-Neml 27/16.

[61] en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/84.

[62] Harman, "Süleyman", 38/56.

[63] bk. I. Krallar, 2/1-9.

[64] en-Neml 27/22-31.

[65] bk. Ebû Muhammed Mekkî, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmih*, thk. Heyet (y.y.: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 8/5406; Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/485; Seyyid Ebu'l Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 4/109.

tarafından bilinmediğine işaret etmektedir.[66] Bu da besmelenin bu formunun Hz. Süleyman'dan önce hiç kimse tarafından kullanılmadığına delalet etmektedir. Öyle ki Hz. Peygamber de sadece Dâvûd b. Süleyman'a nazil olan bir ayet bildiğini söylemiş, hangi ayet olduğu sorulunca da 'Bismillahirrahmanirrahim' diye cevap vermiştir.[67] Bu da besmelenin farklı vahiylerin ortak ayeti olduğunu göstermektedir.

İbn Âşûr, Allah Teâlâ'nın Hz. Süleyman'ın mektubuna besmeleyle başladığını bildiren bu ayetle, zaman içerisinde unutulmuş olan besmeleyi önceki peygamberlerin bir mirası olarak Müslümanlara aktardığına işaret etmiştir.[68] O, bu ifadelerle besmelenin daha önce gönderilen peygamberlere verilen vahiylerin bir parçası olduğunu, süreç içerisinde unutulmaya yüz tutmuş olsa da Kur'an tarafından yinelendiğini, dolayısıyla vahiylerin ortak lafızlarından olduğunu vurgulamıştır.

Bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir: Acaba Hz. Süleyman mektubuna lafız olarak da bu cümleyle mi başlamıştır yoksa bu anlama gelecek bir cümle mi kullanmıştır? Müfessirlerin bir kısmı bu konu üzerinde durarak ayette melikenin tam olarak 'Bismillahirrahmanirrahim' cümlesini telaffuz etmemiş olsa da kendi dilinde bu anlama gelecek bir cümleyi dile getirmiş olabileceğini belirtmişlerdir.[69] Elmalılı (öl. 1942), Hz. Süleyman'ın dilinin İbrânîce olduğu, Sebe halkının ise Yemen'de hüküm süren Himyerîlerden oldukları dolayısıyla Arapça konuştukları önbilgisinden hareketle mektubun İbrânîce yazılıp Arapçaya tercüme edilmiş olabileceğini belirtmiştir.[70] Benzer şekilde İbn Âşûr (öl. 1973) da melikenin kurmaylarıyla toplantıya katılmadan önce mektubun kendisine tercüme edilmiş olabileceği ya da melikenin bizzat kendisinin İbrânîce biliyor olabileceği veyahut mektubun Arapçanın Kahtânî lehçesiyle yazılmış olabileceği gibi birtakım ihtimaller üzerinde durmuştur.[71] Elmalılı ve İbn Âşûr'un bu değerlendirmelerinden Hz. Süleyman'ın mektubuna lafzen 'Bismillahirrahmanirrahim' cümlesiyle başlamamış olsa da bu anlama gelecek bir ifade kullandığı görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Müfessirlerin bu konudaki görüşlerinden hareketle vahiylerin ortak kodu olarak besmeleden bahsederken bire bir lafzî birliktelikten ziyade genel olarak mana birlikteliğinden bahsetmenin daha isabetli olduğu söylenmelidir. Nitekim Hz. Nuh'un dilinden aktarılan besmele için de benzer şeyleri söylemek mümkündür. Ne var ki önceki vahiylerde ve son olarak da Kur'an-ı Kerim'de tekrar edilen besmeleler arasında bire bir lafzî bir birlikteliğin olmaması besmelenin vahiylerin ortak kodu olmasına başka bir ifadeyle tüm bu vahiylerin tek bir kaynaktan sudur etmiş olmasına mani değildir.

4. Hz. Muhammed'e İnzal Edilen İlk Ayette Besmele

Kur'an-ı Kerim, besmelenin Hz. Nuh ve Hz. Süleyman'a vahyedildiğini haber verdiği gibi inzal olan ilk vahyin ilk ayetinde de "*Yaratan Rabbinin adıyla oku!*"[72] diyerek besmele vurgusunu yinelemiştir.[73] İbn Abbas'ın Cebrâil'in Hz. Muhammed'e öğrettiği ilk şey besmeledir dediği nakledilmiştir.[74] Suyûtî (öl. 911/1505), *İtkân*'da "İlk nazil olan ayetler" başlığında konuyla ilgili var olan dört görüşü "Alak Sûresi'nin ilk beş ayeti, Müdessir Sûresi, Fâtiha Sûresi ve besmele" şeklinde sıralamış ve bunlar arasında tercihte bulunarak sahih olanının en baştaki olduğunu belirtmiştir. O, ilk inen ayetin besmele olduğu görüşünü: "Besmele kesinlikle ilk inen ayettir, çünkü o müstakil bir kelam

---

[66] Ebu'l-Hasen Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.), 4/206.

[67] Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yasir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/93; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/188-189.

[68] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/260.

[69] Ebû Caʿfer Muhammed Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8/92; Ebû Alî Emînüddîn Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1426/2005), 2/275.

[70] Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2001), 6/159.

[71] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/258.

[72] el-Alak 96/1. "*Yüce Rabbinin adını tesbih et.*" Vâkıa 56/96 ayetinde de bu vurgu bulunmaktadır.

[73] Nitekim bu ayetle en-Neml 27/30 ayeti benzer şeyleri ifade etmektedir. bk. İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 5/501.

[74] Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1/113; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 1/61.

değil, sûre ile inmesi zaruri bir sözdür." diyerek tenkit etmiştir.[75] Dolayısıyla ona göre Kur'an'ın ilk inen ayeti besmele, ilk inen sûresi ise Alak'tır. Sonuç olarak her iki halde de besmele vurgulanmıştır. Bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir. Besmele, (bugün kullanılan son formuyla) inen ilk ayet ise neden Hz. Peygamber ancak en-Neml 27/30 ayeti indikten sonra besmeleyi bu ayetteki şekliyle kullanmıştır? Âlûsî (öl. 1270/1854) bu durumu şöyle izah etmiştir: "Besmele, ilk nazil olan ayetlerdendir fakat Hz. Peygamber, Hz. Süleyman'ın yazdığı mektuba besmeleyle başladığını bildiren ayet nazil olmazdan evvel kitap ve mektuplara bu şekilde başlamanın meşruiyetini bilmiyordu."[76]

Hz. Peygamber'e inen ilk vahiyde besmelenin yinelenmesi, tüm vahiylerin tek kaynaktan neşet ettiğine ve her işin/durumun Allah merkezli olması gerektiğine delalet etmektedir. Söz gelimi Hz. Nuh'a tufandan kurtulmaları için geminin tek başına yeterli olmadığı, Hz. Süleyman'a sahip olduğu gücün yegane kaynağının Allah olduğu hatırlatılmıştır.

5. Besmeleyle İlgili İsrâilî Rivayetlerin Delaleti

Kur'an'ın besmelenin önceki vahiylerin bir parçası olduğunu haber vermesine ve Hz. Peygamber'e inzal edilen ilk vahiyde de yinelenmesine yani tüm vahiylerin bir parçası olduğuna dikkat çektikten sonra besmeleyle ilgili İsrâilî rivayetler üzerinde duralım. Besmelenin vahiylerin ortak kodlarından olduğunu ayrıca İsrâilî rivayetler üzerinden de temellendirmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere diğer din ve kültürlerden İslam'a aktarılan rivayetler anlamında kullanılan İsrâiliyat,[77] her ne kadar olumsuz söylemlerle gündeme gelmiş olsa da bu rivayet malzemesinden belli şartlar altında istifade etmek pekâlâ mümkündür. Söz gelimi çalışma konumuz olan besmeleyle ilgili tefsir kaynaklarında birtakım İsrâilî rivayetler aktarılmıştır. Örneğin Taberî'nin (öl. 310/923) naklettiği bir rivayet şöyledir: Annesi, Hz. İsa'yı okuma yazma öğretmesi için bir hocaya teslim etmiş. Hoca ondan: "bismillah" demesini isteyince, Hz. İsa bunun anlamını sormuş, hoca bilmediğini söylemiş. Bunun üzerine Hz. İsa, "bâ" Allah'ın azametidir, "sîn" onun nurudur ve "mîm" onun mülküdür şeklinde bir izah yapmıştır.[78] Hz. Âdem'e inen ilk vahyin besmele olduğu nakledilmiştir.[79] Benzer şekilde Hâdimî, besmelenin faziletiyle ilgili şöyle bir rivayet nakletmiştir: "Hz. Musa'nın asasında İbranice besmele yazılıydı. Eğer asada besmele yazılı olmasaydı deniz yarılmazdı. Hz. Süleyman'ın mühründe de besmele yazılıydı. Aynı şekilde Hz. İsa, beşikte konuştuğunda dilinde besmele yazılıydı. O, besmeleyi söyleyerek Allah'ın izni ile ölüleri diriltir, hastaları iyileştirirdi."[80]

Bu tür rivayetler sübutça sorunlu olsa da içerikçe pozitivizm ve rasyonalizm gibi modern fikrî akımlarla izah edilemezse de, bizlere önceki din ve kültürler hakkında önemli ip uçları sunmaktadır.[81] Nitekim İbn Âşûr, kadim mitik anlatımların gerçek dışı oldukları bilindikten sonra onlardan kültürler arası tarih taşıyıcısı olarak istifade edilebileceğini düşünmekte[82] aynı zamanda kendisi de tefsirinde bu tür bilgilerden yararlanmaktadır.[83] İsrâilî rivayetleri kolektif zihnin ürünleri olarak kültür dünyasının

---

75 Celâlüddîn Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974), 1/91-95. Mâtürîdî de farklı görüşler olsa da ilk inen sûrenin Alak Sûresi olduğu görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 10/575.

76 Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* thk. Ali Abdulbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 10/190.

77 bk. Muhammed Hamidullah, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler", çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 295-319.

78 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/121-122. Krş. Ebû İshâk Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 1/94; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/25, 6/2033. Taberî, bu haberde ravî kaynaklı bir hata olduğunu ifade ederken, İbn Kesîr (öl. 774/1373), rivayetin İsrâiliyat türünden bir haber olduğunu belirtmiştir. bk. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999), 1/119.

79 Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/6.

80 Müellifin kendisi de besmelenin faziletine dair zikrettiği bu rivayetin sıhhati hakkında kuşku duymuş, âlimlerin fazilet konularında bu türden zayıf rivayetleri delil olarak kullandıklarını belirmiştir. Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, 77. Krş. Can, "el-Hâdimî'nin Besmele Yorumu", 59.

81 Bu rivayetlerden tarihi ve kültürel başta olmak üzere birçok yönden yararlanılabileceğine dair bk. Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm* (İzmir: Nil Yayınları, 1993), 1-16. Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında Ortodoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar* (İstanbul: HİKAV Yayınları, 2018), 34-53.

82 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb* (Tunus: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 196-197.

83 bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/214, 2/12, 9/72, 18/37.

fonksiyonel verileri şeklinde görmek mümkündür.[84] Buradan hareketle klasik kaynaklarımızda besmeleyle ilgili geçen İsrâilî rivayetleri, besmelenin İslam'dan önceki ilâhî dinlerde ve kültürlerde bir iz düşümünün olduğu şeklinde okumak mümkündür. Bu zaviyeden bakılacak olursa sözü edilen İsrâilî rivayetler besmelenin vahiylerin en eski parçalarından olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç

Hz. Peygamber'e inen ilk ayetin ve onun fiilî-kavlî sünnetinin tezahürüyle Müslümanların gündelik hayatında sıklıkla kullanmayı bir teamül haline getirdikleri besmelenin Allah'la aralarındaki sevgi ve bağlılığı eylem ve söylem düzeyinde sembolize ettiği ifade edilmelidir. Hinduizm, Mecûsilik, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İslam öncesi beşerî/ilâhî dinlerde ve müşrik Araplar gibi bazı toplumların kültüründe de besmeleye karşılık gelen bazı ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Fakat bu, bazı oryantalistlerin iddia ettiği gibi Hz. Peygamber'in/âlimlerin besmeleyi önceki din ve kültürlerden uyarladıkları, başka ifadeyle onun vahiy kaynaklı olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine bu ortak payda, beşerî dinlerde insanın fıtratından neşet eden her şeye güç yetiren bir Tanrıya dayanma ihtiyacına, ilâhî dinlerde ise vahyin tek kaynaktan sudur ettiğine işaret etmektedir. Zira farklı zaman ve mekânda inmiş olsa da Allah Teâlâ'ya dayanan vahiylerin ortak paydalarda birleşmesi gayet doğaldır.

Kur'an-ı Kerim, besmelenin öncelikle insanlığın ikinci atası kabul edilen Hz. Nuh'a daha sonra Hz. Süleyman'a inzal edilen vahiylerde yer aldığını bildirmiş, Hz. Muhammed'e inen ilk ayetiyle de bu kadim ifadeyi tazelemiştir. Kur'an'ın farklı peygamberlerin diliyle aktardığı besmele formlarının tümünün başında "*Allah'ın/Rabb'in adıyla*" terkibinin değişmeden yer aldığı, sonraki kısımlarının ise içinde bulunulan vaziyete göre şekillendiği dikkat çekmektedir. Başka bir ifadeyle besmeleye dair aktarılan tüm ifade formlarında işi Allah'a dayandırarak onu merkeze alma ortak paydası bulunmaktadır. Bu durum besmelenin önceki din ve kültürlerde yer alan ifadelerin formülasyonundan oluşturulmadığı, vahiylerin ortak kodlarından biri olduğunu göstermektedir. Şu da var ki önceki vahiylerin Arapça olmadığı, dolayısıyla Kur'an'ın onlarda olduğunu haber verdiği besmele ifadelerini lafzen değil manen aktardığı ortadadır. Fakat farklı vahiylerde tekrar edilen besmeleler arasında bire bir lafzî bir birlikteliğin olmaması besmelenin vahiylerin ortak kodu olduğu hakikatini değiştirmemektedir. Son olarak besmeleyle ilgili çok sayıda İsrâilî rivayetin varlığının da besmelenin vahiylerin ortak kodlarından olduğuna işaret ettiği kanaatine vardığımızı ifade etmeliyiz. Zira bu rivayet malzemesi her ne kadar olumsuz bir üne sahip olmuş olsa da kolektif zihnin ürünleri olarak dinler ve kültürler arası birer tarih taşıyıcısı oldukları da unutulmamalıdır.

Kaynaklar

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1429/2008.

Akpınar, Ali. "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 53-92.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* thk. Ali Abdulbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Arpaguş, Hatice K. "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003/2), 5-24.

Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. ed. Mustafa Koç, 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Bedir, Ahmet. "Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Tefsiri'nde "Besmele"nin Yorumu". *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 189-213.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Can, Ali. "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 1-73.

[84] Hatice K. Arpaguş, "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003/2), 15-16.

Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Alî Şâhîn. 3 Cil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, 1415/1994.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnavût v.dğr. 5 Cilt Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1424/2004.

Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2015.

Derman, M. Uğur-Uzun, Mustafa İsmet. "Besmele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/532-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Duran, Hamiye. "Besmele Tefsiri". *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 33 (2005), 459-474.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2001.

Goldziher, Ignaz. *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslamî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1955.

Görgün, Hilal. "Nöldeke Theodor". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Graham, William A. "Basmala". *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. 1/207-212. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001.

Gündüz, Şinasi. "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 49-88.

Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında Ortodoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*. İstanbul: HİKAV Yayınları, 2. Basım, 2018.

Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477.

Gürkan, Salime Leyla. "Yehova". *Türkiye İslâm Ansiklopedisi*. 43/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Hâdimî, Ebû Saîd. *Risâletü'l-besmele*. İstanbul: Âsıtâne, ts.

Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 5. Basım, 1405/1985.

Hamidullah, Muhammed. "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler". çev. İbrahim Canan. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 295-319.

Hanbel, Ahmed b. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavût. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Harari, Yuval Noah. *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*. çev. Selin Siral. İstanbul: Kolektif Kitap, 13. Basım, 2021.

Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Harman, Ömer Faruk. "Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Harman, Ömer Faruk. "İnanç ve İbadetleri". *Kur'an'da Yahudiler*. ed. Ömer Faruk Harman. 277-312. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019.

Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*. thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.

Hıdır, Özcan. "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar". *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 155-168.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Eleyse's-subhu bi karîb*. Tunus: Dâru's-Selâm, 1427/2006.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz*. nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî. 6 Cilt. Beyrut: 1422/2001.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr, 3. Basım, 1419/1998.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk Muhdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.

İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2016.

Kılıç, Sadık. *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*. İzmir: Nil Yayınları, 1993.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). çev. Kitabı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

Kızılaslan, İshak. "İslâmî Kaynaklarda ve Oryantalist Metinlerde Besmeleye Yaklaşımlar". *Marife* 21/1 (2021), 59-77.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfayyiş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.

Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu-li'l-Kitâb, 3. Basım, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.

Mekkî, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kurʾân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmih*. thk. Heyet. 13 Cilt. y.y.: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.

Mevdûdî, Seyyid Ebu'l Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 1423/2002.

Nöldeke, Theodor. *The History of the Qur'ān*. ed. Wolfgang H. Behn, Leiden/Boston: Brill, 2013.

Nöldeke, Theodor-Schwally, Friedrich. *Kur'an Tarihi*. çev. Muammer Sencer. b.y.: İlke Yayınları, 1970.

Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: OTTO Yayınları, 2018.

Saʿlebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

San'ânî, Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîrü'l-Kurʾân*. thk. Yasir b. İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Sönmezsoy, Selahattin. *Kur'ân ve Oryantalistler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974.

Suyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürru'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şen, Ziya. "İstiâze ve Besmele". *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (2004), 91-100.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed Hatip. *Sirâcü'l-Münîr*. 4 Cilt. Kahire: Mabaatu Bûlâk, ts.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kurʾân*. 20 Cilt. Kum: Cemâtu'l-Muderrisîn, ts.

Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn. *Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1426/2005.

Temizkan, Abdullah. "Şirbînî'nin Sûrelere Göre Besmele Tefsiri". *Dicle İlahiyat Dergisi* 22/1 (2020), 1-15.

Tûsî, Ebû Caʿfer Muhammed. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurʾân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 4. Basım, 2002.

Watt, William Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2000.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâıkı ğavâmıdı't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Erken Dönemde Tefsir Kitaplarının Rivayeti Meselesi

The Issue of the Narration of the Tafsir Books in the Early Period

Süleyman KAYA*

Özet

Erken dönem, İslâm'ın ilk üç asrını kapsayan bir zaman dilimini ifade etmektedir. İslam toplumunun içerisinde bulunduğu kültürel atmosfer gereği bu süreçte nesiller arası bilgi daha çok şifâhî olarak aktarılmakta; yazıya, zihindeki bilgiyi korumaya yönelik yardımcı bir unsur olarak daha az müracaat edilmektedir. Bu toplumsal tavırda, Cahiliye kültüründen sarkarak gelen alışkanlığın yanında Arapça yazı, yazı malzemesi ve yazılı edebiyatın gelişim süreci de etkin bir rol oynamaktadır. Çünkü Arapça yazı ve yazılı edebiyat belli aşamalardan sonra ancak III/IX. yüzyılda kemale erebilmiştir. Erken dönem tefsir eserleri hem şifâhî kültürün hem de Arapça yazılı edebiyatın gelişim sürecinin özelliklerini taşıyan ürünlerdir. Döneme ait tefsire dair bilgiler öğrenciler tarafından kısmen not edilerek yazılı edebiyata dönüştürülmeye çalışılsa da şifâhî kültürün ağır basan etkisiyle ilgili birikim daha ziyade rivayet yoluyla aktarılmıştır. Tefsir çalışmaları için en temel referans kaynağı olan bu tefsir edebiyatı, süreç içerisinde şekillenmiş ve kitaba dönüştürülmüştür. Döneme ait tefsir eserlerinin elimize ulaşan orijinal en eski yazma nüshalarının büyük oranda hicrî dördüncü yüzyıla (IV/X) tekabül etmesi bu yüzdendir. Bu durumda, müellif ile bugüne ulaşan orijinal nüsha arasındaki zaman diliminde kaynağın/kitabın rivayetinin hangi şartlar altında gerçekleşmiş olabileceği sorgulamayı gerektirmektedir. Zira dönemin imkân ve şartları gereği çeşitli nedenlerle ilgili eserlerin aktarımında bazı ilave ve eksiltmelerin yapıldığı da bilinmektedir. Dolayısıyla bu bildiride, Arapça yazılı edebiyatın gelişim ve aktarım süreci de dikkate alınarak erken dönem tefsir eserlerinin rivayeti meselesi üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Bu yönüyle çalışmanın, döneme ait bilginin daha sağlıklı bir zemin üzerinden temin edilebilmesine katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Erken Dönem, Kitap, Yazı, Rivayet.

Abstract

The early period refers to a time period covering the first three centuries of Islam. Due to the cultural atmosphere of the Islamic society, intergenerational information is transmitted more orally in this process; writing is less frequently used as an auxiliary element to preserve the knowledge in the mind. In this social attitude, the development process of Arabic writing, writing materials and written literature plays an active role in addition to the habit that comes from the Ignorance culture. Because Arabic writing and written literature can only be found in III/IV century has come to an end after certain stages. Early tafsir works are products that have the characteristics of both oral culture and the development process of Arabic written literature. Although the information about the exegesis of the period was partially noted by the students and tried to be transformed into written literature, the accumulation of the predominant effect of the oral culture was mostly conveyed through narration. This tafsir literature, which is the most basic reference source for tafsir studies, was shaped in the process and turned into a book. This is why the earliest original manuscripts of the exegetical works of the period correspond to the fourth century (IV/X) of the Hijra. In this case, it is necessary to question under

* Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: suleymankaya@ibu.edu.tr, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3412-3570

which conditions the narration of the source/book might have taken place in the time period between the author and the original copy that has reached today. It is also known that some additions and subtractions were made in the transfer of related works for various reasons due to the possibilities and conditions of the period. Therefore, in this paper, it will be tried to focus on the issue of the narration of early tafsir works, taking into account the development and transfer process of Arabic written literature. In this respect, it is hoped that the study will contribute to the provision of information about the period on a healthier basis.

Keywords: Tafsir, Early Period, Book, Writing, Narration.

Giriş

Erken dönem denildiğinde İslâm'ın ilk üç asrı kastedilmektedir (I-III/VI-IX). Çalışmada, bu dönemin tefsir kitabı algısına kısaca değinilerek ilgili eserlerin rivayeti üzerinde durulacaktır.

Her yenilik gibi *kitap* da tarihin bir kesitinde ortaya çıkmış, zaman içerisinde insanlığın katkılarıyla belli bir forma bürünmüştür. Dolayısıyla kitabın da bir serüveni vardır. Tarihî veriler, bu süreçte hem toplumun kitap tasavvurunun hem de kitabın fizikî yapısının ve naklinin günümüzdekinden farklı olduğunu göstermektedir.

Tefsir biliminin vazgeçilmez kaynakları olan erken dönem tefsir eserleri tarihin bir kesitinde dönemin şartları içerisinde şekillenmiş ve nakledilmiştir. İslâmî ilimlerin gelişim dönemine tekabül eden bu zaman diliminde tefsir kitaplarının kendine özgü bir yapısı vardır. Nakli de bu yapı üzerinden rivayetle gerçekleşmiştir. Toplumun *kitap* tasavvuru da kitabın zamanla gerçekleşen değişimine eşlik etmiştir. Bildiride bu sürecin izleri sürülmeye çalışılmıştır.

Erken dönem *kitap* rivayetinin mahiyetini anlayabilmek için önce *Arapça yazının doğuş ve gelişim sürecine*, *kitabın mahiyetine* değinme ihtiyacı hasıl olmuştur. Konunun asıl gövdesini oluşturan *kitabın rivayeti* meselesi bu temel üzerinden kurgulanarak anlatılmıştır.

Yazı ve yazının tarihi, kitap ve kitabın mahiyeti mümkün olduğunca klasik ve modern kaynaklardan birlikte taranmaya çalışılmıştır. Tefsir eserlerinin rivayeti, kendi şartları içerisinde bizzat dönemin eserleri üzerinden okunmaya çalışılmış; değerlendirmeler, bildiri metninin sınırlı imkanları gereği ister istemez öne çıkan tefsir materyali üzerinden örneklem şeklinde yapılabilmiştir. Klasik kaynaklarda ismi *kitap* olarak verilen eserlerin mahiyeti anlaşılmaya çalışılmış; eserlerin rivayeti, muhakkiklerin verdiği bilgiler yanında eserlere dair yapılan diğer çalışmalar dikkate alınarak incelenmiştir. Bu bağlamda elde edilen hususlar sonuç kısmında ana hatlarıyla verilmiştir.

1. Arapça Yazının Doğuşu ve Gelişim Süreci

Genel yazı tarihi çalışmalarında yazının icadı, M.Ö. 3200 yıllarla tarihlendirilip Mezopotamya bölgesinde Sümerlerle ilişkilendirilse de[1] konumuz olan Arapça yazı Sami dil ailesi içerisinde ele alınmakta;[2] bu bağlamda Nebati yazıdan Arapça yazıya dönüşümün miladi IV. yüzyıldan itibaren başladığı kabul edilmektedir.[3] Süryanice, Yunanca, Arapça olmak üzere üç dilde yazılan M.S. 512 tarihli Zebed kitabesi bu yazının ilk özgün örneği olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla özgün yapısıyla Arapça M.S. dördüncü ve altıncı yüzyıllarda Arap yarımadasının Kuzey bölgelerinde doğmaya başlamıştır denilebilir.[4] Ancak Cahiliye dönemi ve İslâm'ın zuhur ettiği dönemde Arapça yazı stilinin hala konuşulan Arapça dili layıkıyla aksettirebilecek özelliğe sahip olmadığı, bu sebeple de bilgi naklinin

---

1 Jonathan M. Bloom, *Paper Before Print The History and İmpact of Paper in the İslamic World* (London: Yale University Press, 2001). 17, 18.

2 Gündüzöz, Soner, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011). 94.

3 Neşet Çağatay, *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982). 46, 47; M. Nihat Çetin, "Arap/Yazı" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1991). 276.

4 Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012). 23, 24; Ganim Kaddûrî el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf Dirâse Luğaviyye Târihiyye* (Bağdat: y.y., 1982). 45.

şifahî geleneğin baskın etkisi altında sürdüğü de ifade edilmiş,[5] Câhiliye çağında Arapça nesir yazının kullanılıp kullanılmadığı meselesi şüpheli bulunmuştur.[6] Bu sebeple Arapça yazının gelişim ve olgunlaşmasında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yazdırmasının, çeşitli vesilelerle okuma-yazmaya teşviklerinin ve diğer milletlerle olan ilişkilerin önemli rol oynadığı görülmektedir.[7] Netice itibarıyla Kur'ân, Arap aklında yeni bir kırılma oluşturduğu,[8] Kur'ân'ın şiirsel yapısı yanında özellikle nesir özelliği Arapça nesir yazının gelişimine katkı sağladığı rahatlıkla söylenebilir.[9]

İslâm topraklarının genişleyip, Hz. Ömer döneminde Basra ve Kufe şehirlerinin kurulmasıyla devletin idaresi adına okuma-yazma zarureti daha da artmış, Müslüman toplumun yazı yeteneği zaman içerisinde gelişmeye devam etmiştir.[10] Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren tedvin çalışmalarının da etkisiyle Arapça yazının olgunlaşma aşamalarına geldiği söylenebilir. Kâğıdın milâdî 750 li yıllarda İslâm dünyasına girmesiyle sözlü kültürden yazılı kültüre dönüşümde bir ivme yakalanmış ancak II. yüzyılın sonlarına kadar Arapça yazının halâ yetersiz olduğu belirtilmiş; Arapça yazının, gelişim sürecini IV/X. yüzyıla kadar olan bir süreçte tamamlayabildiği ifade edilmiştir.[11]

Bu süreçte Hz. Peygamber devrinde de kullanıldığı anlaşılan ebced tertibi, Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/707) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) tarafından birbirine benzer harflerin noktalanması (i'câm) ve art arda sıralanması esasına dayanan bugünkü "hurûfü'l-hecâ" tertibine dönüştürülmüştür.[12] Emevîler döneminde Şam bölgesinde Mervan b. Muhammed'in yönetimi sırasında (744-750) kâtiplerinden Abdülhamîd b. Yahyâ'nın (ö. 132/750) elinde bu yazım tarzının ilk örnekleri görülmeye başlamıştır.[13] Lahn ve tashifi önlemeye yönelik çabalar Abadullah b. Ebî ishâk (ö. 127/745) ve İsa b. Ömer es-Sekafî'nin (ö. 149/766) katkılarıyla Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ile birlikte şekilsel olarak da Arapçanın belli bir forma kavuşmasını sağlamıştır. Halil b. Ahmed, yazım stili olarak elif, vav ve yatık yâ harflerinin boyutlarını küçülterek teşdîd, revm ve işmâmı belirlemiş ve naktu'l-mesâhife dair *Kitâbu'n-nakt ve'ş-şekl* adlı eseri yazmıştır. Böylece hicrî ikinci yüzyılın ortalarına kadar yetersizliğinden söz edilen Arapça şekilsel olarak da eksiklerini tamamlamıştır.[14] Yine bu dönemde Emevîler'den Kutbe isimli bir şahsın yazısının güzel olduğundan ve dört farklı stille yazabildiğinden ve Abbasilerin ilk dönemlerinde Dahhâk b. Aclân el-Kâtib'in bu yazı çeşitlerine ilaveler yaptığından bahsedilmektedir.[15] Bu çabalar çeşitli yazı şekillerinin gelişerek devam etmesini sağlamıştır.[16] Özellikle nesir yazının gelişimine katkı konusunda Abdullah b. Mukaffa (ö. 142/759), İbrâhîm b. el-Abbâs b. Muhammed es-Sûlî (ö. 244/858 [?]), Câhız (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Müberred (ö. 286/900) gibi isimler öne çıkartılmakta, bunlar sayesinde Arapça yazının, fikir silsilesinin tabiî ve mantıkî akışını aksettirebilen bir karaktere büründüğü belirtilmektedir.[17] Bu gelişmeler yanında bir taraftan da süreç

---

5 Çetin, "Arap/Yazı". 283.

6 Taha Hüseyin, *Min hadîsi'ş-şi'r ve'n-nesr* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1936). 25.

7 Muhammed Hamidullah, *Mecmûatu'l-vesâiku's-siyâsiyyetü lii'l-ahdi'n-nebeviyyi ve'l-hilâfeti'r-râşideti* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985). ابـ; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Küttâbu'n-nebî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1978).16; Veli Kayhan, *Kur'ân Vahyinin Yazıldığı İlk Malzeme* (İstanbul: İFAV, 2014). 106, 132.

8 Gündüzöz, Soner, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu*. 62.

9 Öznurhan, Halim, "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri", *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrıcı (İstanbul: KURAMER, 2019). 148.

10 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986). II/415; İbrâhîm Cum'a, *Kıssatu'l-kitâbeti'l-Arabiyye* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1947). 33.

11 Çetin, "Arap/Yazı". 283.

12 Çetin, "Arap/Yazı". 279; Uzun, Mustafa İsmet, "Ebced" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994). 10/68.

13 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Mektebetü'l-Üsra, 1997). 2/103; Çetin, "Arap/Yazı". 294.

14 Cum'a, *Kıssatu'l-kitâbeti'l-Arabiyye*. 52-54; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Daru'l-Meârif, 1968). 33; Çetin, "Arap/Yazı". 280, 283.

15 Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüt (Tahran: y.y., 1971). 1/10.

16 Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist li'n-Nedîm*. 1/10, 11; Taha Hüseyin, *Min hadîsi'ş-şi'r ve'n-nesr*. 38.

17 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*. 2/103, 104; Taha Hüseyin, *Min hadîsi'ş-şi'r ve'n-nesr*. 30; Cum'a, *Kıssatu'l-kitâbeti'l-Arabiyye*. 56-60.

boyunca yazılı metinlerde tashif ve tahrifi önleme çabalarına yönelik gayretlerin sürdüğü hatta erken dönem sonrasında konuya yönelik eserler verilmeye başlandığı anlaşılmaktadır.[18]

Bu bakımdan özellikle IV/X. yüz yıl yeni bir nesir dilinin geliştiği ve bu çerçevede eski klasik metinlerin toplanarak sistemli bir hale getirildiği dönem olmuştur.[19] Tefsir açısından bakıldığında bu noktada Taberî'nin *Câmi'ul-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* isimli eseri mihenk taşı olarak kabul edilebilir. Zaten yazılı edebiyatın sözlü edebiyata tercih edilebilir duruma gelişi de IV/X. yüzyılın ortalarını bulmuştur. İlgili zaman diliminde yazı ve yazılı aktarımın toplum nezdinde ikinci sınıf muamelesi görmesi sebebiyle erken dönem tefsir birikimi yazılı aktarım gayretleri yanında daha çok rivayete dayalı bir şekilde şifahî olarak nakledilmiştir. Bunun için *kitabın rivayeti* konusuna geçmeden önce o dönem için kitabın mahiyeti konusuna de değinmek gerekmektedir.

3. Erken Dönemde Kitabın Mahiyeti

Bir kere ilgili dönemde şifahî kültürün hâkim olduğu ve yazıya aktarımın zihinsel zafiyet alameti olarak görüldüğü ve bu baskın algının IV/X yüzyılın ortalarına kadar sürdüğü hiç akıldan çıkartılmamalıdır. Bu sebeple o dönemde sadece yazılı materyal değil, Levh-i mahfuzda saklanan Kur'ân başta olmak üzere Hz. Peygamber'in aldığı vahyin her bir parçası dahi kitap olarak tasavvur edilmiş, zamanla yazı malzemesi üzerine yazılan şeye de *kitap* denmiştir.[20]

Sahabenin, Kur'ân'dan ezberlediği veya yazdığı her bir kesite *kitap* denmesinin temel sebebi budur.[21] Kaldı ki bu dönemde Kur'ân, ezber yanında yazılı bir materyale de dönüştürülmeye başlanmıştır.[22] Bu yüzden İbn Sa'd'ın Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ı toplayanlara dair verdiği isimleri hem ezberinde toplayan hem de yazma işlemi yapanlar olarak algılamak mümkündür.[23]

Kitabın gelişim tarihine dair verilen bilgilerden, özellikle kâğıdın İslam dünyasına girişine kadar olan zaman diliminde (M. 750) -ki bu dönem İslamî ilimlerin tedvin edilmeye başlandığı süreçle örtüşmektedir- *kitap* ibaresiyle bir veya birkaç varaktan oluşan sahife veya cüz niteliğinde papirüs ya da parşömene yazılmış materyalin kastedildiği anlaşılmaktadır. Belli aşamadan sonra toplanan bilgilerin sınıflandırılmasıyla (tasnif) yazıya dönüşüm artmış, bunların fiziki anlamda rulo, kodeks ve yaprak/lar şekline dönüşümü kitabın başka bir boyutunu ifade eder duruma gelmiştir.[24] Fakat burada dikkate alınması gereken diğer bir husus, ilgili dönemde yazıya aktarılan ve kendisine *kitap/eser* ismi verilen malzemenin, *müellif tarafından yazılandan ziyade öğrencilere yazdırılan bir materyale* karşılık gelmesidir. Yazılı kültüre geçiş aşamasında bilgi aktarım şekli olarak kırâ'at, arz, semâ, imlâ, icâzet, münâvele, mükâtebe, vicâde gibi yöntemlerden bahsedilmesinin temel sebebi bu yapıdır.[25] İlgili kavramlar başlangıçta bu içeriği ifade ederken zaman içerisinde kısmen anlam değişimine de uğrayarak hadis ilminin temel terimleri haline gelmiştir. Bu yüzden I/VII. asrın ikinci ve II/VIII. asrın ilk yarısında dahi semâ'/kırâ'at uygulaması daha çok sözlü olarak yapılmaktadır. Yazılı sistem bu aşamalardan sonra yavaş yavaş devreye girmektedir. Bilginin aktarımına yazıyla yazılı iznin verilmesi ise ancak III/VIII.

---

[18] Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, *Medhal ilâ târîhi neşri't-türâsi'l-Arabî* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984). 291; Şa'ban Muhammed İsmail, *Resmu'l-Mushaf ve dabtuhû beyne't-tevkîf ve'l-ıstılâhâti'l-hadîseti* (Mekke: Dâru'l-İslâm, 1997). 10.

[19] Çetin, "Arap/Yazı". 284.

[20] Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412). 699.

[21] İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018). 39.

[22] es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1996). 1/185.

[23] Bkz. Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001). 2/306-309.

[24] Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (y.y., ts.). 1/119; Bk. Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. 65: İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. 128-140.

[25] İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. 115.

asrın sonlarına doğru ortaya çıkmaya başlamıştır.[26] Bu gelenek V/XI. asırdan sonra iyice yaygınlaşmıştır.[27]

Kâğıdın İslam dünyasına girdikten sonra öncelikle resmi işlerde kullanılması, kitap yazımının ancak III/IX. asrın ortalarından itibaren yaygınlaşmaya başlamasında etkili olmuştur. Döneme ait musannefatın orijinal metinlerinin günümüze ulaşmama sebeplerinden biri bu atmosfer olmalıdır.[28] Günümüze ulaşan yazmaların en erken III/IX. asra ait olması da bu durumu destekler niteliktedir.[29]

4. Erken Dönem Tefsir Kitaplarının/Eserlerinin Rivayeti

Burada tefsir kitabının rivayeti, bir müellife ait tefsire dair bilgilerin veya ona ait olduğu ifade edilen bir kitabın sonraki nesiller tarafından aktarımını ifade etmektedir. Yukarıda yapılan açıklamalarda, ilgili dönemin tamamında şifahî kültür aktarımının baskın bir rol oynadığı vurgulandı. Bu toplumsal algının tabii sonucu olarak ilmî bilgi birikiminin de genel anlamda *şifâhî/sözlü* aktarımla gerçekleştiği ifade edildi. Buna rağmen tefsir tarihinin temel kaynaklarında döneme ait *kitap*tan/*eser*den bahsedilmesi, *kitap* olarak nitelenen birikimin rivayetle naklini gündeme getirmekte, bu da ilgili eserlerin günümüze nasıl ulaştığının izahını gerektirmektedir.

Konu, bir yönüyle hadis ilminin üzerinde durduğu rivayet geleneği ile örtüşür gibi gözükse de burada bir müellifin kitabının tamamının rivayetinden söz edildiği aşikardır. Örneğin Mukâtil b. Süleymân'ın et-*Tefsîru'l-kebîr*'inde ilgili bilginin kendinden önceki otuz kişiden nakledildiği ifade edilmektedir.[30] Bu, büyük ölçüde hadis ilminin konusudur. Oysa eserin yazma nüshalara kadar gelen ve şu şekilde verilen bir rivayet zinciri vardır:

اخبرنا القاضى أبو بكر محمد بن عقيل بن زيد الشهرزورى قال: حدثنا القاضى أبو عبد الله محمد بن على بن زادلج، قال: حدثنا عبد الخالق ابن الحسن، قال عبيد الله بن ثابت بن يعقوب الثورى المقرئ، قال: حدثنا أبى، قال:حدثنا الهذيل بن حبيب أبو صالح الزيدانى عن مقاتل بن سليمان عن ثلاثين رجلا...[31]

Yukarıdaki rivayet zinciri Mukâtil'e (ö. 150/767) ait tefsir birikiminin nasıl aktarıldığını göstermektedir. Burada, bir *kitap* olarak ifade edilen bu birikiminin ondan sonraki nesillere aktarımı konu edinilmektedir. Zira bugün için elimizde ona ait orijinal yazılı bir metin yoktur. Ona ait olduğu ifade edilen bilgilerin en erken tarihlisi IV/X. yüzyılın ortaları olmak üzere farklı yazma nüshalar üzerinden tahkik edilerek oluşturulmuştur.[32]

Görüldüğü üzere Mukâtil ile yazma nüsha arasında **altı ravinin** ismi geçmektedir. Şifâhî kültürün esas alındığı bir toplumda bir yönüyle eserin güvenirliliği ilgili şahısların hassasiyetleri ile ilişkilidir. Kaldı ki süreç içerisinde esere bazı ilavelerin yapıldığı bilinmektedir.[33]

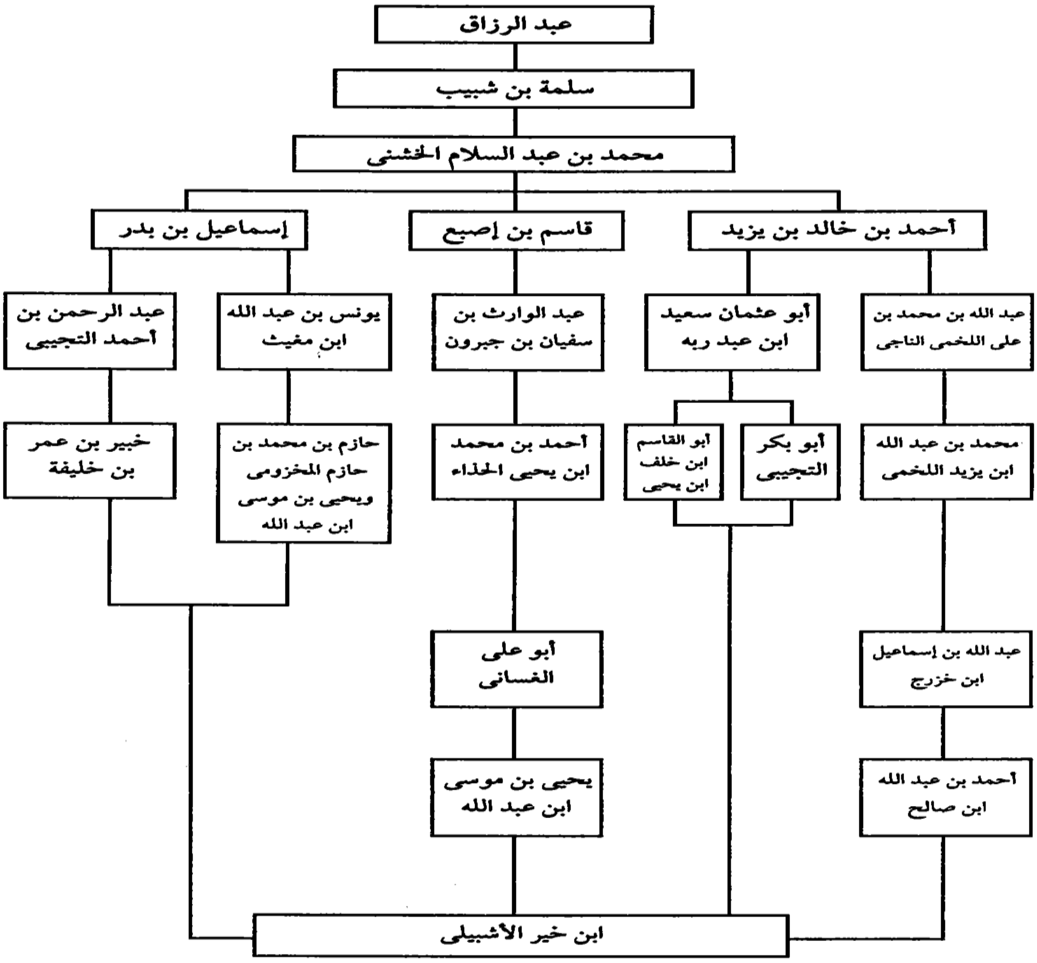
Bir diğer örnek Süfyân-ı Sevrî'ye (ö. 161/778) izafe edilerek *Tefsîru Süfyân-i Sevri* adıyla basılı bulunan eser üzerinden verilebilir.[34] Muhakkik, ilgili eseri, hicrî üçüncü asra ait olduğunu tahmin ettiği Rıza Rampur kütüphanesinde bulunan bir nüsha üzerinden hazırlamıştır.[35] Muhakkik, Sevri'ye ait bilgiyi öğrencisi Ebû Huzeyfe (ö. 206/821), ondan da İshak b. Hasan el-Harbî ve Muhammed el-Mekkinî Ebî Cafer'in naklettiğini ifade etmiş, Ebû Huzeyfe'nin güvenirliliği konusunda bazı bilgiler vermiş -ki bu bilgiler yeterli değildir- ama Muhammed el-Mekkinî'nin kimliği konusunda çok emin olamamış, bu sebeple hakkında herhangi bir bilgi de vermemiştir. Diğer ravi İshak b. Hasan el-Harbi konusunda da herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.[36]

---

26 İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. 75.
27 İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. 64, 65.
28 İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. 48.
29 İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. 117.
30 Ebü'l-Hasen b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beyrut: y.y., 2002). 1/25.
31 Mukâtil, *Tefsîr*. 1/25.
32 Mukâtil, *Tefsîr*. 1/و.
33 Mukâtil, *Tefsîr*. 2/298, 299 vb.
34 Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî Sevrî, *Tefsîru Süfyâni's-Sevrî*, thk. İmtiyaz Ali Arşî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983).
35 Sevrî, *Tefsîr*. 33, 34.
36 Sevrî, *Tefsîr*. 37.

Diğer bir değerlendirme Abdürrezzak b. Hemmam'ın (ö. 211/826-27) tefsir birikimi üzerinden yapılacaktır. Abdürrezzâk b. Hemmâm'a ait bir eserin olduğu ifade edilmektedir.[37] Bu eserin yazma metinler üzerinden intikal ettirildiği ile ilgili rivayetler de söz konusudur.[38] Ancak günümüze ulaşan orijinal bir nüsha yoktur. Buna rağmen *Tefsîru Abdurrezzâk* adıyla basılmış bir eser de mevcuttur.[39] Eserin günümüze ulaşan iki nüshasından bahsedilmektedir. Nüshalardan biri Mısır'da Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye'de Tefsîr kısmı 342'de bulunmaktadır. Nüsha üzerinde verilen tarihten Mısır nüshasının 724/1324 tarihinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Aynı yerde 706 numarada bulunan nüsha ise 342 numaradaki nüshadan hareketle 1336/1918'de yazılmıştır.[40]

Eserde, Abdürrezzâk ile günümüze ulaşan yazılı nüsha arasındaki rivayet zincirinden biri şu şekilde verilmektedir:[41]



Şemada da görüldüğü üzere Mısır nüshasının محمد بن عبد السلام الخشنى عن سلمة بن شبيب النيسابورى عن عبد الرزاق şeklinde verilen râvî zinciriyle nakledildiği görülmektedir. Muhakkik, başka öğrencileri de olabileceğine vurgu yapmasına rağmen Seleme b. Şebîb'den sonra sadece Abdullah b. Abdüsselâm ile devam eden bir rivayet zincirinden bahsetmektedir. Bu silsilenin önce Ahmed b. Halid b. Yezid, Kasım b. Isba'b. Muhammed b. Yûsuf, İsmâil b. Bedr olmak üzere üç ayrı kola ve sonra da alt kollara ayrılarak

[37] Fuad Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî(el-Ulûmü'ş-şer'iyye)*, çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411). 1/185.

[38] Abdürrezzâk İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999). 1/91, 92.

[39] İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*.

[40] İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*. 1/222.

[41] İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*. 1/234.

devam ettiği görülmektedir.[42] Muhakkik, ilk ravî Muhammed b. Abdü's-Selâm el-Haşenî ve ondan sonraki ravîler Ahmed b. Halid b. Yezid, Kasım b. Isba' b. Muhammed b. Yûsuf, İsmâil b. Bedr hakkında bazı bilgiler vermiş ancak rivayet zincirinde yer alan diğer şahıslarla ilgili bilgi vermeyerek tahminler üzerinden açıklamalar yapmıştır.[43]

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saib Sencer kısmında 4216 numarada 110 varak halinde bulunan ikinci nüsha ise hicrî altıncı asra aittir.[44] Muhakkikin, Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde üçüncü nüsha olarak bulduğunu ifade ettiği hicrî altıncı asra ait nüsha[45] İsmail Saib Sencer nüshası olmalıdır. Çünkü iki nüsha hakkında verilen bilgiler ve özellikle de nüsha tarihleri birbiriyle örtüşmektedir. Muhakkik, Ankara İlahiyatta bulunan nüshanın rivayet zincirinin de Mısır nüshasında geçen Seleme b. Şebîble bağlantılı olduğu kanaatına varmakta ancak bu irtibatlandırma sırasında kullandığı bilgiler hayli karışık olup daha çok tahmine dayanmaktadır.[46] Ayrıca nüshalar arası ciddi anlamda farklılıkların olduğunu da ifade etmektedir.[47]

Sonuç

Arapça yazının, yazı materyalinin ve okur-yazar oranın gelişimi erken dönemin tamamına yayılan bir özellik arz etmektedir. Çünkü yazılı edebiyatın sözlü edebiyata tercih edilebilir duruma gelişi IV/X. yüzyılın ortalarını bulmuştur.

Bu dönemde toplum nezdinde bilginin şifâhî olarak aktarımı daha makbuldür. Yazılı edebiyat ezbere yardımcı bir unsur olarak zamanla gelişmiştir. Toplumun *kitap* algısı değişimi sürecin gelişim aşamalarına eşlik etmiştir. Bu yüzden *kitap*, başlangıçta ezberdeki bilgiyi veya en iyi ihtimalle papirüs ya da parşömene yazılı küçük notları ifade ederken zamanla rulo, kodeks, yaprak olarak adlandırılan fiziki anlamda daha fazla varaktan oluşan kitabı ifade eden bir yapıya bürünmüştür.

Günümüze ulaşan yazmaların en erken tarihlileri III/IX. asra aittir. Dolayısıyla erken dönem müellifleri ile günümüze ulaşan yazmalar arasında bilgi aktarımı raviler aracılığı ile yapılmıştır. Fakat döneme ait kitaplarda kitabı aktaran ravî zinciri hakkında yeterli inceleme yapılmamıştır. Her şeye rağmen ilgili eserler tefsir ilminin vazgeçilmez temel kaynaklarıdır. Ancak eserlerin rivayet zincirlerinin tahlilinin de yapılması ve dönemin eserlerinden faydalanırken ilgili yapının mutlaka dikkate alınması gerekmektedir.

Kaynaklar

A'zamî, Muhammed Mustafa. *Küttâbu'n-nebî*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1978.

Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. Mektebetü'l-Üsra, 1997.

Cum'a, İbrâhîm. *Kıssatu'l-kitâbeti'l-Arabiyye*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1947.

Çağatay, Neşet. *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Çetin, M. Nihat. "Arap/Yazı". C. 3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1991.

Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Daru'l-Meârif, 1968.

Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *Kitâbu'l-fihrist li'n-Nedîm*. thk. Rıza Teceddüt. Tahran: y.y., 1971.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1996.

[42] İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*. 1/222, 223, 252.
[43] İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*. 1/229-233.
[44] Sezgin, *Târîh*. 1/185.
[45] İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*. 1/224.
[46] İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*. 1/224-227, 231.
[47] İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*. 1/227.

Ganim Kaddûrî el-Hamed. *Resmü'l-Mushaf Dirâse Luğaviyye Târihiyye*. Bağdat: y.y., 1982.

Gündüzöz, Soner. *Arap Düşüncesinin Büyübozumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadirî Ugan. III Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

İbn Hemmâm, Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

İbnu'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. y.y., ts.

İsmail E. Erünsal. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2018.

İsmail, Şa'ban Muhammed. *Resmu'l-Mushaf ve dabtuhû beyne't-tevkîf ve'l-ıstılâhâti'l-hadîseti*. Mekke: Dâru'l-İslâm, 1997.

Jonathan M. Bloom. *Paper Before Print The History and İmpact of Paper in the İslamic World*. London: Yale University Press, 2001.

Muhammed Hamidullah. *Mecmûatu'l-vesâiku's-siyâsiyyetü lii'l-ahdi'n-nebeviyyi ve'l-hilâfeti'r-râşideti*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Muḳātil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. Beyrut: y.y., 2002.

Öznurhan, Halim. "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri". *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrıcı. İstanbul: KURAMER, 2019.

Pedersen, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Râğıb el-İsfehânî, Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru Süfyâni's-Sevrî*. thk. İmtiyaz Ali Arşî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Sezgin, Fuad. *Târîhü't-türâsi'l-Arabî(el-Ulûmü'ş-şer'iyye)*. çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411.

Taha Hüseyin. *Min hadîsi'ş-şi'r ve'n-nesr*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1936.

Tanâhî, Mahmûd Muhammed et-. *Medhal ilâ târîhi neşri't-türâsi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.

Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.

Veli Kayhan. *Kur'ân Vahyinin Yazıldığı İlk Malzeme*. İstanbul: İFAV, 2014.

Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* Tefsirinde Mantık Yorumları

Logical Interpretations in Irshād al-'aql al-salīm by Abū al-Su'ūd

Servet DEMİRBAŞ*

Özet

Bu çalışma, sultânü'l-müfessirîn, hâtimetü'l-müfessirîn, muallim-i sânî, allâme-i kül ve Ebû Hanîfe-i Sânî unvanlarıyla anılan Osmanlı ilim medeniyetinin parlak simalarından Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* isimli tefsirinde klasik mantık ilmini yorumlama aracı olarak nasıl kullandığını el alacaktır. Müslümanlar ilmi inkişaflarını öncelikle nass merkezli lafız-mana ilişkisine dayanan beyanî yorum yöntemi üzerine inşa etmişlerdir. İlerleyen süreçte başka medeniyetlerden aldıkları ilimleri de sıkı bir incelemeye tabi tuttuktan sonra hakikate ulaştıran birer vasıta olarak kullanmışlardır. Bu ilimlerden biri de mantık ilmidir. Hicrî 3. asırdan itibaren tercümeler yoluyla Müslümanların tanıştığı mantık ilmi, önceleri bazı karşı çıkışlara rağmen konusu ve amacıyla kendisine arabî ve dinî ilimler arasında yer bulmuştur. Mantık ilmi özellikle Gazzâlî (öl. 505/1111) sonrası dönemde kelam, fıkıh usulü ve tefsir gibi dinî ilimlerde yorumlama ve aklî çıkarım vasıtası olarak kullanılmaya başlanmıştır. Kur'an'ı Kerim'in tefsir yöntemlerinden biri de kuşkusuz felsefî ve mantıkî yorumlardır. Bunun en güzel örneklerini Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) tefsirinde görmek mümkündür. Osmanlı dönemi müfessirleri de mantık ilmini bazı ayetlerin tefsirinde bir yorumlama yöntemi olarak kullanmışlardır. Ebüssuûd Efendi'de bu müfessirerden biridir. Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* isimli tefsiri Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'nın ve Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'inin bir devamı mahiyetinde olup, Kur'an'ın lafzî i'cazını keşfe yönelik belâgat ağırlıklı bir tefsir olsa da döneminde medreselerde okutulan ders müfredatına uyumlu olarak belâgatin dışında Arap dili, fıkıh, kelam, felsefe ve mantık gibi ilimlerden istifade ederek çok yönlü yorum zenginliğine ulaşmıştır. Bu çalışmanın amacı *İrşâdü'l-'akli's-selîm* tefsiri özelinde Kur'an'ın anlaşılmasına ve yorumlanmasına zemin oluşturan aklî ilimlerden biri olan mantık ilminin tefsir ilmine ve yorumlamaya katkısının araştırılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ebüssuûd Efendi, İrşâdü'l-'akli's-selîm, Mantık ilmi, Yorum.

Abstract

This paper deals with the following issue: How was the science of classical logic used as an instrument of interpretation in the tafsīr work named *Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-karīm* by Abū al-Su'ūd Ibn Muḥammad al-'Imādī al-Ḥanafī (d. 982/1574), one of the bright figures of the Ottoman scientific civilization. Muslims have built their systems of thought primarily on the method of burhānī interpretation based on the sacred text (*naṣṣ*) centered word-meaning relationship. In the following times, they used the sciences they received from other civilizations as a means of bringing them to the truth after subjecting them to strict examination. One of these sciences is the science of logic (*mantiq*). The science of logic, which was introduced to Muslims through translations since the 3rd century of Hijra, found

* Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ph. Dr. Lecturer, University of, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Literature Ankara/Turkey serdem124@gmail.com orcid.org/0000-0001-6415-2140

its place among linguistics and religious sciences, despite some objections at first. The science of logic was used as a means of interpretation and rational inference in religious sciences such as kalām, fiqh method and tafsir, especially in the post-Ghazālī (d. 505/1111) period. One of the interpretation methods of the Qur'ān is undoubtedly philosophical and logical interpretations. It is possible to see the best examples of this in the commentary of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210). Ottoman period commentators also used the science of logic as a method of interpretation in the interpretation of some verses. Abū al-Su'ūd is one of these commentators. Abū al-Su'ūd's commentary titled *Irshād al-'aql al-salīm* is a continuation of Zamakhsharī's (d. 538/1144) *al-Kashshāf* and al-Bayḍāwī's (d. 685/1286) *Anwār al-tanzīl.* It aims to reveal the textual superiority (*i'jāz*) of the Qur'ān; Therefore, it is a rhetorical interpretation. In addition to this, Abū al-Su'ūd benefited from sciences such as Arabic language, fiqh, kalām, philosophy and logic in addition to rhetoric in accordance with the curriculum taught in madrasahs during his period and reached a richness of interpretation. This study aims to reveal the contribution of the science of logic, which is one of the rational sciences that forms the basis for the understanding and interpretation of the Qur'ān, to the science of tafsīr and interpretation, with special reference to *Irshād al-'aql al-salīm*.

Keywords: Tafsīr, Abū al-Su'ūd, *Irshād al-'aql al-salīm*, Science of Logic, Interpretation.

Giriş

Ebüssuûd Efendi, (öl. 982/1574) döneminin en prestijli ilim kurumları olan medreselerden tahsil ettiği ilimle birlikte kendi gayretleriyle kazandığı ilmî birikim ve tecrübeyle temayüz etmiş bir şahsiyettir. Altmış yıllık memuriyet hayatına (922/982-1516/1574) müderrislikle başlamış, daha sonra kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlıkla zirve noktalara ulaşmıştır. Özellikle Kur'ân araştırmaları, hukuk, devlet yönetimi ve sosyal hayatı ilgilendiren alanlarda önemli roller üstlenerek tarihe ismini altın harflerle yazdırmış devlet ve ilim adamıdır. Tefsir başta olmak üzere islam hukuku ve dil ve edebiyat alanları başta olmak üzere birçok sahada eserler kaleme almıştır.[1]

Osmanlı ilim geleneği daha çok şerh ve haşiyeler üzerinden yürütüldüğü herkesin malumudur. Bu durum tefsir ilmi içinde geçerlidir. Osmanlı müfessirleri daha çok sure tefsirleri ve *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl* gibi dirayet tefsirlerine haşiyeler yazmışlardır. Kur'ân'ı Kerîm'i başından sonuna tefsir eden müfessirler nispeten daha azdır. Bu müfessirlerden biri de Ebüssuûd Efendi'dir. Onun en önemli telif eseri kuşkusuz *İrşâdü'l-'akli's-selîm* isimli tefsiridir. Yazıldığı günden itibaren hemen her kesimden ilim ehlinin dikkatlerini üzerine çekmiş, şarkta ve garbda büyük alakalara mazhar olmuştur. Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'de ortaya koyduğu üslup kendisinden sonra gelen birçok müfessiri etkilemiştir. Bu etki özellikle Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *el-Fethü'l-kadîr*'inde ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî*'sinde daha belirgindir.[2]

Müfessirler, Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın muradını insan gücü nispetinde araştırırken birçok ilim dalından istifade etmek durumundadır. Ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir usûlü eserlerinde bu ilimlerin neler olduğu açıklanmıştır.[3] Bu ilimler, öncelikle Kur'ân'ın nazmını ilgilendiren dil bilimleri, manayı ilgilendiren Kur'ân ilimleri, kelam fıkıh usûlü ve mantık gibi yöntem ilimleriyle bunlara yardımcı olan diğer ilimlerdir. Nassa dayalı beyanî ilimlerden kelam ve fıkıh usulünün tefsirde kullanılması herkes tarafından kabul edilirken aklî çıkarım ve istidlale dayalı mantık ilminin ayetlerin yorumunda kullanılması bazı ihtilaflara neden olmuştur. Mantık ilmi, kaynağı itibarıyla tercümeler yoluyla İslam dünyasına girmiş olsa da zaman içinde ekseri ulema nezdinde kabul görmüş, dil bilimleri,

[1] Ahmet Akgündüz. "Ebüssuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365-371; Pehlül Düzenli, "Şeyhulislâm Ebüssuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD) 3/5 (İstanbul 2003), 444.

[2] Süleyman Ateş, "İrşâdü'l-ʿakli's-selîm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/456-458.

[3] Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 4/465-467.

kelam, fıkıh usûlü ve tefsirde yorum vasıtası olarak kullanılmıştır. Nizameddin en-Nîsâbûrî, (öl. 730/1329) mantık ilmini, müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında saymıştır.[4] İbn Teymiyye (öl. 728/1327) ve Süyûtî (öl. 911/1505) gibi alimler, mantık ilmine karşı tavır alarak reddiyeler kaleme almışlardır.[5] Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) ifadelerine göre mantık ilmi dinle ilgisi olmayan aklî ilimlerden biridir. O, mantık ilminin kaynağını Kur'an ve diğer ilahî kitaplar olduğunu savunmuştur. *el-Kıstâsu'l-müstakîm'*de mantıkî kıyasın Kur'an'ın sarsılmaz ölçülerinden olduğunu bildirerek farklı isimlendirmelerle bazı ayetlerde uygulamasını yapmıştır.[6] Gazzâlî sonrası dönemde özellikle dirayet tefsirlerinde bazı ayetlerin tefsirinde mantık ilmi yorum vasıtası olarak kullanılmıştır. Ebüssuûd Efendi'de tefsirinin bazı yerlerinde mantıkî izahlarla ayetlerin daha iyi anlaşılmasına çalışmıştır.

1. Tefsir- Mantık İlişkisi

Hicri 3. asırdan itibaren dil bilimleri başta olmak üzere fıkıh, kelam, hadis ve tefsir ilimleri usûl ve fürû yönüyle en önemli atılımını yaparak tekâmül ediyorlardı. İslâmî fetihlere bağlı olarak Müslümanlar gittikleri bölgelerdeki ilmi gelişmeleri alarak kendi bünyelerine adapte ediyorlardı.[7] Diğer taraftan görevlerinden biri de tebliğ olan Müslümanlar, muhataplarının bilgi kaynaklarını da bilmek durumunda oldukları için tercüme çalışmalarına önem vermişlerdi.[8] Müslümanlar karşılaştıkları bu yeni durum karşısında tebliğ görevini yürütürken muhataplarını aklî delillerle ikna edebilmek için onların da itibar ettiği Aristo mantığını öğrenmek durumunda kalmışlardı.[9]

Halife Me'mun (öl. 218/833) döneminde Yunan, Hint ve İran medeniyetleri ağırlıklı olmak üzere yabancı kültürlere ait eserler tercümeler yoluyla Arapçaya kazandırılarak dînî ma'kul ile aklî ma'kul arasında tarihi bir buluşma tesis edilmeye başlandı. Böylelikle nassa dayalı beyanî bilgi sistemi ile akla dayalı burhanî bilgi sistemi, uzlaşma ve mutabakat zemininde buluşturulmaya çalışıldı. Farklı medeniyetlere ait kültür ve ilmî mirasla yüzleşen İslam alemi bunlarla karşılıklı etkileşime girdi. Kendi şartları içinde bütünlük arz eden mantık ve felsefe bilimleriyle, kaynağı ve yöntemiyle bir bütün olan İslam ilim medeniyeti arasında birtakım çatışmalar boy gösterdi. Fârâbî, (öl. 339/950) bu çatışma ortamını uzlaştırma ortamına çekmeye çalıştı. Yazdığı eserlerde her iki yöntem arasında bütüncül bir bakış açısı geliştirerek uzlaşmacı bir yöntem ortaya koydu.

Mantığın dînî ilimlerde bir yöntem olarak kullanılması Zahiriyye mezhebinin en önemli temsilcisi, İbn Hazm el-Endelüsî (öl. 456/1064) ile başlamıştır. İbn Hazm, yazdığı *et-Takrîb li haddi'l-mantıki ve'l-medhali ileyhâ bi'l-elfâzi'l-âmmiyyeti ve'l-emsileti'l-fıkhıyye* isimli eserinin mukaddimesinde mantık ilminin meşruiyetini savunmuştur. Kur'an, Sünnet ve bunlardan içtihat ve istinbat yoluyla elde edilen hükümlerin anlaşılmasında mantık ilmine ihtiyaç olduğunu söylemiştir. *et-Takrîb'*de mantıkî burhanı öne çıkaran İbn Hazm, örnekleri genellikle Kur'ân ayetlerinden, hadislerden ve fıkhî konulardan, vererek mantık ilmini dînî ilimlere buluşturmaya çalışmıştır.[10]

Aristo mantığını İslami ilimlere başarılı bir şekilde uygulama yolunu açarak İslamî ilimlerde yöntem değişikliğine esas yön verenin Gazzâlî olduğu genel kabul görmüştür. *"Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğini"* söyleyen Gazzâlî, mantık ilmini bütün insanlığın ortak malı kabul etmiştir.

---

[4] Nizameddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbûrî, *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reğâibi'l-furkân,* thk. eş-Şeyh Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/55-57.

[5] Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Kitâbu'r-redd ale'l-mantıkıyyîn* (Pakistan: İdâretü Tercümâni's-Sünneh, 1976); Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık,* thk. Muhammed b. Abdurrazzak Hamza (Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1951); Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

[6] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm* (Dımışk: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993),16- 55.

[7] Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 33-34,

[8] İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi-Molla Fenârî Örneği-,* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 33.

[9] Veliyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimtü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımışk: Dâru Ya'kûb, 2004), 2/248-252; Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefe'nin İslâm Dünyasına Girişi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 55.

[10] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhali ileyhâ bi'l-elfâzi'l-âmmiyyeti ve'l-emsileti'l-fıkhıyye,* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz), 9-13.

Mantık ilminin Kur'an tefsirinde yorum ve çıkarım vasıtası olarak kullanılması Gazzâlî ile başlamış, Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve tefsirde bunların takipçileri tarafından sürdürülmüştür.

Osmanlı dönemi müfessirleri tefsir faaliyetlerini daha çok dirayete ağırlık vererek yazdıkları için aldıkları eğitimin de etkisiyle diğer ilmî disiplinlerle birlikte mantık ilmini de bazı ayetlerin tefsirinde bir yöntem olarak kullanmışlardır. Molla Fenârî, (öl. 834/1431) Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, (öl. 1176/1762) ve Ebüssuûd Efendi gibi müfessirler dönemlerinin ilmî anlayışına uygun olarak mantığı ilimler üstü bir disiplin ve metodoloji olarak kabul edip tefsir çalışmalarında bazı ayetleri mantıkî yorumlara tabi tutarak önermeler ve kıyas forumları ışığında tahlile tabi tutmuştur.[11]

2. *İrşâdü'l-'akli's-selîm* Tefsirinin Genel Özellikleri

Ebüssuûd Efendi, kendi tefsir anlayışını dirayet yöntemi üzerine inşa ederek Kur'ân'ın Kur'ân ve sünnetle tefsirine önem vermiş, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih ve kıraat gibi ulûmü'l-Kur'ân konularını incelemiş, kıssalar ve isrâiliyat gibi konulara eleştirel bakış açısı geliştirmiş, özellikle Kur'ân'ın nazmını ilgilendiren dil boyutunu ve belâgat yönünü öne çıkararak ayetler arasındaki mana münasebetleri, i'câz ve edebî sanatlar gibi konular üzerinde durmuştur. Fıkhî konulardaki maharetini en güzel şekilde göstermiş, kelâmî meselelerde ehl-i sünnet akîdesine sıkı sıkıya bağlı kalarak problemlere çözümler üretmiştir. Tefsirinin mukaddimesinde ortaya koyduğu edebî üslup kendisinin dil bilimlerinde ve belagatte ne denli maharetli olduğunu ispatlamaya yeterlidir. Eski ve yeni bütün araştırmacılar, Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm,* tefsirinde Kur'ân-ı Kerîm'in fesahat ve belagatini ve içerdiği edebî incelikleri eşi benzeri bulunamayacak bir üslupla son derece güzel ve mükemmel bir şekilde incelediğinde ittifak etmişlerdir. Bazı araştırmacılar, *İrşâdü'l-'akli's-selîm'*e ilk haşiye yazan Radıyüddin el-Makdisî'nin, (öl. 1028/1618) Ebüssuûd Efendi'nin tefsirini Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf'*ından ve Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envârü't-tenzîl'*inden daha üstün gördüğünü nakletmişlerdir.[12]

Ebüsssuûd Efendi, kendisinden önceki müfessirlerin tefsirlerini inceleyip bunların ihtiva ettiği manaları ve ilmî ve edebî zenginliği özümseyerek kendi ilmî birikimiyle mezcedip yeni bir üslup ve anlatım tarzı ortaya koymuştur. Ebüssuûd Efendi, tefsirinin dilbilim ve belagat konularındaki ana kaynaklarını *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl* oluştururken, rivayet yönü, Nîşâbur tefsir hareketinin önemli eserleri Ebu İshâk Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân*'ına Vahidî'nin (öl. 468/1076) *et-Tefsîru'l-vasît*'ine ve Beğavî'nin (öl. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl*'ine dayanmaktadır. Ebüssuûd'un kelamî ve felsefi meselelerdeki en büyük kaynağı ise Râzî'nin (öl.606/1210) *Mefâtihu'l-gayb* isimli tefsiridir.

3. *İrşâdü'l-'akli's-selîm'*in Tefsir Geleneğindeki Konumu

Ebüssuûd Efendi, tefsirinin mukaddimesinde tefsirleri mütekaddimîn ve müteahhirîn tefsirleri olmak üzere ikiye ayırmıştır. İlk dönem müfessirleri, rivayet ve nakil ağırlıklı tefsirler yazarken, müteahhirîn dönemi müfessirlerinin belagat ilminin gelişmesine paralel olarak, Kur'ân'ı Kerîm'in lafzî ve manevî i'câzını önceleyen tefsirler yazdığını bildirmiştir.[13] Bu konuda İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) görüşleri de Ebüssuûd'un görüşlerine benzerlik göstermektedir.[14] Bazı çağdaş dönem araştırmacıları ilk dönem rivayet ve nakil ağırlıklı tefsirleri ansiklopedik tefsirler, müteahhirîn dönemi tefsirlerini de medrese modeli tefsirler şeklinde sınıflandırmışlardır.[15]

Bilindiği gibi düzenli eğitim müesseseleri olan Nizamiye medreselerinin yaygınlaştığı hicri 5. asrın ortalarına kadar, ilmî çalışmalar daha çok bağımsız olarak devam etmiştir. Medreselerin yaygınlaşmasıyla birlikte ilmî çalışmalar daha sistemli bir şekilde sürdürülmüştür. Birbirinin devamı

---

[11] Servet Demirbaş, *Tefsir-Mantık İlişkisi*, (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 71-77.

[12] Akgündüz. "Ebüssuûd Efendi", 10/365-367.

[13] Muhammed b. Muhammed el-İmadî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Mushaf ts.), 4.

[14] Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Târihu İbn Haldûn* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 1/555-556.

[15] Velîd Salih, "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları: Kitabi Yaklaşım Tarihi", çev. İsmail Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2015, 15 /1, 271-309.

olan medreseler, Abbasîlerden, Selçuklulara onlardan da Osmanlıya intikal etti.[16] Medreseler kurumsallaşarak yaygın hale geldikten sonra geçmişe nazaran daha farklı bir telif usûlü gelişmeye başladı. Eser yazan alimlerin birçoğu medreseyle irtibatlı olup, ilk muhatap kitleleri de medrese çevresi olduğu için eserlerinde medrese müfredatında okutulan derslere paralel bir seyir izlediler. Bu dönemin tefsirleri mütekaddimîn ulemasının eserlerine nispetle daha muhtasar olup, Arap dili ve belâgati, kıraat vecihleri, usûlü fıkıh, furû‘ fıkıh, kelam, mantık ve medresede müfredatında okutulan derslere doğrudan ya da dolaylı olarak temas ediyordu. Bu tefsirler hem ders kitabı olarak okutuluyor hem de öğrencilerin okudukları diğer teorik derslerin pratiğini sağlıyordu. Özellikle Osmanlı ilim havzasında yazılan tefsirlerde, haşiyelerde ve müstakil sûre tefsirlerinde dirâyet tefsirine ağırlık verilerek mantık konularına da temas ediliyor, mantık ilminin verileri Kur’ân’ı anlamada yardımcı ilim olarak kullanılıyordu.[17]

4. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*’de Mantık Yorumları

Ebüssuûd Efendi’nin *İrşâdü’l-akli’s-selîm*’i döneminde medreselerde okutulan ders müfredatına uyumlu olarak belâgatin dışında Arap dili, fıkıh, kelam, felsefe ve mantık gibi ilimlerden istifade ederek yorum zenginliğine ulaşmıştır. Çünkü bu tefsirin öncelikli muhatapları avâm-ı nastan ziyade havâs dediğimiz ilim ehli ve medrese çevresidir.[18] Ebüssuûd Efendi, tefsirinde döneminin ilim anlayışı çerçevesinde mantıkî bir dil kullanmakla beraber, bazı ayetlerin tefsirinde mantık konularını sarih bir dille ele almıştır. Kazıyye/önerme çeşitlerine[19] mantıkî kıyas çeşitlerinden kıyası istisnâîye/seçmeli kıyasa[20] eşkâli erbaa‘ konularına[21] temas etmiştir. Ebüssuûd Efendi’nin mantık ilmini tefsirinde nasıl kullandığına dair bazı örnekler vermek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Örnek 1: el-Bakara 2/251- 253.

وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَـكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Eğer Allah’ın insanlardan bir kısmını diğer bir kısmıyla savması olmasaydı, yeryüzü fesada giderdi. Fakat Allah bütün alemlere karşı ihsan sahibidir.”[22]

Ebüssuûd Efendi, ayetin bu bölümünden istisnâî kıyas/seçmeli kıyas formunun çıkarılabileceğini söylemiştir.[23] Bilindiği gibi seçmeli kıyaslarda neticenin aynısı ya da nakîzi (karşıtı) kıyasın öncüllerinde şekil ve mana olarak bulunur. Seçmeli kıyaslarda öncüllerden biri şartlı önerme diğeri yüklemli önerme olabildiği gibi, her iki öncül de şartlı önerme olabilir. Seçmeli kıyaslarda birinci öncülün şartlı önerme olması gerekir. Birinci öncül bitişik şartlı önerme olan seçmeli kıyaslarda mukaddemin/önbileşenin aynısını istisna etmek/seçmek tâlînin/ardbileşenin aynısını netice verir. Tâlînin nakîzini/karşıt halini istisna etmek mukaddemin nakizini netice verir. Bazı mantıkçılar bu durumun dışındaki neticelerin sonuç veremeyeceğini söylemişlerdir.[24] Ancak Ahmed Cevdet Paşa, (öl. 1895) İbn Sînâ’dan (öl. 428/1037) naklen, “gereklilik illet-ma‘lûl gibi şartlı önermenin iki tarafı arasında olduğu zaman mukaddem ve tâlîden her hangi birini istisna etmek diğerini netice verebildiği gibi, bunlardan her hangi birinin nakîzini/karşıtını istisna etmek diğerinin nakîzini de netice verebilir.” görüşüne yer vermiştir.[25] Söz konusu ayette de illet ve ma’lûl arasındaki ikili mülazemete işaret vardır. Ayrıca bitişik şartlı önermenin hususi maddeden oluşması durumunda da mukaddemin nakîzinin istisna

16 Yusuf Ekin, “İrşâdü’l-Akli’s-Selim’in Tefsir Geleneğindeki Konumu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 83-118.
17 Muhammet Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri” *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri-Tartışmalı İlmî Toplantı-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, 2011), 168-180.
18 Ekin, *İrşâdü’l-Akli’s-Selim’in Tefsir Geleneğindeki Konumu*, 83-118.
19 Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 2/29-30.
20 Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1/245-246.
21 Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 3/204.
22 el-Bakara 2/251.
23 Seçmeli Kıyas (kıyas-ı istisnâî): Sonucun aynısının ya da nakîzinin (Karşıtının) öncüllerde hem şekil hem anlam olarak bulunan kıyastır. Seçmeli kıyasların ya öncüllerinin biri bitişik ya da ayrık şartlı önerme olur, veya her ikisi de şartlı önerme olur. Daha geniş bilgi için bk. Necati Öner, *Klasik Mantık*, 134).
24 Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim Yayınları, 1996), 134- 136.
25 Ahmed Cevdet Paşa, *Mi‘yâr-ı Sedâd* (İstanbul: Karabat ve Kasbâr Matbaası,1303), 65-66.

edilmesi tâlînin nakîzini netice verir. Ebüssuûd Efendi, bu ayette seçmeli kıyasın son seçeneğini tercih edip, mukaddemin nakîzini istisna ederek tâlînin nakîzini netice olarak itibar etmiştir.

Ayetin yorumunda ele aldığı istisnâî kıyas/seçmeli kıyas formu şu şekildedir.

Birinci öncül: Eğer Allah Teâlâ insanlardan bir kısmını diğer bir kısmıyla savması olmasaydı, yeryüzü fesada giderdi. *(Bitişik şartlı önerme -kazıyye-i şartıyye-i muttasıla)*

İkinci Öncül: Fakat Allah Teâlâ, insanlardan bir kısmını diğer bir kısmıyla savmıştır. *(Yüklemli önerme – kazıyye-i hamliyye)*

Sonuç: Öyleyse. Yeryüzü fesada gitmemiştir. *(Yüklemli önerme – kazıyye-i hamliyye)*

Ebüssuûd Efendi, ayetin nazmında seçmeli kıyasın sonucu olan "*Yeryüzü fesada gitmemiştir.*" Hamlî kazıyye/yüklemli önermesinin yerinde onun lazımı olan "*Allah bütün alemlere karşı ihsan sahibidir.*" önermesinin gelmesini de Allah'ın engin ihsanına ve fazlına tembih için olduğunu söylemiştir. Çünkü yeryüzünün bozulmaması, fesada gitmemesi, Allah Teâlâ'nın engin rahmetinin ve fazlının eseridir.[26] Görüldüğü gibi Ebüssuûd Efendi, istisnâî kıyasta/seçmeli kıyasta mukaddemin/önbileşen nakîzini/karşıtını istisnâ ettiği için tâlînin/ardbileşenin nakîzini netice vermiştir.[27] Ebüssuûd bu ayette uyguladığı seçmeli kıyasın aynısını Bakara sûresi 2/253. ayette de uygulamıştır.[28]

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

"O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Allah içlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir. Meryem oğlu Îsâ'ya açık deliller verdik ve onu Rûhulkudüs'le destekledik. Allah dileseydi elçilerin ardından gelen insanlar, kendilerine bunca açık delil geldikten sonra birbirine düşüp savaşmazlardı; lâkin farklı yollara yöneldiler. Bu sebeple kimileri iman etmiş, kimileri de inkâr etmişlerdir. Allah dileseydi aralarında savaşmazlardı fakat Allah dilediğini yapar."[29]

Ebüssuûd Efendi'nin bu ayette tatbik ettiği seçmeli kıyas ta şu şekildedir:

Birinci öncül: Allah dileseydi elçilerin ardından gelen insanlar, kendilerine bunca açık delil geldikten sonra birbirine düşüp savaşmazlardı. *(Bitişik şartlı önerme)*

İkinci öncül: Fakat (insanalar çok şiddetli bir şekilde ayrılığa düştükleri için) Allah onların savaşmamalarını dilemedi. *(Selbî hamlî/olumsuz yüklemli önerme)*

Sonuç: Peygamberlerin ardından gelen insanlar, kendilerine bunca açık delil geldikten sonra birbirine düşüp savaştılar. *(Îcâbî hamlî/olumlu yüklemli önerme)*

---

26 Ebüssuûd, *İrşâdu'l-'aklıs-selîm*, 1/245.

27 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* isimli tefsinde bu ayetin son kısmında şartlı önermedeki mukaddemin nakîzinin istisna edilip, tâlînin nakîzini netice veren istisnâî kıyası tatbik etmiştir. Müftî'r-Rûm diye nitelendirdiği Ebüssuûd'dan naklen şöyle bir kıyas formu aktarmıştır: "Eğer Allah, insanların bir kısmını bir kısmıyla savmasa, yeryüzü bozulurdu. Fakat Allah insanların bir kısmını diğer bir kısmıyla savmıştır. Öyleyse yeryüzünde bir fesat olmamıştır; dünyada herkesin faydalanacağı bir düzen olmuştur." Bazıları, Ebüssuûd'un bu kıyas uygulamasını mantık kurallarına uymadığı gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Çünkü melzûmun varlığı lazımın varlığını gerektirdiğinden, istisnalı kıyasta birinci öncül bitişik şartlı önerme olursa, mukaddemin kendisini istisna etmek, tâlînin kendisini netice verir. Ya da lazımın yokluğu melzûmun yokluğunu gerekli kıldığı için, tâlînin nakîzini istisna etmek, mukaddemin nakîzini netice verir. Bu durumda tâlînin mukaddemden daha kapsayıcı olması imkân dahilinde olduğu için, tâlînin kendisini istisna etmek, mukaddemin kendisini netice vermediği gibi, mukaddemin nakîzini istisna etmek tâlînin nakîzini netice vermez. Âlûsî, Ebüssuûd'a yapılan bu itiraza şöyle bir cevap veriyor: Bu söylenenler görünüş itibarıyladır. İbn Sînâ, el-*Fusûl*'de açıkladığı üzere, gereklilik illet-ma'lûl gibi iki taraf arasında olduğu zaman mukaddem ve tâlîden her hangi birini istisna etmek diğerini netice verebildiği gibi, bunlardan her hangi birinin nakîzini istisna etmek diğerinin nakîzini de netice verebilir. Söz konusu ayette de illet ve ma'lûl arasındaki ikili mülazemete işaret vardır.

28 Ebüssuûd, *İrşâdu'l-'aklıs-selîm*, 1/246.

29 el-Bakara 2/253.

Örnek 2: el-Enbiyâ 21/17. ayet

لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِين *"Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik, bunu asla yapmayız."*[30] Ebüssuûd Efendi, bu ayetin tefsirinde de seçmeli kıyas tatbik etmiştir. Uyguladığı kıyas formu şu şekildedir:

Birinci öncül: Eğer kendisiyle eğlenilecek ve oynanacak bir eğlence ve oyun edinseydik onu kendi katımızda şanımıza layık olarak cisimlerden değil, soyut şeylerden edinirdik.

İkinci öncül: Fakat hikmetimize binâen eğlence edinmedik.

Sonuç: Bizim eğlence ve oyun edinmemiz muhaldir.

Ebüssuûd Efendi, ayetin devamında gelen إن كُنَّا فاعلين cümlesinin başındaki اِنْ edatının olumsuzluk manasına olup, seçmeli kıyasın bitişik şartlı önermesinde, mukaddemin/önbileşen müntefi/olumsuz olmasıyla müntefi olan/gerçekleşmeyen tâlîyi/ardbileşen ya da tâlînin müntefi olmasını gerekli kılan mukaddemin müntefi olmasını açıklamak için geldiğini söylemiştir.[31]

Örnek 3: el-Enbiyâ 21/22. ayet

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ"*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu….."*[32]

Ebüssuûd Efendi, bu ayeti öncelikle dil bilimin gerektirdiği şekilde yorumlayarak اِلّا edatının istisna için değil, غير manasına sıfat olduğunu, ayette muttasıl ve munkatı' müstesnanın mümkün olmadığını, nahiv ilmi çerçevesinde açıklamıştır. Daha sonra ayetin ifade ettiği tevhidi daha da anlaşılır kılmak için mantık ilmini yoruma dahil ederek ayeti mantıkî kıyas formunda açıklamıştır.

Ayette neticesi ve ikinci öncülü terkedilmiş matvî bir kıyastan bahseden Ebüssuûd Efendi, seçmeli kıyası, tâlînin müntefi olmasıyla, mukaddemin de müntefi olması üzerine inşa etmiştir. Matvî kıyas, düzensiz kıyas çeşitlerindendir. Daha çok karşılıklı ikili konuşmalarda bulunan bu kıyas türü, mantık ilminde şöyle tanımlanmıştır: *"Öncüllerinden sadece biri söylenen, diğer öncülleri zihnen var olan kıyas türüdür."*[33] Matvî kıyas formu şu şekilde olur:

Birinci öncül: Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka Tanrılar olsaydı, yer ve gökler fesada giderdi.

İkinci Öncül: Fakat yer ve gökler bozulup fesada gitmemiştir.

Sonuç: O halde yer ve göklerde Allah'tan başka tanrılar yoktur."[34]

Örnek 4: el-Mâide 5/32

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

"İşte bundan dolayı İsrâiloğulları'na şöyle yazmıştık: "Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur." Şüphesiz peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler. Ama bundan sonra da onların çoğu yeryüzünde taşkınlık göstermektedirler."[35]

Ebüssuûd Efendi, bu ayetin tefsirinde "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا" *"kim, kısası gerektirecek şekilde adam öldürmenin dışında ya da kanını heder sayacak fesadın dışında bir cana kıyıp öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur."* kısmının tefsirini mantık ilminin en önemli konularından biri olan tenâkuz (karşı olma ve çelişki) ile yapmıştır. Ayetin "أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ" bölümünde

[30] el-Enbiyâ 21/17.
[31] Ebüssuûd, *İrşâdu'l-'aklıs-selîm*, 6/25-26.
[32] el-Enbiyâ 21/22.
[33] Öner, *Klasik Mantık*, 138.
[34] Ebüssuûd, *İrşâdu'l-'aklıs-selîm*, 6/27-28.
[35] el-Mâide 5/32.

terdîd ifade eden "أَوْ" atıf harfi, "فَسَادٍ" ismini "غَيْرِ" kelimesinin muzaf olduğu "نَفْسٍ" üzerine atıf yaptığı için "غَيْرِ" kelimesi her ikisini de olumsuz yapmaktadır.

Ebüssuûd Efendi, ayetin bu bölümünün ifade ettiği hükmün daha iyi anlaşılmasını temin için fıkıhtan "من صلّى بغير وضوءٍ أو تيمُّمٍ بطلت صلاتُه" önermesini örnek vermiştir. Yani "kim abdest ya da teyemmümü olmadan namaz kılarsa namazı geçersiz olur." Önermesinin ifade ettiği mana gibi (غير) kelimesi her ikisini de olumsuz yapar. Ayetin bu bölümü ya da "من صلّى بغير وضوءٍ أو ثوبٍ بطلت صلاته" "kim abdestsiz ya da elbisesiz namaz kılarsa namazı geçersiz olur." Önermesinin ifade ettiği mana gibidir. Burada tahyîr ve terdîd yani iki şeyden birini tercih etmek manasına olan "أو" edatı olsa da kendisine olumsuzluk ifade eden "غير" dahil olduğu için sadece birini değil her ikisini de olumsuz kılmaktadır.

Ebüssuûd Efendi, "Tevzîh" başlığı altında konuyu mantık ilmine ve tenâkuz/karşı olma) konularına getirerek şunları söylüyor: وتوضيحُه أن كلَّ حكمٍ شُرِطَ بتحقق أحدِ شيئين مثلاً فنقيضُه مشروطٌ بانتفائهما معا "Mantık ilmi açısından bakıldığında iki şeyden birinin gerçekleşmesi şart kılınan bir önermenin nakizinde her iki şey bir anda müntefi yani geçersiz olur. وكلُّ حكمٍ شرط بتحققهما معاً فنقيضُه مشروطٌ بانتفاء أحدِهما ضرورةَ أن نقيضَ كلِّ شيءٍ مشروطٌ بنقيض شرطِ "İki şeyden her ikisinin gerçekleşmesi şart olan bir önermenin nazkizinde de iki şeyden biri ispat edilirken diğeri nefyedilir. ولا ريب في أن نقيضَ الإيجابِ الجزئي كما في الحكم الأول هو السلبُ الكليُّ ، ونقيضَ الإيجابِ الكليِّ ، كما في الحكم الثاني هو رفعُه المستلزِمُ للسلب الجزئي "Mucibe-i cüziyyenin (tikel olumlunun) nakîzi (karşıtı) salibe-i külliyyedir (tümel olumludur). Mucibe-i külliyenin (tümel olumlunun) nakîzi (karşıtı) salibe-i cüziyye (tikel olumsuzdur.) فثبت اشتراطُ نقيضِ الأولِ بانتفائهما معاً واشتراطُنقيضِ الثاني بانتفاء أحدِهما

"Bu durumda birincisinin nakîzinde her iki şeyinde olumsuz olması, ikincisinde de sadece birinin olumsuz olması gerekir." من صلى بوضوء أو تيممٍ صحت صلاتُه "Kim abdestle ya da teyemmümle namaz kılarsa namazı sahih olur" tikel olumlu önermenin nakîzi من صلى بغير وضوءٍ أو تيمم بطلتْ صلاتُه "kim abdestsiz ya da teyemmümsüz namaz kılarsa namazı geçersiz olur." Tümel olumsuzdur. Birinci önermede iki şeyden bir ispat edilirken ikincisinde her ikisi de geçersiz kılınarak nefy edilmiştir. İkinci önermede her iki şeyin geçersiz kılınması "غير" lafzının ifade ettiği olumsuzluk sebebiyledir. Olumsuzluk "أو" edatındaki terdidi ve tercihi ortadan kaldırmıştır. Bir diğer örnek جالس العلماءَ أو الزهاد "ilim ehliyle ya da zahitlerle otur" önermesi terdid ifade ederken önerme olumsuz kılındığı zaman oturma hükmünü her ikisindende nefyetmiş olur. وَلاَ تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً *"Onlardan hiçbir günahkara ve inkarcıya itaat etme."*[36] ayetteki manada böyledir. Bu ayette de terdid ifade eden edat üzerinde olumsuzluk edatı dahil olunca her ikisini de nefyetmiştir.

Ayette مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا tümel olumsuz önermenin karşıtı/nakîzi da tikel olumlu mucibe-i cüziyye olur. Ayetteki olumsuzluk "أَوْ" edatıyla ifade edilen terdide ve muhayyerliğe yönelmiştir. Yanı bir insanı öldürmenin mübah olması zikerdilen iki şeyden birisiyle koşullandırılmıştır. Bu durumda ayetin manası şöyle olur: yer yüzünde fesat ya da haksız yere cana kıymadan birinin dışında bir kimseyi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur." Ebüssuûd Efendi'nin bu ayetin tefsirinde son ibaresi de şöyledir.

وأما قولُك : من صلى بوضوء أو ثوبٍ صحت صلاتُه فحيث كان الحكمُ فيه مشروطاً بتحقق كِلا الأمرين كان نقيضُه في قولك : من صلى بغير وضوء أو ثوبٍ بطلتْ صلاتُه مشروطاً بنقيض الشرطِ المذكورِ وهو انتفاءُ أحدِهما فتعين ورودُ الترديد على النفي فأفاد نفيَ أحدِهما ، ولا يخفي أن إباحةَ القتلِ مشروطةٌ بأحد ما ذكر من القتل والفساد ، ومن ضرورته اشتراطُ حرمتِه بانتفائهما معاً فتعين ورودُ النفي على الترديد لا محالة ، كأنه قيل : مَنْ قتل نفساً بغير أحدِهما { فَكَأَنَّمَا قَتَلَ الناس جَمِيعاً } فمن قال في تفسيره أو بغير فساد فقد أبعد عن توفية النظم الكريم حقَّه [37]

Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdu'l-'aklıs-selîm*, tefsirinde uyguladığı mantıkî yorumlara ışık tutacak bazı örnekler verilerek tefsir-mantık ilişkisine temas edilmeye çalışıldı. Söz konusu tefsirde mantık ilminin ayetlerin yorumuna sağladığı katkıların neler olduğunu tespit edebilmek daha nitelikli ve geniş çalışmalara muhtaçtır.

---

[36] el-İnsân 76/24.

[37] Ebüssuûd, *İrşâdu'l-'aklıs-selîm*, 3/29-30.

Sonuç

Kur'ân'ın tefsir ve tevili, onlarca farklı ilmî disiplinin oluşturduğu kolektif bilgi birikimiyle mümkündür. Müfessirler ayetlerdeki murad-ı ilahiyi insan gücü nispetinde keşfetmeye çalışırken birçok ilim dalandan istifade etmişlerdir. Bu ilimlerin belli başlıları ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde sayılmıştır. "Şartlarına riayet etmek insan zihnini düşünce üretirken hataya düşmekten koruyan ilim" şeklinde tanımlanan mantık ilmi de Gazzâlî sonrası dönemde müteahhirîn alimlerin çokça istifade ettikleri yöntem bilimlerindendir. Fahreddîn er-Râzî başta olmak üzere birçok müfessir dirayet tefsirlerinde mantık ilmini bazı ayetlerin yorumunda yardımcı unsur olarak kullanmışlardır. Bu müfessirlerden biri de Ebüssuûd Efendi'dir.

Ebüssuûd Efendi, Osmanlı Devleti'nin en güçlü olduğu devirde müderrislikle başlayıp şeyhülislamlıkla sona eren altmış yıllık memuriyet hayatında fıkıh başta olmak üzere birçok alanda kıymetli eserler vermiş ilim adamıdır. Onun en önemli eseri Kur'ân'ı dirayet metoduyla tefsir ettiği *İrşâdu'l-'aklıs-selîm* isimli tefsiridir. Ebüssuûd Efendi'nin bu tefsiri daha çok dil bilimsel yorumlar ve Kur'ân'ın fesahat ve belagatine geniş yer vererek edebî sanatları mahirane bir üslupla işleyerek Kur'ân'ın lafzî i'câzını öne çıkaran bir tefsir olarak bilinse de fıkhî, kelamî ve mantıkî yorumlarıyla da dikkatleri üzerine çekmiştir.

Ebüssuûd Efendi, tefsirinde döneminin ilim anlayışı çerçevesinde mantıkî bir dil kullanmakla beraber, bazı ayetlerin tefsirinde mantık ilminin verilerini bazı ayetlerin tefsirinde çok fazla detaya girmeden yorum vasıtası olarak kullanmıştır. Kazıyye/önerme çeşitlerine, kazıyyeler arası ilişkilerden tenakuza, mantıkî kıyas çeşitlerine, eşkâli erbaa konularına temas etmiştir. Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinde yer verdiği bazı mantıkî yorumları sayılı birkaç örnek eşliğinde özetlenerek tefsir-mantık ilişkisine temas edilmeye çalışıldı. Söz konusu tefsirde mantık ilminin ayetlerin yorumuna sağladığı katkıların neler olduğunu tespit etmek daha nitelikli ve geniş çalışmalara muhtaçtır.

Kaynaklar

Akgündüz, Ahmet. "Ebüssuûd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ateş, Süleyman. "İrşâdü'l-ʿakli's-selîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 22/456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş.* Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Cevdet Paşa, Ahmed. *Mi'yâr-ı Sedâd.* İstanbul: Karabat ve Kasbâr Matbaası, 1303.

Demirbaş, Servet. *"Tefsir-Mantık İlişkisi"*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Düzenli, Pehlül. "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 441-476.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mushaf ts.

Ekin, Yusuf. "İrşâdü'l-Akli's-Selim'in Tefsir Geleneğindeki Konumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 83-118.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Kıstâsu'l-müstakîm.* Dımışk: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993.

Günaltay, Şemsettin. *Antik Felsefe'nin İslâm Dünyasına Girişi.* İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2016.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târihu İbn Haldûn.* 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *et-Takrîb li haddi'l-mantıki ve'l-medhali ileyhâ bi'l-elfâzi'l-âmmiyyeti ve'l-emsileti'l-fıkhıyye.* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Nakzu'l-mantık.* thk. Muhammed b. Abdurrazzak Hamza. Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1951.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Kitâbu'r-Redd ale'l-mantıkıyyîn.* Pakistan: İdâretü Tercümâni's-Sünneh, 1976.

İbn Haldûn, Veliyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimtü İbn Haldûn.* thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımışk: Dâru Ya'kûb, 2004.

Muhammet Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri-Tartışmalı İlmî Toplantı-.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, 2011), 168-180.

Nîsâbûrî, Nizameddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin. *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reğâibi'l-furkân.* thk. eş-Şeyh Zekeriyya Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim Yayınları, 1996.

Salih,Velid, "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları: Kitabi Yaklaşım Tarihi". çev. İsmail Albayrak. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 /1(2015), 271-309.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân.* thk. Ahmed b. Ali. 4. Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Yıldırım, İlyas. *"Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi-Molla Fenârî Örneği-".* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

İSLAM HUKUKU

Bahreyn Aile Kanunu Özelinde Evlenme Yaşı ve Velayeti Teorilerinin İslam Hukuku Açısından İncelenmesi

A Study on Marriage Age and Wilaya (Representation in Law) Theories in Terms of Islamic Law in Bahrain Family Law

Hasan KAYAPINAR*

Özet

İslam hukukunda nikah akdinin hukuken geçerli kabul edilebilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüş ve bunlara nikah akdinin kuruluş (inʿikâd) şartları ismi verilmiştir. Nikah akdinin kuruluş şartları arasında en tartışmalı konulardan birisi evlenme velayetidir. Evlenme velayeti nikahta yetkiyi ifade etmektedir. Bu bağlamda kadının evliliğinde yetkinin kimde olduğu, kadının velisinin nikah akdine etkisi üzerine uzun tartışmalar bulunmaktadır.

Özellikle son asırlarda evliliğin kuruluş şartları konusunda tartışılan meselelerden birisi evlilikte yaş için alt sınırın bulunup bulunmadığıdır. Klasik fürû-i fıkıh eserlerinin büyük çoğunluğunda nikah akdinin kuruluş şartları arasında evlenme yaşı için alt sınırın konulmadığı bilinmektedir. Ancak İslam hukuku referans alınarak modern dönemde hazırlanan medenî kanunlarda genel olarak evlilik için alt sınır tespit edilmiştir. Öte yandan söz konusu kanunlarda evlilik yaşı için alt sınırın tespit edilmiş olması pratikteki uygulamanın bütünüyle bu yönde geliştiği anlamına gelmemektedir. Resmî veriler dikkate alındığında evlilik yaşının alt sınırını doldurmayan çok sayıda çocuğun evlendirildiği görülmektedir. Klasik fürû eserlerde evlenme için alt yaş sınırının tespit edilmemesi, kanunlara rağmen uygulamanın aksi yönde cereyan etmesine zemin hazırlayan unsurlardan biri olduğu söylenebilir.

İslam hukuku esas alınarak hazırlanan medenî kanunlardan birisi de Bahreyn Aile Kanunu'dur. Bahreyn Aile Kanunu Osmanlı'nın son döneminden itibaren hazırlanan diğer kanun metinleri gibi eklektik bir yapıya sahip olup farklı ekollerin görüşleri tercih edilerek oluşturulmuştur. Bahreyn Aile Kanunu'na göre de evlilik için alt yaş sınırı tespit edilmiştir. Bahreyn Aile Kanunu hazırlanırken Şia gibi farklı mezheplere mensup bilginler muhtelif sebeplerden dolayı söz konusu kanuna itiraz ve parlamentoyu boykot etmişlerdir. Bu tebliğde Bahreyn Aile Kanununda öngörülen evlenme yaşının alt sınırı ve velayeti hakkındaki hükümlerin İslam hukuku açısından değerlendirmesi yapılacaktır. Böylelikle evlenme yaşı ve velayeti özelinde klasik dönemde kaleme alınan fürû-i fıkıh metinlerinin modern dönemdeki karşılığı ve etkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nikah, Evlenme yaşı, Velayet, Bahreyn, Aile hukuku

Abstract

In Islamic law, some conditions have been put forward for the marriage contract to be considered legally valid and these are called the conditions of establishment of the marriage contract. One of the most controversial issues among the establishment conditions of the marriage contract is the wilaya of marriage. Wilaya of marriage refers to the authority in marriage. In this context, there are long discussions on who has the authority in a woman's marriage and the effect of the woman's guardian on the marriage contract. Especially in recent centuries, one of the issues discussed

* Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam hukuku Anabilim Dalı, e-posta: hkayapinar@cu.edu.tr, OCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8752-463X

about the establishment of marriage is whether there is a lower limit for age in marriage. It is known that in the majority of classical furū al-fıḳh books, there is no lower limit for the age of marriage among the establishment conditions of the marriage contract. However, in civil laws prepared in the modern period with reference to Islamic law, the lower limit for marriage has been determined in general. Considering the official data, it is seen that many children who do not meet the lower limit of the marriage age are married. It can be said that the inability to determine the lower age limit for marriage in classical classical furū al-fıḳh books is one of the factors that paves the way for the practice to take place in the opposite direction despite the laws.

One of the civil laws prepared on the basis of Islamic law is the Bahrain Family Law. Bahrain Family Law has an eclectic structure like other law texts prepared since the last period of the Ottoman Empire and was created by choosing the opinions of different schools. According to Bahrain Family Law, a lower age limit for marriage has been determined. While the Bahrain Family Law was being prepared, scholars belonging to different sects such as Shiʿa objected to the law and boycotted the parliament for various reasons. In this paper, the provisions on the lower limit of marriage age and wilaya stipulated in the Bahrain Family Law will be evaluated in terms of Islamic law. Thus, the modern period equivalent and effect of the furū al-fıḳh texts written in the classical period will be discussed in terms of marriage age and custody.

Keywords: Marriage, Age at marriage, Wilaya, Bahrain, Family law.

Giriş

İnsan yapısı itibarıyla başka insanlarla bir arada yaşamaya muhtaçtır. Zira bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılayamamaktadır. Bu durumda diğer insanlarla ilişki kurma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Toplum içindeki ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürüyebilmesi için bu ilişkilerin bir sistem dahilinde ele alınması gerekmektedir. Hukuk düzeni işte bu ilişkileri düzenlemekte, insanlar arasındaki işlemleri ele almaktadır.

İslam tarihinde de insanlar arasındaki ilişkiler fıkıh aracılığıyla düzenlenmiştir. Fıkıh metinleri devletlerin kanunları şeklinde değil tarihi süreç içerisinde sivil bir çaba olarak gelişmiştir. Devletin resmi görevlisi olan kadılar yargılama faaliyetinde dikkate aldıkları bazı metinler söz konusu olmakla birlikte bu daha çok tercih meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kanun metni klasik fıkıh kitaplarından farklı bir mahiyete sahiptir. Kanun ifadesi bir devlet tarafından çıkarılan hukuk metinleri için kullanılmaktadır. Klasik fıkıh kitaplarının yazılmasında herhangi bir devlet otoritesinin etkisi yoktur. Kanunu vaz eden devlet, vatandaşlarını bu kanuna tabi olmaya zorlamakta, aksi durumlar için yaptırımlar uygulamaktadır. Klasik fıkıh kitapları için böyle bir zorunluluk ve yaptırım söz konusu değildir.

İslam tarihinde kanun metni olarak hazırlanan ilk eser 1876'da tamamlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'dir. *Mecelle* hukukun bütün alanlarına yönelik bir düzenleme yapmamış sadece borçlar, eşya ve şahıs hukuku konularını ele almıştır. Aile hukukuna yönelik kurallar 1917 yılında tamamlanan *Hukuk-ı Âile Kararnamesi*'de vaz edilmiştir.[1]

Bahreyn'den de kısaca bahsetmek gerekirse Bahreyn coğrafik olarak Suudi Arabistan'ın doğusunda Katar'ın kuzeybatısında Basra Körfezi'ndeki adalardan oluşan ülkedir. Coğrafik konumu sebebiyle tarih boyunca önemli bir liman olmuştur.

Bahreyn'in tarihi Arap kabilelerine dayanmaktadır. Bu kabileler III. ve IV. yy'larda Hristiyanlığı benimsemiştir. Daha sonraları Hz. Peygamber (s.a.s.) ile görüşmüşler ve barış yoluyla İslam'ı

[1] Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/231.

seçmişlerdir. Günümüzde de bu tarihlerden kalan Hristiyanlık varlığını sürdürmekte ülkede yerli Hristiyanların varlığı bilinmektedir.[2]

XVI. yy'a kadar adada muhtelif Arap kabileleri ve aileleri hüküm sürmüştür. XVI. yy'da ada Portekizliler tarafından ele geçirilmiş ve 80 yıl kadar hüküm sürmüşlerdir. XVII. yy'ın başlarında ülke İran'ın hakimiyetine girmiş ve bu durum yaklaşık 2 asır boyunca devam etmiştir. Daha sonra ülkede 1783 yılında el-Halife ailesinin hakimiyeti başlamıştır. Bahreyn tarihin değişik dönemlerinde İngilizlerin himayesine girmiştir.[3]

Ülke 1971 yılında bağımsızlığını kazanmış ve 1973 yılında anayasası kabul edilmiştir. Ülkede kral devlet başkanı olup başbakanı ve bakanları atama ve azletme yetkisine sahiptir. Kral anayasayı değiştirme hakkına da sahiptir.[4] Ülkede anayasal monarşi hakimdir. 2002'de yapılan seçimlerde 40 vekil seçilmiştir ve bunların 12'si Şiî mezhebine mensuptur. Bahreyn'in halkı kozmopolit bir yapıya sahip olup yönetim Sünnî olarak kabul edilmektedir. Ülkede zaman zaman Şiî ayaklanmaların yaşandığı bilinmektedir.[5]

Bu tebliğde Bahreyn'deki evlenme yaşını ve velayet yetkisini tespit etmeye çalışacağız ve bunların kaynağı üzerinde durmaya çalışacağız. Bu ülkedeki aile kanunlarının İslam hukukuna dayanan bir yönü olup olmadığı da tetkike çalışacağız. Böylece bu ülkenin fıkıhtan ne kadar esinlendiği ve ülkemiz hukukuyla ne kadar benzeştiği ortaya koymaya çalışacağız. Neticede çeşitli hukuk düzenlerinde karşılaştırma yapmaya elverişli kavram ve kurumlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları inceleyen ve ideal olanı arayan mukayeseli hukuk çalışmalarına da mütevazı bir katkı sunmayı amaçlıyoruz.

1. Evlenme Yaşı ve Velayeti

Evlenme yaşı ya da evlilik yaşı, bir kişinin evlenmesine kanunen müsaade edilen yaş olarak tanımlanmaktadır. Günümüz dünyasında en yaygın evlenme yaşının 18 olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu durumun ülkeden ülkeye değişebileceğini de hatırdan çıkarmamalıyız. Birçok ülkede erkek ve kızların evlenme yaşı aynı iken bazı ülkelerde kızların daha küçük yaşta evlenmesine izin verildiği ya da evlendirildiği görülmektedir. Bu konuda yapılan sosyolojik araştırmalar erken evliliklerin toplumda cinsiyet ayrımcılığı, gelenek görenek, yoksulluk ve eğitimsizlik nedeniyle engellenemediğine işaret etmektedir. Haliyle bazı ülkelerde ailenin rızası varsa, evlenme yaşından daha küçük yaşta (cinsel rüşt yaşı) evliliğe müsaade edilir. Bu durum sadece geri kalmış ülkelere özgü olmayıp gelişmiş bazı ülkelerde de kanunî evlenme yaşı tespit edilmiş olmasına rağmen uygulamada göz ardı edilir.

Evlenme ehliyeti tabiri hem yaş hem de ayırt etme gücüyle yakından alakalıdır. Bir insanın kanunda evlilik için öngörülen yaşı tamamlamış olması ve temyiz gücüne sahip olması halinde artık o kişi için evlenme ehliyetine sahip olduğundan bahsedilebilir.[6]

Klasik fıkıh kitaplarında genel olarak evlilik için yaş sınırı bulunmamaktadır. Aksine küçüklerin evlendirilmesi hukuken tanınmakta ve bu evlilikler için bazı düzenlemeler bulunmaktadır. Buluğ muhayyerliği bu konuda örnek verilebilir. Buluğ muhayyerliği, küçük çocuğu velisinin evlendirmesinden sonra, küçüğün buluğ çağına gelmesiyle birlikte bu evliliği onama veya feshedebilme hakkını ifade etmektedir. Ancak küçüğü babası veya dedesi evlendirmişse buluğ muhayyerliğinin bulunmadığı ifade edilmiştir. Bunun gerekçesi ise baba ve dedenin çocuğuna/torununa özel şefkatinin bulunması ve söz konusu küçük için en iyisini yapacağı varsayımıdır.[7]

---

2 Yusuf Bahadır Keskin, *Dış Politika - Mezhep İlişkisi: Bahreyn Örneği* (Abant İzzet Baysal Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 57.

3 Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 192; Keskin, *Dış Politika - Mezhep İlişkisi: Bahreyn Örneği*, 57.

4 https://www.mfa.gov.tr/bahreyn-siyasi-gorunumu.tr.mfa, (08.02.2022)

5 http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profili/ulke-profili-bahreyn, (08.02.2022)

6 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1/310; Mustafa Dural - V.dğr., *Türk Özel Hukuku [Aile Hukuku]* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2016), 3/52.

7 Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*, ed. Ahmed Ferit Mizyadi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/37; Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki Meydanî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, ed. Abdürrezzâk el-Mehdi (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 2/146.

Osmanlı dönemiyle ilgili özel çalışmalarda kadı sicillerinde bu yönde kayıtların bulunduğu ifade edilmektedir. Mahkeme kayıtlarına yansıdığı kadarıyla küçük yaşta evlendirilen kızlar büluğ muhayyerliği sebebiyle buluğ çağında bu evliliklerini feshedebilmektedir.[8] Ancak bu tür evlilikler sıklıkla karşılaşılan durumlar değildir. Küçüklerin evlendirilmesi hususu mahkeme kayıtları arasında ender görülebilecek kayıtlar arasında yer aldığı ifade edilmiştir.[9]

Yukarıda da ifade edildiği üzere küçüklerin evlendirilmesi konusunda klasik fürû kitaplarının genel olarak olumlu yaklaştığını görmekteyiz. Bununla birlikte tarihi süreç içerisinde bu konuda da farklı görüş belirten bilginlerin bulunduğu bilinmektedir. İbn Şübrüme (öl. 144/761), Ebû Bekir el-Esam (öl. 200/816) gibi bilginler küçüklerin velisi tarafından evlendirilmesinin caiz olmadığını savunmuşlardır. Bu tebliğ bu konudaki görüşlerin kritiğini yapmaya elverişli değildir. Küçük yaşta evlilik hakkındaki karşıt görüş ve bunların delilleri için doktrinde küçüklerin evlendirilmesi üzerine yapılan özel çalışmalara müracaat edilmelidir.[10]

Küçük yaşta evlilik yukarıda ifade edildiği üzere nasların talebi üzerine ihdas edilmiş bir uygulama değildir. Aksine tarihi süreç içerisinde öteden beri zaten mevcut olan ve toplumsal bir gerçekliği bulunan bir olgudur. Dolayısıyla naslardaki küçük yaşta evliliğe yönelik cevaz bu toplumsal olgu üzerine oturmaktadır. Toplumsal olgunun değişmesiyle mevcut cevaza ilişkin hüküm de değişebilir.[11]

2. Ortadoğu Ülkeleri Medenî Kanunlarında Evlenme Yaşı ve Ehliyeti

Bu bölümde Bahreyn ile aynı coğrafyayı paylaşan ülkelerdeki evlilik yaşları ele alınmıştır. Böylelikle evlilik yaşı konusunda Bahreyn'in içinde bulunduğu bölge ile ne kadar uyumlu olup olmadığı tespit edilebilecektir.

Ülkemizde Evlendirme Yönetmeliği'mize göre, 18 sekiz yaşını doldurmuş, mahkemece vesayet altına alınmamış olan erkek ve kadın başka bir kimsenin rızası veya iznine bağlı olmaksızın evlenir. Ayrıca; a) 17 yaşını tamamlayan erkek ve kadın velinin izni, veli yoksa vasi veya vesayet makamının izni ile, b) 16 yaşını dolduran kadın ve erkek hâkimin izni ile evlenebilir.[12]

İran'da ise kanunî evlenme yaşı 1370 yılında onaylanan medeni kanunun 1041. maddesi maddesine göre evlenme yaşı kızlar için 13; erkekler için 15'tir. 13 yaşını doldurmayan kız ve 15 yaşını doldurmayan erkek çocuklarının evlenebilmesi için ve onların maslahatına uygunluk babaların izni ve nihayet yetkili mahkemenin teşhis ve onayı gerekmektedir.[13]

Afganistan medeni kanununa göre erkekler 18 kızlar ise 16 yaşını tamamlamış olmaları halinde nikah/izdivaç ehliyetine sahip olabileceklerdir.[14] Anılan yaşa gelmeyenlerin evlenmeleri ise veli izni, maslahat ve mahkeme onayına bağlanmıştır. Fakat 15 yaş altında olan kızların evlendirilmelerine ise kanunen hiçbir surette izin verilmemektedir.[15]

---

[8] Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik, 2017), 58.

[9] Ömer Korkmaz, "Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh", *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/37 (2019), 469, 470.

[10] H. İbrahim Acar, "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 128-133; Ahmet Yaman, "Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi", *Eskiyeni: Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (2019), 18-24.

[11] Yaman, "Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi", 27, 28.

[12] Evlendirme Yönetmeliği, [Bakanlar Kurulu Karar Tarihi- No: 10/07/1985- 85/9747] mad. 14

[13] http://parstoday.com/tr/radio/iran-i62404-İran_yasalarında_evlenme_yaşı_ve_nikah_kaydı (13 Mayıs 2017)

[14] Kanun-ı Medeniy-i Afganistan mad 70. Ayrıca bk. http://www.bsharat.com/id/ghavanin/0012.html (13 Mayıs 2017)

[15] Kanun-ı Medeniy-i Afganistan bk. mad 71-75. Ayrıca bk. http://www.dw.com/tr/yeni-evlilik-yasası-afganistanı-böldü/a-4214966 (13 mayıs 2017) ancak her ne kadar kanun böyle öngörse de ekonomik gerekçe ve örfe/töre gibi nedenlerle Afganistan'da kızların yaklaşık %60'ı 16 yaşa gelmeden evlendirildiği ifade edilmektedir. Bk. Mehtarkhan Khwajamir, "Afganistan'da Başlık Parası Uygulamaları ve Fıkhî Tahlîli" İstem Dergisi Yıl:13, Sayı:25, 2015, s. 177-189.

Arap yarımadasında yer ülkelere baktığımızda Suudi Arabistan'da yerleşik uygulama ve kanunlarda evlenme ehliyeti için daha önceleri bir yaş sınırlaması öngörülmezken uzun tartışmaların ardından bu yaş 18 olarak belirlenmiştir.[16]

Kuveyt Ahval-i Şahsıyye Kanununu ise evlenme ehliyeti için akıl ve buluğu şart görmüş ve bu iki niteliğe sahip olmayan mecnun, matuhun nikahlarının ancak şifa bulacağına dair sağlık raporu ve hâkimin onayını gerekli görmüştür. Olağan evlenme yaşını ise kızlarda 15; erkeklerde ise 17 yaşını tamamlamış olmayı öngörmüştür. Aksi halde nikahları mahkemece tevsik ve tescil edilmeyecektir.[17]

Umman'da ise kanuni evlilik yaşı her iki cins için 18 olarak belirlenmiş ancak bu yaşı tamamlamayanların evlenmesi ise onlar için bir maslahatın bulunmasına ve bunu hâkimin onaylamasına bağlamıştır.[18]

Katar Aile Kanuna göre evlenme yaşı kızlar için 16; erkekler için ise 18 olarak öngörülmüş bu yaşı tamamlamayanlar ancak veli izni ve nihayet mahkemenin icazetiyle evlenebileceklerdir.[19]

Yemen Ahval-i Şahsıyye Kanunu bir evlenme ehliyeti ve yaşı öngörmemiştir. Küçük kızların (?) nikâhının velileri (baba-dede-oğul-kız kardeş…) tarafından kıyılabileceği ancak kızın bedeni cinsel ilişkiye uygun hale gelinceye kadar –velev ki 15 yaşında olsun- onunla cinsel ilişkiye girilemeyeceği ifade edilmiştir. Erkek çocukların nikâhının ise ancak bir maslahat olması halinde erken yaşlarda kıyılabileceği dile getirilmek[20] suretiyle bu maslahat kız çocuklarına fazla görüşmüştür.

Yapılan istatistiklere göre yemende kızların %65 i henüz 15 yaşını doldurmadan evliliğe zorlanmaktadır. Bu oran kırsal kesimde % 70lere baliğ olmaktadır. Bu oran erkelerde ise tam tersi erkeklerin sadece % 7si 18 yaşını doldurmadan evlenmektedir. Bu oran aynı zamanda küçük kızların yaşıtı olmayan insanlarla evlendirildiğine ve bunun beraberinde boşanmaları da tetiklediğine işaret etmektedir.[21] Çeşitli kadın dernekleri ve sivil toplum kuruluşlarının asgari evlilik yaşı (17-18 yaş) belirleme çabaları devam etmekte ve görünen o ki bu çabalar gerek dinî anlayış gerekse gelenek yüzünden sonuçsuz kalmaktadır.[22]

Çok hukuklu Lübnan'da Müslümanlar için kodifiye edilmiş medeni kanunda evlenme yaşı erkekler için 18; kızlar için ise 17 olarak düzenlenmiştir. Ancak 12 yaşını doldurmuş erkeler ve 9 yaşını doldurmuş kızlar veli izni ve mahkeme onayıyla da evlenebilmektedir.[23]

Suriye Medeni Kanunu'nda evlenme yaşı erkekler için 18; kızlar için ise 17 olarak öngörülmüş. Ancak 15 yaşını doldurmuş erkeler ve 13 yaşını doldurmuş kızlar veli izni ve mahkeme onayıyla da evlenebilmektedir.[24]

İsrail'de 2003 yılına kadar kanuni evlenme yaşı 17 iken erken evliliğin kız çocuklarının sağlığına zarar verdiği ve eğitim haklarını ihlal ettiği şeklindeki tartışmaların[25] ardından bu yaş İsrail meclisi

[16] http://raseef22.com/life/2016/11/02/من-10-إلى-20-عاماً-سن-الزواج-القانونية-في-ال/ http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2011/7/26/اتساع-جدل-في-سن-الزواج-بالسعودية; http://akhbaar24.argaam.com/article/detail/158355 (14 Mayıs 2017)

[17] Mad. 25-6. https://www.e.gov.kw/sites/kgoarabic/Forms/QanoonAlAhwalAlMadaniyah.pdf (14 Mayıs 2017)

[18] Kanunu'l-Ahvâli'ş-Şahsıyye el-Ummânî, Mad. 7-10. bk. http://www.omanlegal.net/vb/showthread.php?t=8872 (14 Mayıs 2017)

[19] Kanunu'l-üsre (2006 tarih ve 22 sayılı) mad. 17. http://gulfmigration.eu/database/legal_module/Qatar/National%20Legal%20Framework/Rights%20and%20Obligations/3.1%20Family%20Law%2022%202006_AR.pdf (14 Mayıs 2017)

[20] Mad. 15. http://www.zipo-ye.org/ar/yemenilaws/11.pdf (14 Mayıs 2017)

[21] https://www.radiosawa.com/a/females-in-Yemen-marry-underage-/242445.html (14 Mayıs 2017)

[22] http://yemani.net/news6748.html; http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2009/2/14/-تحديد-السن-القانونية-لزواج-الفتاة-يثير-ارتياحا-باليمن ; http://www.aljazeera.net/news/humanrights/2013/9/14/-مشروع-قانون-باليمن-لمنع-زواج-الفتاة-قبل-سن-18; http://raseef22.com/life/2015/08/07/early-marriage-in-yemen/ (14 Mayıs 2017)

[23] http://www.kafa.org.lb/zalfaFAQ/3/قوانين-الأحوال-الشخصية-الإسلامية (14 Mayıs 2017)

[24] Kanunu'l-Ahvâli'ş-Şahsıyye es-Suriyye (2437 sayılı 2007 tarihli), mad. 44-5.

[25] http://bianet.org/bianet/dunya/103185-israil-de-evlenme-yasini-18-e-cikarma-cabasi (14 Mayıs 2017)

tarafından çoğunluğu dindar partilere mensup milletvekillerin muhalefetine rağmen 18'e yükseltilmiştir.[26]

Son olarak mısırda ise kanuni evlenme yaşı kızlar için 16 erkeler için ise 18 olarak belirlenmiştir.[27]

Ülkelerdeki kanuni evlenme yaşlarına bakıldığında erkekler için ortalama 18 kızlar için ise 17-18 olduğu söylenebilir. Bu ülkelerin basın-yayın organlarına baktığımızda daha önceki yasal evlilik yaşının daha düşük olduğu ve zamanla yükseltildiği anlaşılmaktadır. Burada tek istisna Yemen'dir. Yemen yasalarına göre bir evlenme yaşı olmadığı gibi buna bir alt sınırda getirilmemiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi aşağıdaki tabloda yer alan ya sınırı, tarafların kimsenin onayına bağlı kalmadan kendi başlarına evlenebilecekleri yaş sınırıdır. Birçok ülkede velinin izni ve hâkimin onayı olması halinde -tıpkı ülkemizdeki 17 ve 16 yaşında da evlenildiği gibi- daha erken yaşlarda evlilik yapmak da mümkündür. Erken yaşta evliliğe karşı çıkan kadın ve çocuk dernekleri ile sivil toplum kuruluşlarının ortak gerekçesi çocukların eğitimden geri kalmaları, henüz bedenen ve psikolojik olarak evliliğe ve çocuğa hazır bulunmadıkları şeklindedir. Evlilik yaşını yükseltilmesine ise genel de muhafazakâr patilerin vekilleri ve din adamları karşı çıkmaktadır. Üzülerek ifade etmeliyiz ki bunların gerekçesi toplumsal telakki ve gelenek olduğu kadar belki de bunlara meşruiyet sağlayan dinî öğretilerdir.

ÜLKELER	Kanuni Evlenme Yaşı (Erkek)	Kanuni Evlenme Yaşı (Kız)
TÜRKİYE	18	18
İRAN	15	13
AFGANİSTAN	18	16
SUUDİ ARABİSTAN	**18**	**18**
BAHREYN	**18**	**16**
BİRLEŞIK ARAP EMİRLİKLERİ	**18**	**18**
KUVEYT	**17**	**15**
UMMAN	**18**	**18**
KATAR	**18**	**16**
YEMEN	**-------**	**--------**
IRAK	18	18
ÜRDÜN	18	18
LÜBNAN	18	17
SURIYE	18	17
İSRAİL	18	18
MISIR	**18**	**16**

[26] http://www.salom.com.tr/haber-88822-Israil_meclisi_evlenme_yasini_18_yapti__.html (14 Mayıs 2017)
[27] Kanunu'l-Ahvâli'ş-Şahsıyye, mad. 17 (1 sayılı 2000 tarihli); https://www.egypt.gov.eg/arabic/laws/personal/chp_three/part_one.aspx (16.05.2017)

3. Bahreyn Aile Kanununda Evlenme Yaşı

Türkiye kanunlarında aile hukuku Medeni Kanun'un içinde ikinci bölümde düzenlenmiştir.[28] Ancak Bahreyn Medeni Kanun'unda şahıs, eşya ve borçlar hukuku gibi konular ele alınmaktadır. Aile hukuku Aile Kanunu'nda müstakil olarak ele alınmıştır.[29]

Bahreyn Aile Kanunu olarak 2017'de kabul edilmiştir. Bu kanunun giriş kısmında kanunun kaynakları hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre Bahreyn Aile Kanunu (BAK) Sünni mezheplere ve Caferî mezhebine dayanmaktadır.[30] Aynı durum Katar Aile Kanunu'nda yer almakta olup ilgili kanunun kaynağını İslam hukuku olduğu belirtilmiştir.[31]

BAK ilk kısımda nişanlılık hükümlerini düzenlemektedir. İlerleyen bölümlerde ise evlilik prosedürünü ele almaktadır. Kanun evliliğin resmi kayıt altına alınması istemekte, resmi kayıt altına alınmasa bile meşrû ispat yöntemlerinden birisiyle, kesin delillerle evliliğin ispat edilebileceğini öngörmektedir. BAK İslam hukukunda kadının haklarından birisi olan mehir konusunu da düzenlemekte, mehrin kadının hakkı olduğunu meşru sınırlar çerçevesinde kadının bunu istediği gibi kullanabileceğini belirtmektedir.[32]

Bahreyn'deki kanunlarda kadınların evlenme yaşı için sürekli değişikliği gidildiği görülmektedir. 2007'de çıkarılan kanuna göre asgari evlenme yaşı erkeklerde 18, kızlarda 15 iken 2017'de çıkarılan kanunda kızların evlenme yaşı 16 olarak düzenlenmiştir. Bu sınır mutlak olmayıp mahkeme kararı ile daha küçük yaşlarda da kızların evliliği mümkündür. Aile Kanunu'nun 20. maddesinde *on altı yaşından küçük kızlar evlendirilemezler. Ancak evlilik için uygunluk incelemesi neticesinde mahkeme kararı bulunursa daha küçük yaşlarda da evlilik yapabilirler* ifadesi yer almaktadır.[33]

Kadınların evliliği için alt sınır olarak on altı yaş sınırının tespit edilmesi bazı tepkileri de beraberinde getirmiştir. Bu kanununa göre kızların çocuk yaşta evlendirildiği ileri sürülmüştür. Zira Bahreyn Çocuk Kanunu'na göre 18 yaşından küçük bireylerin çocuk olarak kabul edildiği belirtilmektedir. Diğer taraftan yukarıda ifade edilen kanun maddesine göre on altı yaşından küçükler de mahkeme kararı ile evlendirilebileceklerdir. Bu durumda iki kanun maddesi karşılaştırıldığında resmi olarak çocuk olarak kabul edilen bireylerin evlendirildiği görülecektir.[34]

Bu yaşın altında olan kız ya da erkeklerin nikâhlarının tescil edilemeyeceği ve yok hükmünde kabul edileceği belirtilmiştir. Bu karar ülkede özellikle de Şiî din adamlarının tepkisini çekmiş ve bu karar Hz. Peygamber ve Aişe'nin evliliğini iptal manasın geldiği şeklinde değerlendiremeye tabi tutulmuştur.[35]

Böyle bir itirazın hukuk tekniği açısından problemli olduğu açıktır. Zira bu kanun Bahreynlilere yöneliktir. Başka ülkelerin vatandaşları için bağlayıcılığı yoktur. Nitekim velayet konusunda ele alınacağı üzere başka ülkelerde yapılan nikah akdi Bahreyn kanunları açısından meşru olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan bu kanunun yürürlüğe girmesinden önce, dönemin meşru kanunlarına göre evlenen bireylerin nikah akdi daha sonra yürürlüğe giren kanunlar tarafından iptal edilemez. Zira kanunlar geriye doğru işletilemez. Dolayısıyla bu kanun, yürürlüğe girdiği tarihten önceki evlenme akitleri hakkında hüküm bildirmez.

Bazıları ise evlenme ehliyetinin kız-erkek açısından farklı olmasının hem anayasanın eşitlik ilkesine aykırı olduğu hem de cinsiyet ayrımcılığı anlamına geldiği bu nedenle evlenme yaşının her iki cins için de 18 olması gerektiğini dile getirmiştir.[36]

---

[28] https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf (8 Şubat 2022)
[29] https://www.lloc.gov.bh/Publications/Download/019.pdf
[30] https://www.lloc.gov.bh/Publications/Download/019.pdf, (08 Şubat 2022)
[31] Mustafa Hayta, "Katar Aile Kanunu Boşanma Prosedürü Üzerine Fıkhî Bir Etüd, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2020, sayı: 51, s. 137-174", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), 139.
[32] https://www.lloc.gov.bh/Publications/Download/019.pdf, (08 Şubat 2022)
[33] https://www.lloc.gov.bh/Publications/Download/019.pdf, (08 Şubat 2022)
[34] https://delmonpost.com/?p=12583, (8 Şubat 2022)
[35] http://www.alarabiya.net/articles/2007/11/29/42298.html (14 Mayıs 2017)
[36] http://www.alayam.com/alayam/first/552115/News.html (14 Mayıs 2017)

4. Bahreyn Ali Kanununda Evlenme Velayeti

BAK 15. maddesinde evlilikte velayet kurumunu tanımaktadır. Aile Kanunu'nun birinci ana başlığın üçüncü alt başlığı altında velayet konusu düzenlemektedir. Klasik mezheplere baktığımızda velayet kurumunun mevcut olduğu değişik tonlarda evliliğe etkisinin bulunduğunu görmekteyiz. Kısaca klasik teorilerden bahsetmek gerekirse Hanefî mezhebinin nikah konusunda veliler sınıfını oldukça geniş tuttuğu görülmektedir. Buna göre veliler *asabe* sınıfı olup oğul, baba, babanın babası, erkek kardeş ve amcadır.[37]

Şâfiî mezhebinde nikah konusunda velayetin baba tarafından akrabalara ait olduğu kabul edilmektedir. Tercih edilen görüşe göre aynı derece akrabalar arasında baba tarafından akrabalığın velayete uygun olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Şafiîlere göre küçük veya büyük bakireyi babasından başkası evlenmeye zorlayamaz.[38]

Klasik fürû-i fıkıh kitaplarına baktığımızda din farkının velayete engel olduğunu görmekteyiz. Buna göre kafir bir erkek, Müslüman bir kadının velisi olamadığı gibi Müslüman bir erkek, kafir bir kadının velisi olamaz. Zira velayet kurumu sadece evlilik alanında değil miras vb. pek çok konuda kendini göstermektedir.[39]

Klasik fıkıh kitapları da velisi bulunmayan kişilerin velayet yetkisinin devlet başkanına ya da onun görevlendireceği kişiye intikal edeceği belirtilmiştir.[40] Bahreyn Aile Kanunu da bu hususta aynı hükmü kanunlaştırmış, velisi olmayan kişilerin velayetinin yargıca intikal edeceğine hükmetmiştir.[41]

Kanunda Sünnî teoriye uygun olarak kızın veli sıralamasını baba, babanın babası, oğul, öz erkek kardeş, baba bir erkek kardeş, öz erkek kardeşin oğlu, baba bir erkek kardeşin oğlu, öz amca, baba bir amca, öz amcanın oğlu, baba bir amcanın oğlu şeklinde yapmaktadır. Aynı kanun maddesi veliler tarafından evlendirilen kadının rızasının bulunmasını şart koşmaktadır. Aynı kanunda bekar kızın velisinin babası ve dedesi olduğu ifade edilmektedir. Baba ve dedenin bulunmadığı durumlarda kız rüşd sahibi ise nikah akdini kendi başına gerçekleştirebileceği öngörülmüştür. Kanun koyucu bu hükmü vaz ederken Caferî mezhebine dayandığını ifade etmiştir. Dul kadınlar için veli şartının bulunmadığı ifade edilmektedir.

BAK 16. maddede velinin şartlarını zikretmektedir. Buna göre velinin Müslüman, erkek, âkil, bâliğ, hac ve umre için ihramlı olmaması gerekmektedir.[42] Bu maddede Şafiî mezhebinin görüşünün ön plana çıktığı görmekteyiz. Şafiî mezhebindeki genel hükme göre ihramlı kişi kendi evlenemediği gibi velayeti altında bulunan kimseleri de evlendiremez.[43] Ancak Hanefi mezhebinde böyle bir zorunluluk söz konusu değildir.

17. maddede meşru bir sebep olmadığı sürece velinin velayeti altındaki kişileri evlendirmekten kaçınmasının caiz olmadığını belirtmektedir. Aile Kanunu'nun bütünü incelediğimizde söz konusu *meşru sebep*lerin açıklamasına dair herhangi bir açıklama göremedik. Bu durumda ilgili kanun maddesindeki *meşru sebeb*in mahiyeti hakimin takdir yetkisine bırakılmış görünmektedir.

Aynı kanun maddesinde velinin evlenecek kızı zorlama hakkının bulunmadığı belirtilmektedir. Bu hususta evlenecek kızın küçük, büyük, bakire, dul olması arasında fark yoktur. Diğer taraftan velinin

---

37 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/45, 46; Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (2003), 103.

38 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, ed. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/5/14, 18; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şafiî*, ed. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995), 2/428.

39 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, ed. Inâyetüllah Muhammed İsmetullah vd. (Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 4/249; Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 1/194.

40 Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/195.

41 https://www.lloc.gov.bh/Publications/Download/019.pdf, (08 Şubat 2022)

42 https://www.lloc.gov.bh/Publications/Download/019.pdf, (08 Şubat 2022)

43 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/385.

velayeti altında bulunan kızı kendine nikahlayamayacağı hükme bağlanmıştır. Ancak kızın rızası ve yargıcın izni ile böyle bir evliliğin gerçekleşebileceği belirtilmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere *veli* sınıfı oldukça geniş tutulmuştu. Bu sınıf içinde mahrem akrabalar olduğu gibi aralarında evlenme haramlığı bulunmayan akrabalar da veli sınıfı içinde sayılmıştır. Bu durumda velinin velayeti altında bulunan kız ile evlenmesi gündeme gelmektedir. Kanun koyucu işte bu durumlar için düzenlemeye gitmiştir. Nitekim kanun koyucu aynı maddede yargıcın da veli olması durumunu hükme bağlamakta ve yargıcın velayeti altında bulunan kızı kendine nikahlayamayacağı gibi üst ve alt soyundan bir kimse ile de evlendiremeyeceği belirtilmektedir.

Kanun koyucu BAK'ın 28. maddesinde nikah akdinin şartlarını sıralamıştır. Bu maddenin elif bendinde velinin nikah akdinde mevcut olmasını nikah akdinin sıhhat şartları arasında zikretmiştir. Buna göre velinin hazır bulunmadığı nikah akdi sahih değildir.

Aynı maddenin be bendinde ise *herhangi bir ülkenin kanunlarına göre nikah akdi onaylanmışsa ve cinsel birleşme meydana gelmişse nikah akdinin sıhhati için velinin bulunması zorunlu değildir. Ancak kadın Bahreynli ise nikah akdinin ispatı için velinin rızasının bulunması şattır* ifadesi yer almaktadır. Bu bent yukarıdaki ifadeyi tamamlayıcı mahiyettedir. Zira kadının Bahreynli olması durumunda nikah akidinin ispatı için velinin rızasının şart koşulması başlangıç itibarıyla nikah akdinin sıhhati için velinin hazır bulunmasıyla aynı amaca yöneliktir. Her iki ifade de nikahta velinin vazgeçilmez bir konumda olduğunu ifade etmektedir.

Kanun Koyucu BAK'ın 37. maddesinde kefâet konusunu düzenlemektedir. Elif bendinde kefâetin akdin bağlayıcılık şartlarından birisi olduğu belirtilmiştir. Ancak bu bağlayıcılık sadece kız ve velisi için bir haktır. Erkek kefâetin bulunduğunu iddia eder nikah akdinden sonra aksi durum ortaya çıkarsa kız veya velisi nikah akdini feshedebilir.[44] Eşlerin yaşlarının uygunluğu da kefâet kapsamında değerlendirilmiştir.

Kefâet konusundaki bu hükümler Hanefî mezhebinin görüşlerine uygundur. Hanefîler nikahta veli iznini zorunlu görmezlerken evlenecek kızın hareket alanını kefâetle sınırlandırmışlardır. Zira velayeti altındaki kızın kendi ailesine denk biriyle evlenmesi velinin hakkı olarak görülmüştür. Velayeti altında bulunan kızın velinin ailesine denk olmaması durumunda velinin ailesinin de rencide olma durumu söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında evliliğin sadece iki kişiyi ilgilendiren bir olgu olmadığı düşünülebilir.[45] Hanefî mezhebinde ayrıca mehrin kızın denklerinden daha az olması durumunda da velinin itiraz hakkının bulunduğu kabul edilmektedir.[46]

BAK'ın 45. maddesinde sahih bir şekilde kurulmayan evliliğin cinsel ilişki meydana gelse bile bazı durumlarda hiçbir şekilde sonuç doğurmayacağı ifade edilmiştir. Bu durumlar mutlak butlan olarak nitelendirilebilecek evlilik akdinin temel rükün eksikliği olarak ifade edilebilir. 45. maddenin bentlerinde nikah akdinin temel rükünleri olan taraflar ve irade beyanı gibi unsurların eksikliği, kadının herhangi bir sebepten dolayı evlenilmesi haram kişilerden birisi olması ve velisiz olarak kıyılan nikah durumları zikredilmiştir. Daha açık bir ifadeyle velisiz olarak yapılan nikah akdi taraflar ve irade beyanı gibi temel unsurların eksikliği ile ve mahrem bir akraba ile evlenme ile aynı seviyede ele alınmış ve aynı yaptırımlar öngörülmüştür.

Sonuç

Bahreyn Aile Kanunu giriş kısmında ifade ettiği gibi İslam hukukunun temel kurumlarını düzenlemektedir. Mehir, -ayırt etme gücüne sahip kadınlar için- nikahta veli izni, kefâet vb. alanlarda modern hukukun normatif düzenlemeleri söz konusu değilken Bahreyn Aile Kanunu bu alanlarda hükümler vaz etmiştir. Bu alanlarda İslam hukukunun etkisi çok açık bir şekilde kendini göstermektedir. Nitekim kanun bazı maddelerinde hükümlerin kaynağı olarak İslam hukukunu nazara vermektedir.

Bahreyn'in kozmopolit yapısı Aile Kanunu'nda de kendini göstermektedir. Kanunların büyük çoğunluğu Sünnî mezheplere dayandığı ifade edilmekle birlikte bazı maddelerin Caferî mezhebinden

[44] https://www.lloc.gov.bh/Publications/Download/019.pdf, (08 Şubat 2022)

[45] Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi'ş-Şerai'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/249.

[46] Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 2/247.

alındığı belirtilmektedir. Bu durumun meclisteki farklı mezhep mensubu vekillerin mevcudiyetinden kaynaklandığı söylenebilir.

Bahreyn Aile Kanunu'nun Sünnî mezhepler içinde de tek bir mezhebe dayanmadığını, muhtelif ekollerin görüşlerini kanunlaştırdığını söyleyebiliriz. Nitekim kanun, nikahta veli izninin gerekliliği noktasında cumhurun görüşünü tercih ederken, nikahta kefâetin gerekliliği ve kefâetin bulunmaması durumunda velinin fesih hakkı konusunda Hanefî görüşü ön plana çıkarmaktadır.

Kaynaklar

Acar, H. İbrahim. "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi". *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 125-140.

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-İnâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*. ed. Ahmed Ferit Mizyadi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik, 2017.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. ed. Inâyetüllah Muhammed İsmetullah vd. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Dural, Mustafa - V.dğr. *Türk Özel Hukuku [Aile Hukuku]*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2016.

Evlendirme Yönetmeliği, [Bakanlar Kurulu Karar Tarihi- No: 10/07/1985- 85/9747] mad. 14

Hayta, Mustafa. "Katar Aile Kanunu Boşanma Prosedürü Üzerine Fıkhî Bir Etüd, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2020, sayı: 51, s. 137-174". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), 137-174.

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Kanunu'l-Ahvâli'ş-Şahsıyye, mad. 17 (1 sayılı 2000 tarihli kanun)

Kanunu'l-Ahvâli'ş-Şahsıyye el-Ummânî, Mad. 7-10.

Kanunu'l-Ahvâli'ş-Şahsıyye es-Suriyye (2437 sayılı 2007 tarihli), mad. 44-5.

Kanun-ı Medeniy-i Afganistan mad 70.

Kanunu'l-üsre (2006 tarih ve 22 sayılı) mad. 17.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi'ş-Şerai'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Keskin, Yusuf Bahadır. *Dış Politika - Mezhep İlişkisi: Bahreyn Örneği*. Abant İzzet Baysal Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Khwajamir, Mehtarkhan. "Afganistan'da Başlık Parası Uygulamaları ve Fıkhî Tahlîli" *İstem Dergisi* 13/25 (2015), 177-189.

Korkmaz, Ömer. "Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh". *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/37 (2019), 453-475.

Köse, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 101-116.

Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.

Meydanî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*. ed. Abdürrezzâk el-Mehdi. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-. *el-Üm*. ed. Muhammed Zühri en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şafiî*. ed. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995.

Yaman, Ahmet. "Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi". *Eskiyeni: Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (2019), 9-29.

Web Kaynaklar

https://www.mfa.gov.tr/bahreyn-siyasi-gorunumu.tr.mfa, (08.02.2022)

http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profili/ulke-profili-bahreyn, (08.02.2022)

http://parstoday.com/tr/radio/iran-i62404-İran_yasalarında_evlenme_yaşı_ve_nikah_kaydı (13 Mayıs 2017)

http://www.bsharat.com/id/ghavanin/0012.html (13 Mayıs 2017)

http://www.dw.com/tr/yeni-evlilik-yasası-afganistanı-böldü/a-4214966 (13 mayıs 2017)

http://raseef22.com/life/2016/11/02/من-10-إلى-20-عاماً-سن-الزواج-القانونية-في-ال/ http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2011/7/26/اتساع-جدل-في-سن-الزواج-بالسعودية; http://akhbaar24.argaam.com/article/detail/158355 (14 Mayıs 2017)

https://www.e.gov.kw/sites/kgoarabic/Forms/QanoonAlAhwalAlMadaniyah.pdf (14 Mayıs 2017)

http://www.omanlegal.net/vb/showthread.php?t=8872 (14 Mayıs 2017)

http://gulfmigration.eu/database/legal_module/Qatar/National%20Legal%20Framework/Rights%20and%20Obligations/3.1%20Family%20Law%2022%202006_AR.pdf (14 Mayıs 2017)

http://www.zipo-ye.org/ar/yemenilaws/11.pdf (14 Mayıs 2017)

https://www.radiosawa.com/a/females-in-Yemen-marry-underage-/242445.html (14 Mayıs 2017)

http://yemani.net/news6748.html; http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2009/2/14/تحديد-السن-القانونية-لزواج-الفتاة-يثير-ارتياحا-باليمن (14 Mayıs 2017)

http://www.kafa.org.lb/zalfaFAQ/3/قوانين-الأحوال-الشخصية-الإسلامية (14 Mayıs 2017)

http://bianet.org/bianet/dunya/103185-israil-de-evlenme-yasini-18-e-cikarma-cabasi (14 Mayıs 2017)

http://www.salom.com.tr/haber-88822-Israil_meclisi_evlenme_yasini_18_yapti__.html (14 Mayıs 2017)

https://www.egypt.gov.eg/arabic/laws/personal/chp_three/part_one.aspx (16.05.2017)

https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf (8 Şubat 2022)

https://delmonpost.com/?p=12583, (8 Şubat 2022)

http://www.alarabiya.net/articles/2007/11/29/42298.html (14 Mayıs 2017)

http://www.alayam.com/alayam/first/552115/News.html (14 Mayıs 2017)

https://www.lloc.gov.bh/Publications/Download/019.pdf, (08 Şubat 2022)

Ahmed b. Muğîs et-Tuleytulî'nin *el-Mukni' fî İlmi'ş-Şurût* İsimli Eseri Bağlamında Toplum-Fetva İlişkisi

The Relationship Between Society and Fatwā in the Context of Mugīṯ Al-Ṯulayṯulī's Work Al-Muqnīʿ fī ʿIlm al-Šurūṯ

Fatma HAZAR*

Özet

Şurût ilmi, hukuki belgeleri kayıt altına almak üzere düzenlenen belge ve senetlerin düzenlenme esaslarını tespit eden ilmin adıdır. Hukuki muamelelerin yazıya geçirilmesi ve mahkeme kayıtlarının düzenlenmesi amacıyla ortaya çıkan bu ilim, hicri I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren müslümanların önem verdiği alanlardan biridir.

Ahmed b. Muğîs et-Tuleytûlî, vefat tarihi h. 459/ m.1067 yılı olan, h. 5. asırda Endülüs'te yaşamış bir fakihtir. *el-Muknî' fî İlmi'ş-Şurût* isimli eseri, şurût ilmi alanında telif ettiği eseridir. Bu eserinde Tuleytûlî, belge ve arşivcilik diyebileceğimiz şurût ilmi alanında uyulması gereken ilke ve kuralları örneklendirerek izah etmektedir. Eseri, bir mukaddime ve yedi bölüm halinde te'lif etmiştir. Eserin ilk bölümünde belge ilmi ve bu alanda müslüman âlimlerin çalışmalarına yer vermiştir. İkinci bölümden itibaren sırasıyla, nikah, borçlar hukuku, yargılama hukuku, kölelik, ceza hukuku alanlarına ait belgeleri tasnif etmiş ve bunları örneklendirmiştir. Son bölümde ise çeşitli meseleleri ele almıştır.

Şurut ilmi, toplumların örf ve adetlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Her coğrafi bölgenin kendine has kültürel ve yerel âdetleri bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Endülüs'teki müslümanların kültürel hayatını yansıtması açısından, o bölgede yaşanan yargılama ve mahkeme kararlarının toplumsal izlerini sürmek için bu belgelerin tahlil edilmesi gereklidir. Bu sebeple, Tuleytûlî'nin söz konusu eserini inceleme konusu yapmak önem kazanmaktadır. Kendisinin bir fakih olduğu göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal konulara yaklaşımı ve bunları belgelendirirken fıkhî bakış açısı ile yaklaşması da kanaatimizce önemlidir. Özellikle aile hukuku alanında rastlanılan çarpıcı örneklerle, zikredilen eser özelinde, Endülüs bölgesinde yaşayan toplum üzerinden şurût ilmi aracılığı ile toplanan veriler ışığında toplum-fetva ilişkisi sunulmaya çalışılacaktır. Bu tebliğ ile sosyal hayatın fetvâ ile olan yakın ilişkisinin özellikle coğrafya temelli değerlendirilmesiyle, fıkıh fetvâlarının farklı toplumlarda yerel ve özel nitelikli olduğu ve bu durumun günümüz sosyal hayatı için de geçerli olduğunun vurgulanması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Endülüs, Tuleytulî, Şurut İlmi, Fetvâ.

Abstract

The science of šurūṭ is the name of the science that determines the principles of arrangement of legal documents. This science, which emerged for the purpose of writing down legal transactions and arranging court records, has been one of the areas that Muslims have given importance since the seconda half of the first century.

Aḥmad b. Mugīṯ Al-Ṯulayṯulī, date of death h. 459/ m. 1067 he is a jurist who lived in Andalusia in the fifth century. His work named "al-Muqnīʿ fī ʿIlm al-Šurūṯ" in

* Araş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: fhhazar@gmail.com Tel: 0505 566 22 35 ORCİD: https://orcid.org/0000-0002-0780-1877

his work in the field of šurūṭ science. In this work, Ṭulayṭulī explains the principles and rules that must be followed in the field of šurūṭ. His work was an introduction and seven chapters. In the first part of the work, the science of documents and the studies of Muslim scholars in this field are included. In the second chapter he has classified and documents of marriage, law of obligations, law of judgment, slavery and criminal law respectively. In the last part, he dealt with various issues.

The science of šurūṭ has been significantly affected by the customs and traditions of the societies. Each region has its own cultural and local customs. That's in order to reflect the cultural life of Muslims in Andalusia, it is necessary to analyze these documents in order to trace social traces of the judgments and court decisions in that region. It is important to examine jurist Ṭulayṭulī's work. It will be tried to present the society-fatwā relationship in the light of the data collected through the science of šurūṭ from the society living the Andalusia region, especially with the striking examples encountered in the field of Islamic law. This paper, it is aimed to emphasize that the close relationship between social life and fatwā is evaluated on the basis of geography, and that the fiqh fatwās are local and special in different societies and this situation is also valid for today's social life.

Keywords: Islamic Law, Andalusia, Ṭulayṭulī, ʿIlm al-Šurūṯ, Fatwā.

Giriş

İnsanlar ilk çağlardan beri birbirleriyle münasebette bulunmuşlar, sözleşmeler yapmışlardır. Sözleşme hukukunun hem ticari hayatta hem de sosyal hayatta büyük önemi bulunmaktadır. Bu sözleşmelerin hukukî bir zemine oturabilmesi ve herhangi bir anlaşmazlık durumunda hak kayıpları yaşanmaması için yazılı veya sözlü akitler ile tespit ve tevsîk edilmesi ihtiyacı açığa çıkmıştır. Bu önemine binaen bu ilmin hukukunu düzenlemek için sözleşme belgelerinde varlığı zorunlu olan bazı şartlar belirlenmiştir. [1]

İslam hukuku diğer hukuk sistemleri gibi sözleşmelerde belge tanzimine önem vermiş ve bunu adliye teşkilatının bir parçası olarak görmüştür. Günümüzde noterlik görevi ve yetki alanına giren konular ilm-i şurût adı altında İslam Hukuku'nda detaylı olarak incelenmiştir.[2]

Şurût sözlükte "Bir şeyin varlığı kendisine bağlı bulunan nesne" demektir.[3] İlm-i şurût ise "Mahkeme esnasında belgelerde ve sicillerde sabit hükümlerin, şahitlerin yokluğunda mahkemede delil olarak kullanılabilecek bir tarzda tesbiti keyfiyetinden bahseden ilim"[4] olarak tanımlanmıştır.

Şurût ilminin İslam Hukuku içerisinde ayrı bir ilim dalı halinde gelişme göstermesi, temel maslahatlardan addedilen malın korunmasına bağlanmıştır.[5] İlm-i şurûtun ekonomik ve hukukî ilişkilerde güven ve istikrarın sağlanması, fasid akitlerden kurtarmak, şüpheleri gidermesi ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak gibi faydaları bulunduğu kaydedilmiştir. [6]

Akitlerin yazıyla tespiti Bakara Suresi 282. ayete (müdâyene ayeti) dayandırılmıştır. Ayetteki borçlanma muamelelerinin ve alışverişlerin yazıyla kayıt altına alınması ve şahit bulundurulması tavsiyesi belge tanzimi ilminin temelini teşkil etmektedir. İlm-i şurût halinde düzenlenen bu ilim yöntemi ve uygulanacak ilkeler bakımından ayrıntılarıyla tespit edilmiştir.[7] Şurût ilmi kapsamında fıkhın muâmelât ile ilgili hükümleri ve akitleri belgeler olarak tanzim edilmiştir.

---

1 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/302, 320.

2 Halit Ünal, "Şurût-Sukûk (İslam Hukukunda Belge Tanzimi)", *Diyanet Dergisi* 22/3 (1986), 24; ilm-i şurut hakkında yapılan lisansüstü çalışmaların bir listesi için bk Abdullah b. Muhammed Âl Yusuf, "İlm-i şurûti'l-fıkhiyye", *Âlûka*, (ts.), 29.

3 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4/2235.

4 Ömer b. Abdülaziz Sadrüşşehid Ebû Hafs, *Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassaf*, thk. Muhyî Hilâl Serhân (Bağdad: Vizâretü'l-Evkâf, 1978), 1/259; Muhammed b. Abdullah Amir, *İlmu'ş-şurût fi'l-fikhi'l-İslâmî ve tatbîkâtuhu fî kitâbât-ı adli'l-memleketi'l-arabiyyeti's-suudiyye* (Suudi Arabistan: Câmiatu ummu kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 14.

5 Ünal, "Şurût-Sukûk (İslam Hukukunda Belge Tanzimi)", 25.

6 Serahsî, *el-Mebsût*, 30/167.

7 Ünal, "Şurût-Sukûk (İslam Hukukunda Belge Tanzimi)", 27.

Vesîka (belgeleme) ilmi önceki fakihlerin görüşlerinin kayıt altına alınması için, müftülerin fetvalarını neye göre verdiklerinin bilinmesi ve yeni ortaya çıkan olayların (nevâzil) hangi kapsama girdiğini bilmek için de önemlidir. Geçmişte fakihler tarafından bu ilmin çeşitli sözleşmeler sonucundaki hukuki hükümlerini ortaya koydukları bu ilmi günümüzde noterler, tapu daireleri gibi resmi kurumlar aracılığı ile gerçekleşmektedir. [8]

Hz. Peygamber zamanında ve sonrasında dört halife zamanında yapılan anlaşmaların yazı ile tespit edildiği bilinmektedir. Sicil ve vesika yazma işini ilk ihdâs eden kişinin Kufe fakihlerinden Tâbîinden Abdullah b. Şübrüme (öl. 144) olduğu rivayet edilmiş, erken dönemlerden itibaren de Müslümanlar bu ilimle meşgul olmaya devam etmiştir.[9]

Mezhepler aracılığı ile coğrafî bölgelerde hukukî istikrarı ve yargı birliğini sağlamak açısından bu belgelerin yaşanılan ve uygulanılan mezhebe gore düzenlenmesi ve yazılması sonucunu doğurmuştur. Şürût ilminin öncüsünün Ebû Hanîfe olduğu, alanda ilk telif edilen eserlerin de Hanefî fakihlerine ait olduğu bilinmekle birlikte Şafî ve Malikî fakihlerinin de bu alanda önemli katkıları olduğu dile getirilmiştir.[10]

Bu ilim dalında en meşhur olan ve önemli eserler telif etmiş bulunan âlimlerden birisi Ebû Ca'fer et-Tahâvî (öl. 321/933) dir. Tahâvî, şurût alanında eş-Şurûtu's-sagîr, eş-Şurûtu'l-kebîr ve eş-Şurûtu'l-evsat olmak üzere üç eser yazmıştır.[11] Malikî mezhebinde ise İbn Lübâbe, Ferec b. Seleme el-Kurtubî, Muhammed b. Haris el-Huşenî, Musa b. Ahmed el-Yahsubî el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Attâr ve İbnü'l-Hindî, Ebu'l-Hasan el-Mutayyitî, Ebû İshak İbrahim el-Hac el-Gırnâtî ve Ali b. Yahya el-Cezîrî'nin eserlerinin yanı sıra Ahmed b. Muhammed b. Tuleytılî'nin el-Muknî fi ilmi'ş-şürût eseri zikredilebilir.[12]

1. Toplum-Fetvâ İlişkisi

Fıkhın teorik hükümlerinin pratik hayata geçirilmesinin önemi sebebiyle şürût ilmi toplumların örf ve adetlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir.[13] Hatta Mecelle şârihlerinden Ali Haydar Efendi'nin şurût ilmi üzerine yazdığı eserlerine "tatbikât-ı şer'iyye" isimlendirmesi bu ilmin uygulamaya dayanan yapısını göstermek için önemli bir işarettir.[14] Endülüs'te ise sürût ilmi oldukça ilgiye mazhar olmuş[15] ve bu konuda müstakil eserler meydana getirilmiştir. Bu ilginin sebebinin Mâlikîler'in örfe ve Medine ameli dolayısıyla toplumsal realiteye verdikleri önemle açıklanabilir. Nitekim sosyo-kültürel açıdan çeşitlilik barındıran bu coğrafyada yazılan eserler incelendiğinde şurût örnekleri çerçevesinde hukuk teorisinin pratik uygulamalara nasıl yansıdığı[16] net bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla şurût kitapları fıkhın "gerçek hayat"a nasıl sirayet ettiğini göstermesi açısından önemlidir.[17]

Toplum hayatı ile olan yakın ilişkisi ve pratik hayatta duyulan ihtiyaç sebebiyle şurût kurallarının yalnızca fıkıh kitaplarında ve edebü'l-kâdî kitaplarında ayrı bölümler halinde yer almasıyla yetinilmemiş ve bu konuda müstakil eserler yazılmıştır.[18] Şurût ilminin Endülüs'te "belge yazmak"

---

8 Abdullah Özcan, "İmam Serahsî'de Şurût İlmi (Sözleşme Hukuku)", *Diyanet İlmi Dergi* 49/2 (2013), 153.

9 Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı* (Ankara, 1979), 139; Amir, *İlmu'ş-şurût fi'l-fikhi'l-İslâmî ve tatbîkâtuhu fî kitâbât-ı adli'l-memleketi'l-arabiyyeti's-suudiyye*, 28-58.

10 Fahrettin Atar, "Şürût ve Sicillât", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/272.

11 Tahâvî'nin şurût ilmine katkılarını inceleyen bir çalışma için bk. Muharrem Önder, "Ebû Ca'fer et-Tahâvî (239-321/ 853-933) ve şurût ilmi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 365-397.

12 Atar, "Şürût ve Sicillât", 39/273.

13 Atar, "Şürût ve Sicillât", 39/270.

14 Ayşe Aktaş, "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi'nin Şurût İlmine Dair Eserleri Üzerine Bir İnceleme", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 768-769.

15 Bölgede ilm-i şürût ile ilgili müstakil bir çalışma için bk. Hacer Kontbay, *Endülüs'te Şurût (Belgeleme) İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

16 Wael b. Hallaq, "Model Shurūṭ Works and the Dialectic of Doctrine and Practice", *Islamic Law and Society* 2/2 (1995), 112-113.

17 Maya Shatzmiller, "Al-Muqniʿ fī ʿilm al-shurūṭ (formulario notarial) by Aḥmad b. Mughīth AlṬūlayṭulī and Francisco Javier Aguirre Sádaba", *Islamic Law and Society* 4/1 (1997), 129.

18 Ebu'l-Ferec Muhammed İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran, 1971), 292-344; Hacı Halife Mustafa Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'lfünûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 2/1046; Atar, "Şürût ve Sicillât", 39/272; Özcan, "Serahsî'de Şurût İlmi", 183-200.

şeklinde meslek olarak itibar gördüğü, bu mesleğin ilminin tedrîsinin yapıldığı ve bu belgelerin muhafazası için devletin tayin ettiği yetkililer olduğu görülmektedir.

Avrupa arşivlerinde saklı sicil kayıtları Avrupa'nın modernleşme öncesi sosyal ve ekonomik tarihi hakkında zengin malzeme sunmaktadır.[19] Bu açıdan bakıldığında hem hukuk hem de sosyo-ekonomik tarih açısından bu belgeler İspanya Müslümanları için önem teşkil etmektedir.[20]

Şurût metinleri gerçek olaylara ve kişilere dayanması[21] ve zamanının toplumunu resmetmesi bakımından da önemlidir. Bu önemine binâen çalışmada seçilen eser kapsamında üslup ve içerik açısından örnek teşkil edecek belge örnekleri üzerinde durulacaktır. Söz konusu belgelere geçmeden önce eserin müellifi hakkında bilgi verilmesi gerekir.

2. Ahmet Muğîs b. Tuleytûlî ve Şurût İlmindeki Yeri

Tam adı Ahmed b. Muğîs b. Ahmed b. Muğîs es-Sadefî olan âlimin künyesi Ebâ Cafer'dir. Tuleytula ehlinden olduğu için Tuleytûlî nisbesiyle anılmaktadır. Doğum tarihi hicrî 406/1015 senesi olarak belirtilen[22] Ahmed b. Muğîs'in hadis, ferâiz, hesap, dil, i'râb, tefsir gibi pek çok ilimde derinleştiği ifade edilmiştir. Şurût akdi konusunda "el-Muknî" isimli eseri tabâkât kitaplarında da geçen önemli bir eseridir.[23] Kendisinden hadis alan öğrenciler arasında Ebû Bekir Halef b. Ahmed ile Ebû Muhammed b. Abbas olmak üzere başka öğrenciler de zikredilmiştir. Hicrî 459/1067 senesinin Safer ayında şehir 6. Alfonso tarafından geri alınmadan hemen önce vefat etmiştir.[24]

İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren şurût kelimesi hem hukukî muamelelere dair yazılacak belgelerin düzenlenme esaslarını tespit eden ilmi hem de bu alanda yazılan eserleri ifade etmek için kullanılmıştır.[25] İlm-i şurût genel olarak "Hukukî muameleler hakkında yargı önünde geçerli ispat vasıtası sayılabilecek yazılı belgelerin hazırlanış metodunu öğreten ilim" şeklinde tanımlanmıştır.[26] Fakihler şurût ilmini öğrenmenin dini hükmünün toplum açısından farz-ı kifâye, birey açısından mendup olduğunu söylemiştir.[27] Endülüs gibi farklı din, dil ve kültürden oluşan toplulukların yaşadığı bir medeniyette bu ilmin gelişimi ve buradaki toplumsal hayatın belgelere yansıması araştırılmasını daha önemli kılmaktadır.

Endülüs âlimleri tabakatlarda belge yazımı ile uğraşan ve eser te'lif eden pek çok şahsı zikretmekle birlikte en çok öne çıkan eserlerden birisi çalışma konusu edindiğimiz eserdir. Bu kitap İspanya'daki el yazmalarının önemini de ortaya koymaktadır. Eserin elimizdeki baskısı Francisco Javier Agurre Sadaba tarafından "Formulario Notarial" ismiyle ve bir sonsöz ve değerlendirme metni ile birlikte 1992 CSIC tarafından yayımlanmış ve günümüze kazandırılmıştır.[28] Böylece bu eserle şürût ve vesâik literatürüne bir katkıda bulunulmuştur.

Tuleytûlî eseri telif amacının mütekaddimûn fukahânın vesâik eserlerini topladığını ifade etmiştir. Yahya b. Yahya, İbn Habi, Sahnûn, İbn Müzîn, Muhammed b. Lübâbe, Kasım b. Muhammed b. Yahya b. Eyyüp, İbrahim b. Kasım b. Hilal, ahmed b. Said b. el-Hindî, Muhammed b. Ahmed b. Attar vs. gibi Malikî fukâhanın isimlerini zikrederek bu alimlerin eserlerindeki metodu izlediğini ve onların eserlerindeki kaynakları kullanıp, eksik bulduğu hususları gidermek suretiyle eserini kaleme aldığını

[19] Shatzmiller, "Al-Muqniʿ fī ʿilm al-shurūṭ", 128.
[20] Shatzmiller, "Al-Muqniʿ fī ʿilm al-shurūṭ", 129.
[21] Hallaq, "Model Shurut Works", 125.
[22] Ebu'l-Kâsım Abdülmelik b. Mesud İbn Beşküval, *es-Sıla: Kitâbu's-sıla fî tarihi eimmeti'l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyari (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1989), 106.
[23] İbn Beşküval, *es-Sıla*, 106.
[24] İbn Beşküval, *es-Sıla*, 106; Shatzmiller, "Al-Muqniʿ fī ʿilm al-shurūṭ", 129.
[25] Atar, "Şürût ve Sicillât", 39/270.
[26] Ebu'l-Hayr İsâmuddin Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî (Kâhire: Dâru'l-Kütüti'l-Hâdise, 1968), 2/60; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'lfünûn*, 2/1046; Atar, "Şürût ve Sicillât", 39/270.
[27] Ebu'l-Abbas Şehabeddin Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 10/152-153; Ebu'l-Vefâ Burhaneddin İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/248.
[28] Ahmed b. Muğîs et-Tuleytulî, *el-Mukni' fî ilmi'ş-şurût* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), (Sadaba'nın sonsözü, 11).

beyan etmiştir.[29] Tuleytulî'nin döneminde yazılmış şurût kitaplarından istifade etmesi onun eserinin hem şumûllü hem de mukâyeseli bir çalışma haline gelmesini sağlamıştır.[30]

Kitabı altı bölüm halinde telif eden Tuleytulî, ilk bölümde vesâik ilminin müslümanlar için önemine değinmiş ve önemli müvessiklerin isimlerini zikretmiştir. İkinci bölümde nikah ile ilgili belgelere; üçüncü bölümde alım-satım akdi (buyu') ile ilgili, dördündü bölümde yargılamaya ilişkin belgelere, beşinci bölümde kölelik ve altıncı bölümde yaralama (dima') ile ilgili belgelere yer veren toplam 262 belgeden oluşmaktadır.

Eserin yönteminden bahsedecek olursak, Tuleytulî, eserde öncelikle belgeleri yorumsuz nakletmiş, ardından fıkıh başlığı altında bu belgelerdeki fıkhî hükümleri, delilleri olan ayet, hadis veya Mâlikî fukâhâdan nakillerle açıklamıştır. Eserin sadece bu "fıkıh" başlıklı kısımları bile başlı başına değerli bir fıkıh eseri mâhiyetindedir.

Tuleytulî sözleşmelerde müvessiklerin dikkat etmesi ve uyması gereken birtakım kurallardan bahsetmiştir. Bunlardan en önemlisi belgelerinde hata yapmaktan ve yalan beyanda bulunmaktan kaçınmalarıdır.[31] Buna ilaveten müvessikların (vesîka ilmiyle uğraşan âlimlerin) adaletiyle bilinen, dinini koruyan, sözüne güvenilir, kimseye düşmanlık etmeyen, görevlerinde "Aranızda adil bir katip yazsın"[32] ayetinin hükmüne gore davranmaları gerekir. Sonrasında belgelerde bulunacak bazı şartları sıralar: Erkek isimlerinin kadından önce yazılması, hak sahibinin söylediğinden başka bir şey –ne eksik ne fazla- yazılmaması[33] gibi hususlardır.[34]

Tuleytûlî fetvaları sadece Mâlikî mezhebinden ya da Endülüs'te daha önce yaşamış diğer mezheplerden (Evzâi, Zahirilik gibi) aktarmakta olup bu görüşünü de Hz. Peygamber'in Medine ulemâsını öven rivâyetlerine dayandırmaktadır.[35]

Bu eser daha sonra Endülüste yazılan Kurtubalı fakih İbn Hişam el-Malikî el-Kurtûbî'nin (535-606/1140-1209) kâdılara el kitabı niteliğindeki eseri "Kitâbu'l-Müfîd li Hükkâm" gibi bazı vesâik eserlerini etkilemiş, nitekim İbn Hişâm "kâle Ahmed" diyerek sık sık bu eser atıfta bulunmuştur.[36]

3. El-Muknî' fî İlmi Şur'ut Eserinde Fetvâ Örnekleri

3.1. Eserde Toplumun Örf-Âdetine İşaret Eden İfadeler

Şurût belgeleri toplumların örf-âdet ve geleneklerini yansıtan önemli yazılı kaynaklardır. Tuleytulâ da eserinde fetvâların toplumun örfüne, âdetine ve o toplumda yaygın uygulamalara göre verildiğine işaret eden bazı ifadeler kullanmaktadır. Bu ifadeler arasında (بقدر ما تعاملاً عليه)[37]; (علي سنة المسلمين)[38] ; (المتعارف في ذالك البلد)[39] ; (بينهما علي ما تعاملاً عليه)[40] ; (معروف القدر عند الناس)[41] en sık geçen terimlerdir.

Tuleytulâ, belge sonlarındaki fıkıh kısmında yer verdiği açıklamalarda bu uygulamaları Kasım b. Muhammed, İbn Sahnûn vs. gibi hocalarından öğrendiğini ifade ederek sadece Mâlikî mezhebinin uygulamalarına dayandığını ifade etmektedir.[42] Ayrıca yine fıkıh kısmında verdiği fetvâların dayandığı

---

[29] "Ayet ve hadislerde geçen akit biçimlerini nevâzilden delillerle açıkladım, hocalarımdan görüşler naklettim, kitabımda belgeli olan vesâil ve sicillâttan hiçbir şeyi eksik bırakmadım. Müslümanlar bu ilimde çok gayret sarfetmişlerdir." bk. et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 8.

[30] Shatzmiller, "Al-Muqniʿ fī ʿilm al-shurūṭ", 129.

[31] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 14.

[32] *Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, çev. Abdülkadir Şener vd. (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Tibyân Yayıncılık, 2016), el-Bakara, 2/282.

[33] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 14.

[34] Şurût ilminin şartları hakkında âlimler arasında bazı ihtilaflar öteden beri olmuştur. Örneğin Ebû Hanife Tarafların sözleşmede mesleklerinin yazılması gerektiğini söylerken, Tahâvî bunun gerekli olduğu fikrindedir. bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *eş-Şurûtu's-sagîr*, thk. Ruhi Özcan (Bağdat, 1974), 1/89; Serahsî, *el-Mebsût*, 30/170.

[35] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 16.

[36] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, (Sadaba'nın sonsözü, 23-24).

[37] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 139.

[38] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 107, 138, 177, 179.

[39] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 134.

[40] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 178.

[41] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 177.

[42] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 107.

âyet ve hadisleri de zikretmiştir.[43] Şûrût belgelerini nasıl düzenlediğini Endülüslü müvessiklerden öğrendiğini[44] söylemekte ve dönemine kadar olan yargılamaya ilişkin esasları açıklamalarında beyân etmektedir.

Tebliğin bu kısmında Tuleytûlî'nin eserinden seçilmiş özellikle toplumsal çeşitliliğe ve örfe dayanan örnek iki belge eleştirel söylem analizi yöntemiyle tahlil edilerek yorumlanacaktır.

3.2. Eserden Seçme Fetvâlar

3.2.1. Ev İşleri İçin Hizmetli Tutulması Hakkında Belge

İbn Mugîs'in hukukî muamelelere dair yazılacak belgelerden örnekler sunduğu eseri el-Muknî'de yer verdiği "ev hizmetlerinde çalıştırılmak üzere kadın kiralama vesikası" (vesîkatü isti'câri imraetin li hıdmeti'l-beyt) örneği zikredilmeye değer görülmüştür.

Kadınların ev hizmelerinde kiralanması, ev işlerinin evin hanımından başkası tarafından yürütülmesi anlamına gelmektedir. Bu belgede ev temizliği, yemek pişirme, temizlik, çocuk bakımı, çamaşır ve su taşıma vs. gibi işler için hizmetçi tutulması ile ilgili belgede ödenecek ücretin teâmül olan miktara göre ödeneceği (بقدر ما تعاملاً عليه)[45] ifade edilmiş, bu husustaki fıkhî uygulamanın dayanağı Müdevvene'ye dayanılarak açıklanmıştır.[46]

Bu belgede müellifin hâdime /eme gibi hizmet sektöründe çalıştırılan köle kadınlar için kullanılan bir terim yerine hür kadınları ifade eden imrae'yi tercih etmesi, bu sektörde köle kadınların yanı sıra, hür statüsündeki kadınlardan da faydalanıldığını göstermektedir. Buradan hareketle ev hizmetlerinde çalışacak kadınlarda herhangi bir hür-köle ayırımının söz konusu olmadığını, bu iş kollarının tercih edilme sebebinin gelir elde etmek olduğu söylenebilir. Bu belgeye göre farklı sosyal sınıflardan kadınların Endülüs'te ev hizmetlerinde görev aldığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Yine aynı belgenin fıkıh kısmındaki açıklamada İbn Mugîs'in yalnızca dindar, evli ve iyi alışkanlıkları olan salih erkeklerin evlerine hizmetçi kiralama tavsiyesi, cariyelerin efendileriyle cinsel münasebet durumlarını engelleme kaygısıyla önerilmiş gibi gözükmekte, bu tavsiye de bu gibi hadiselerin o toplumda onay görmediği, hizmetçi ile efendileri arasında yaşanan bu gibi ilişkilerin meşru ve sıradan bir durum olarak görülmediğini göstermesi açısından önemlidir.

3.2.2. Çocuğuna Kur'an Öğretmek İçin Hoca Tutulması Hakkında Belge

Tuleytûla bu belgede çocuğu için hoca arayan bir babanın izlemesi gereken yola değinmektedir. Buna göre çocuğuna Kur'ân öğretmek için bir hoca tutmak isteyen kişinin hocanın ücretini bulunduğu beldenin örfüne göre vermesi gereklidir.[47] Ekonomik ihtiyaçların ve giderlerin belde örflerine göre tayin edilmesi sonucuna ulaşılan bu belgede işverenin bunu dikkate almasını bildirmesi açısından sadece fıkhî değil sosyal-ekonomiyi imlemesi açısından da değerlidir.

Aynı belgede Kur'ân öğretimi ile fıkıh eğitiminin farkına değilinilerek, fıkıh bilgisini aktarmanın farz-ı kifâye olduğundan hareketle fıkıh öğretmenin ücretli yapılamayacağı sadece Kur'ân öğretimi için tutulacak hocaya ücret ödenebileceği ifade edilse de bu konunun Mâlikî fukâhâ arasında ihtilaflı olduğu şerhi de düşülmüştür.[48] İlim öğretimi arasında böyle bir ayırım yapılması fıkhın elzemiyetini ve fıkıh eğitim-öğretiminin aile arasında yapılacağı, iş karşılığı yapılan bir eğitim faaliyeti olamayacağını göstermesi bakımından da önemlidir. Bu belge aynı zamanda çocuğun ilk eğitimi ve temel dinî bilgileri edineceği kişi ve niteliklerini tayin etmesi itibarıyla de pedagojik önemi hâizdir.

Sonuç

Şurût ilmi en geniş anlamda belgeleme ilmi olarak bilinen ve sosyal hayat hakkında önemli izler barındıran bir ilimdir. Şurût belgelerine geçen hukukî belgeler, ait oldukları dönemin toplum hayatı ve hukukî yapısı hakkında pek çok bilgi gizlemektedir. Şurût belgeleri fakihlere izlenen ve izlemekte

[43] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 129.
[44] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 177.
[45] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 139.
[46] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 138-139.
[47] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 134.
[48] et-Tuleytulî, *el-Mukni'*, 135.

oldukları örnek olay ve fetvalar ışığında yeni olaylara hazırlama ve kendilerini güncelleme imkânı da sunmuştur. İbn Mugîs'in eseri de yalnızca kendi dönemindeki kâdılara yol göstermekle kalmamış, aynı zamanda Endülüs bölgesinde kendisinden sonra yazılacak olan şurût eserlerine de öncülük etmiştir.

İnceleme konusu yaptığımız eser olan İbn Mugîs'in el-Muknî isimli şurût eseri sosyal ve ekonomik tarih açısından önemli veriler barındırmaktadır. Anlaşmalar ve sözleşmelerdeki ücretler, tarafların durumları, kadın-erkeğin sosyal statusü, toplum hayatındaki meslekler gibi konular incelediğimiz belgeler arasında rastladığımız önemli hususlardır. Eserdeki fetvalar içerisindeki bu veriler dönemin sosyal hayatı ve fıkhın toplum yaşamıyla olan güçlü bağı hakkında fikir vermektedir. Öte yandan eserdeki şurût belgelerinin teoriği pratiğe nasıl yansıtılacağını göstermesi, İslam yargılama hukukunun nasıl uygulanacağını göstermesi bakımından metoda dair eğitici nitelikte olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak incelediğimiz eser özelinde Endülüs toplumun çok kültürlü toplumsal yapıya sahip sosyal realitesinin fıkıhla olan sıkı münasebeti ortaya konularak, fetvâların günlük yaşamla iç içe olan gerçekliği seçilen örnekler özelinde sunulmuştur. Eserin daha sonra yapılacak detaylı incelemeler neticesinde sosyal ve ekonomik tarih, fıkıh tarihi alanlarında önemli çalışmalara konu edilmesi gerektiği öngörülmektedir.

Kaynaklar

Aktaş, Ayşe. "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi'nin Şurût İlmine Dair Eserleri Üzerine Bir İnceleme". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 765-790.

Âl Yusuf, Abdullah b. Muhammed. "İlm-i şurûti'l-fıkhiyye". *Âlûka*, 29.

Amir, Muhammed b. Abdullah. *İlmu'ş-şurût fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve tatbîkâtuhu fî kitâbât-ı adli'l-memleketi'l-arabiyyeti's-suudiyye*. Suudi Arabistan: Câmiatu ummu kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

Atar, Fahrettin. *İslam Adliye Teşkilatı*. Ankara, 1979.

Atar, Fahrettin. "Şürût ve Sicillât". *İslâm Ansiklopedisi*. 39/270-273. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Ebû Hafs, Ömer b. Abdülaziz Sadrüşşehid. *Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassaf*. thk. Muhyî Hilâl Serhân. 4 Cilt. Bağdad: Vizâretü'l-Evkâf, 1978.

Hallaq, Wael b. "Model Shurūṭ Works and the Dialectic of Doctrine and Practice". *Islamic Law and Society* 2/2 (1995), 109-134.

İbn Beşküval, Ebu'l-Kâsım Abdülmelik b. Mesud. *es-Sıla: Kitâbu's-sıla fî tarihi eimmeti'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyari. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1989.

İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhaneddin. *Tebsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali. *Lisanu'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, 1971.

Karâfî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin. *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.

Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'lfünûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.

Kontbay, Hacer. *Endülüs'te Şurût (Belgeleme) İlmi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Önder, Muharrem. "Ebû Ca'fer et-Tahâvî (239-321/ 853-933) ve şurût ilmi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 365-397.

Özcan, Abdullah. "İmam Serahsî'de Şurût İlmi (Sözleşme Hukuku)". *Diyanet İlmi Dergi* 49/2 (2013), 135-154.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Shatzmiller, Maya. "Al-Muqniʿ fī ʿilm al-shurūṭ (formulario notarial) by Aḥmad b. Mughīth AlṬūlayṭulī and Francisco Javier Aguirre Sádaba". *Islamic Law and Society* 4/1 (1997), 128-130.

Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. çev. Abdülkadir Şener vd. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Tibyân Yayıncılık, İzmir., 2016.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *eş-Şurûtu's-sagîr*. thk. Ruhi Özcan. 2 Cilt. Bağdat, 2. Basım, 1974.

Taşköprüzade, Ebu'l-Hayr İsâmuddin Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*. thk. Kâmil Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütüti'l-Hâdise, 1968.

Tuleytulî, Ahmed b. Muğîs et-. *el-Mukni' fî ilmi'ş-şurût*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Ünal, Halit. "Şurût-Sukûk (İslam Hukukunda Belge Tanzimi)". *Diyanet Dergisi* 22/3 (1986), 24-31.

Venşerīsī Örneğinde Sosyal Olgu Fetvâ İlişkisi

Relationship Between Social Fact and Fatwā in The Example of al-Wansharīsī

Hatice ALSAÇ[*]

Özet

İslâm hukukunda meseleler çözümlenirken, *örf* ile birlikte değerlendirebileceğimiz sosyal olguya itibar edilmektedir. İnsanlar arasında uygulanır olan şeyler (söz veya fiil), meseleler çözümlenirken itibar edilmesi gereken unsurlar olarak öne çıkmaktadır. *Fetvâ* verirken gereken şartlardan biri de *fetvâ* verecek olan kişinin, zamanının, yaşadığı coğrafyanın ve insanların *örf*lerini bilmesidir. İnsanların *örf*leri, zamana ve mekâna göre farklılık gösterebilmektedir. *Fetvâ*, insanların dini bir konudaki problemlerinin çözülmesini ifade etmektedir. İnsanların problemlerinin çözülmesi, *örf*lerinin bilinmesi ile mümkündür. İnsanların *âdet*lerine, *örf*lerine muhalif olarak *fetvâ* vermek, sıkıntıların ortaya çıkmasına ve insanların zarara uğramalarına sebep olacaktır. Mâlikî mezhebinde de *örf*e geniş bir alan tanınmaktadır. Mezhebin özellikleri arasında yer aldığı açıkça belirtilen *örf*, insanlar arasındaki muâmelelerde dikkate alınan bir delildir. *Örf*ün, *istihsân* ve *maslahat* ile sıkı irtibatı da dikkat çekmektedir. İnsanların *maslahat*larının temin edilebilmesi, *örf*lerinin dikkate alınmasını gerektirmektedir. Ayrıca *örf*ün dikkate alınması, ortaya çıkabilecek zararı da önleyecektir. Venşerīsī, Mâlikî mezhebinde *fetvâ* makamı olarak büyük itibar görmüş bir âlimdir. Mâlikî tarihi süresince ortaya çıkan *nevâzil* meselelerini içeren bir tedvin çalışması yapmıştır. Venşerīsī'nin *el-Miʿyārü'l-muʿrib ve'l-cāmiʿu'l-maġrib ʿan fetāvā-i ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve'l-Endelüs ve'l-Maġrib* adlı kapsamlı eseri, fıkhın pek çok bâbına dair malzeme içeren önemli bir eserdir. Eserinde sosyal olgu *fetvâ* ilişkisine dair önemli örnekler bulunmaktadır. Venşerīsī'nin kâdılık yapmış olması, verdiği *fetvâ*ların uygulanma imkânı bulabilmesini sağlamıştır. Venşerīsī eserinde *örf*e yönelik açık kalıp ifadeler de kullanarak meselelerin çözümünde toplumun kabullerini de dikkate aldığını göstermektedir. Venşerīsī, verdiği çok sayıda *fetvâ*da, meselenin çözümünü doğrudan *örf* ve *âdet*e yönlendirmektedir. Biz de çalışmamızda Venşerīsī'nin aile hukuku konuları ile bağlantılı olarak verdiği *fetvâ*lardan hareketle, *fetvâ* verirken *örf*e itibar ettiğine dair örnekler sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Örf, fetvâ, Venşerīsī, sosyal olgu, Mi'yâr

Abstract

While solving the issues in Islamic law, the social fact that we can evaluate together with custom is taken into account. One of the conditions required while giving a fatwa is that the person giving the fatwa should know the customs of his time, geography and people. The customs of people may differ according to time and place. Fatwa refers to solving people's problems on a religious issue. Solving people's problems is possible by knowing their customs. Giving a fatwa against people's customs and traditions will cause troubles and harm people. Customs play a very important role in the Maliki madhhab. The custom, which is clearly stated to be among the characteristics of the madhhab, is an evidence that is taken into account in the transactions between people. The close connection between custom, istihsan and maslahat draws attention. In order to ensure the benefits of people, their customs need to be taken into account. Also, taking into account the custom will

[*] Öğr. Gör. Dr. Ankara Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: alsach@ankara.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7467-2756

prevent the damage that may occur. al-Wansharīsī is a scholar who is highly respected as a fatwa authority in the Maliki madhhab. al-Wansharīsī's comprehensive work *al-Miʿyārü'l-muʿrib ve'l-cāmiʿu'l-maġrib ʿan fetāvā-i ʿulemāʾi İfrîḳıyye ve'l-Andelüs ve'l-Maġrib* is an important work containing material on many chapters of fiqh. In his work, there are important examples of the relationship between social phenomenon and fatwa. al-Wansharīsī in his work shows that he also takes into account the acceptance of the society in solving the problems by using clear expressions for the custom. al-Wansharīsī directs the solution of the issue directly to the custom in the many fatwas he has given. In our study, we will try to present examples that al-Wansharīsī took custom into consideration while giving a fatwa, based on the fatwas he gave in connection with family law issues.

Keywords: ʻUrf, fatwā, al-Wansharīsī, social fact, Miʻyār

Giriş

Sosyal olgu kavramı, insanlar arası ilişkilerden meydana gelen, devam eden, bundan dolayı da yeni doğacak münasebetleri çevreleyen hadise ve hareketlerin kurumlaşması olarak tanımlanmaktadır.[1] Bu tanımın İslam hukukunda *örf*e dair aktarılan tanımlarla benzeştiği görülmektedir. İslam hukuku literatüründe sosyal olgu kavramının karşılığı olarak *örf* ve *âdet* kavramı öne çıkmaktadır. *Örf*ün fıkıh âlimlerince yapılan en eski tanımı Nesefî'nin *el-Musteṣfā* adlı eserine dayandırılmaktadır.[2] Buna göre *örf* ilk olarak: "*Aklî verilerin süzgecinden geçerek vicdanlarda yer tutan ve selim tabiatlarca uygun bulunan davranışlar, söz ve eylem biçimleridir.*"[3] şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımda yer alan "*davranışlar, söz ve eylem biçimleri*" kavramları, sosyal olgu kavramını da ifade etmektedir.

Sosyal olgu, insanlar arası ilişkilere bağlı bir yapıdadır. İslam hukukunda da elbette ki bu gerçeklik göz ardı edilmemektedir. Bu konu ile bağlı olarak başta zamanın değişmesi ile hükümlerin de değişeceği, *örf* hâline gelmiş olan şeylerin akitlerde şart koşulmuş gibi değerlendirileceği örnekleri olmak üzere *örf*e bağlı pek çok gerçeklik kural haline de getirilmiştir.[4]

1. Örf

Örf konusunu müstakil olarak ele alan ilk kaynağın İbn ʻĀbidîn'in *örf* ile ilgili risâlesi[5] olduğunu söylememiz mümkündür. *Örf* ve *âdet*i aynı anlamda[6] ele alan İbn ʻĀbidîn *âdet*i "*tekerrür eden ve tekerrür ettiği için akıllarda ve nefislerde maʻrûf ve mustakar hale gelen şey*" olarak tanımlamaktadır.[7]

---

1 Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Problemleri*, (İstanbul: İ. Ü. E. F. Yayınları, 1995), 119.

2 Muḥammed Emīn İbn ʻĀbidīn (ö. 1252/1836), *Mecmuʻatu resāil-i İbn-i ʻĀbidīn*, (Derseʻâdet: Şirket-i Sahāfiye-i Osmāniyye Matbaası, 1325), 2/112; Aḥmed Fehmī Ebū Sunne, *el-ʻUrf ve'l-ʻāde fī re'yi'l-fukahā (ʻArdun naẓariyyetun fi't-teşrīʻi'l-İslāmī)* (Mısır: Matbaʻatu'l-Ezher, 1947), 6; Hayrettin Karaman, "Adet", *TDV İslâm Andiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 2/369-373. /369-373; İbrahim Kâfi Dönmez, "*Örf*", *TDV İslâm Andiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/87-93.

3 Hāfızuddīn ʻAbdullāh b. Aḥmed b. Muḥammed Ebu'l-Berakāt en-Nesefī (ö. 710/1310), *el-Musteṣfā fī şerḥi'n-Nāfiʻ*, thk. Muḥammed Cābā, Ḥasen Özer, (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2017), 1/304. Nesefî'den önce de *örf*e dair bazı tanımlamalar bulunmaktadır. Örneğin Cessâs, *Ahkāmu'l-Kur'ân*'da *maʻrûf*un *örf* olduğunu belirtmekte ve *maʻrûf*u: "*Sahih akıl sahiplerince münker olmayan, yapılması akıl nezdinde güzel olan şey*" olarak ifade etmektedir. Ebū Bekr Aḥmed b. ʻAlī er-Rāzī Ceṣṣāṣ (ö. 370/980), *Aḥkāmu'-l-Ḳur'ān* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʻİlmiyye, 2007), 3/50.

4 *Örf*e dair *kâide*ler için bkz. "*Âdet muhakkemdir*." Mecelle, Madde 36; Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi (ö. 1935), *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, (Konstantiniyye: Matbaʻâ-i Ebu'd-Diyâ, 1330), 1/92. "*Nasın istiʻmâli hüccettir ki onunla amel olunur*." Mecelle, Madde 37; Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 1/97. "*Ezmânın tagayyuru ile ahkâmın tagayyürü inkâr edilemez*" Mecelle, Madde 39; Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 1/98. "*İtibar gâlib-i şâyiadır, nâdire değildir.*" Mecelle, Madde 42; Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 106.

5 Dönmez, "Örf", 34/88.

6 İbn ʻĀbidīn, *Resâil*, 2/115; Muṣṭafā ʻAbdurraḥīm Ebū ʻUceyle, *el-ʻUrf ve eseruh fi't-teşrīʻi'l-İslāmī* (Bingāzī: Dāru'l-Kutubi'l-Vatanî, 1986), 63-77; ʻAbdulazīz el-Hayyāt, *Naẓariyyetu'l-ʻurf*, (Ammān: Mektebetu'l-Aksâ, 1977), 26-30; Yaʻkūb b. ʻAbdilvehhāb Elbāḥuseyn, *Kāʻidetu el-ʻāde muḥakkeme (Dirāse naẓariyye ve teʼsīliyye tatbīḳiyye)*, (Riyāḍ: Mektebetu'r-Ruşd, 2004), 25-32.

7 İbn ʻĀbidīn, *Resāil*, 2 /115.

İnsanların alışkanlık haline getirdikleri ve aralarında tekrar eden güzel işler muteber kabul edilmekte ve *maslahat*ların celbi ve zulmün nefyi gibi konularda *örf*e müracaat edilmektedir.[8] İslâm'da *örf*e, hüküm koyma ve yenileme konusunda geniş bir yetki alanı tanınmaktadır. Zira insanların muameleleri *örf* etrafında dönmektedir. İslâm hukukunda da esas olan hakkında *nass* bulunmayan konularda, gereken şartları taşıyan *örf*e itibar edilmesidir.

1.1. Örfün Çeşitleri

İslâm hukukunda *örf* öncelikle itibâr edilip edilmeme açısından bir tasnife tabi tutulmaktadır. Buna göre *örf*ün itibar edilmeyen çeşidi *Kitâb* ve *sünnet*e aykırı olan fâsid *örf* tür.[9] Bu çeşit *örf*e itibar edilmediği gibi *örf*ün bu çeşidi ile amel etmek câiz değildir.[10]

İslâm hukukuna göre "*dine ve akla aykırı olmayan örf*"[11] anlamındaki *örf* ise *sahih örf* olarak nitelendirilmekte ve hüküm verilirken bu çeşit *örf* dikkate alınmaktadır. *Sahih örf* de *kavlî* ve *amelî* olmak üzere ikiye tasnif edilmektedir.[12] *Kavlî örf*, bazı lafız ve terkiplerin yaygın şekilde kullanımın dolayısıyla kullanım anında akla mutlak olarak bu yaygın halinin gelmesidir.[13] Örneğin dirhem lafzı basılmış gümüş anlamını ifade etmekle beraber, bir bölgede kullanılır olan para birimi anlamında yaygınlaşmış olabilir.[14] *Amelî örf* ise bey' bi't-teâtî[15] gibi bir amelin insanlar arasında bir bilinir hale gelmesidir.[16]

Örf yaygınlık açısından *'âmm* ve *hâss* olarak tasnif edilmeketedir. *Örf-i 'âmm*, bir belde ehlinin geneli içinde, *ıstısnâ'* akdi,[17] mehrin ödenme şekli,[18] farklı süre ve kullanım miktarı olmasına rağmen hamamların kullanımı[19], yaygın hale gelmiş olan *örf*tür.[20] Bu çeşit *örf, nass*ın yokluğunda çok önemli bir rol oynamaktadır. Serahsî, Halvânî'den naklen *kıyâs*ın *örf* ile terk edilebileceğini[21] bu bağlamda ifade etmektedir. Konu ile ilgili olarak *ıstısnâ'* akdini örnek olarak gösteren Serahsî, *ıstısnâ'*ın insanlar arasında teâmül haline gelen *icmâ'* ile meşru kılındığını belirtmektedir. *Istısnâ'* ortada olmayan bir şey için ücret vererek yapıldığından esasında *kıyâs*a göre geçersizdir. Ancak Hz. Peygamber devrinden beri teâmül halinde olduğundan *kıyâs*tan vazgeçilmektedir.[22] Bu örnekte de görüldüğü üzere klasik dönemde *örf*e yapılan vurguların da yoğun olarak *istihsân* çerçevesinde olduğu görülmektedir. *Örf*e dayalı olarak *kıyâs*ın terk edilebileceğine dair örnekleri incelediğimizde, *kıyâs*tan *istihsân*en vazgeçildiğini görmekteyiz.

---

8 Muḥammed Rukā, *Ḳavā'idu'l-fıḳhi'l-İslāmī min ḫilāli kitābi'l-İşrāf 'alā mesāili'l-ḫilāf li'l-Ḳādī 'Abdilvehhāb el-Baġdādī el-Mālikī*. (Dımaşk: Dāru'l-Ḳalem, 1998), 216; Muḥyī Hilāl Serḥān, *Tebsīṭu'l-ḳavā'idi'l-fıḳhiyye (Şerḥuhā ve devruāâ fī isrāi't-teşrī'āti'l-ḥadīẟe)*, (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005), 43.

9 Ebū 'Uceyle, '*Urf*, 100. Tanımın geniş açıklaması için bkz. Hayyāt, '*Urf*, 37-39.

10 Ebū 'Uceyle, '*Urf*, 113.

11 İbrahim Çalışkan, *Fıkıh Usûlü*, (Ankara: İLİTAM 2011), 168.

12 İbn 'Ābidīn, *Resâil*, II/114-115; Ali Haydar Efendi, *Dürer*, I/95.

13 Musṭafā Aḥmed ez-Zerḳā (ö. 1999), *el-Medḫal ilā naẓariyyeti'l-iltizāmi'l-'āmme fi'l-fıḳhi'l-İslāmī*, (Dımaşk: Dāru'l-Ḳalem, 1999), 2/875; Ebū 'Uceyle, '*Urf*, 101; Hayyāt, '*Urf*, 32; Elbāḫuseyn, *el-Āde*, 37.

14 İbn 'Ābidīn, *Resāil*, II/114-115; Aḥmed ez-Zerḳā, *Medḫal*, 2/875-876; Hayyāt, '*Urf*, 34.

15 Hayyāt, *'Urf*, 35; Çalışkan, *Fıkıh Usûlü*, 168.

16 Ebu 'Uceyle, '*Urf*, 105; Elbāḫuseyn, *el-'Āde*, 38.

17 *Istısnâ'* akdi ile ilgili olarak bkz. İbrahim Çalışkan, "İstisnâ' Akdinin Mâhiyeti ve Unsurları", *AÜİFD*, 31 (1989), 349-365.

18 Aḥmed ez-Zerḳā, *Medḫal*, 2/878; Hayyāt, '*Urf*, 33.

19 Ebū 'Uceyle, '*Urf*, 107. Kişinin hamamda kalacağı süre, kullanacağı su miktarı bilinmediği için *kıyâs*a göre geçersizdir. Bu akit, *istihsân* deliline göre hükmedilerek onaylanmaktadır. Bu konu insanlar arasında uygulanır hale gelmiştir. Bu konuda "*Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir…*" (Aḥmed b. Ḥanbel, t. y., 6/84. (No: 3600) hadisine de dayanarak Müslümanların *icmâ'*ı ile bilinmezlik dikkate alınnmaz. Ebū Bekr Aḥmed b. Ebī Şehl es-Seraḫsī, (ö. 490/1096), *Kitābu'l-mebsūṭ*, (Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1989), 15/160.

20 Aḥmed ez-Zerḳā, *Medḫal*, 2/877-878; Ebū 'Uceyle, '*Urf*, 107. Herhangi bir devirde bütün Müslüman ülkelerde halkın bir davranışı veya bir lafzın özel anlamda kullanılmasını *âdet* edinmesidir. Çalışkan, *Fıkıh Usûlü*, 166.

21 Seraḫsī, *Mebsūṭ*, 15/19.

22 Seraḫsī, *Mebsūṭ*, 12/138.
II/203.

1.2. Fetvâ Verilirken Örfün Fonksiyonu

Fetvâ, fakihin sorulan fıkhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap anlamına gelmektedir.[23] *Fetvâ*nın bu bağlamda *ictihâd* ile de yoğun ilişkisi bulunmaktadır. Hükümlerin bir kısmı doğrudan *sarîh nas*slara dayanırken diğer bir kısmı *ictihâd*a dayanmaktadır. Karşılaşılan problemlerle ilgili olarak doğrudan *sarîh* bir *nass* bulunmadığında *ictihâd*la hüküm verilecektir. *İctihâd* ile hüküm verilirken, zamanın, dönemin ihtiyaçlarının ve *örf*ünün dikkate alınması gerekmektedir. Müftü veya kâdı, *örf*ü göz önünde bulundurmaksızın, yalnızca rivâyetlere dayalı olarak *fetvâ* veya hüküm veremez.[24] *İctihâdın* şartlarından biri de *ictihâd* yapılacak olan zamanın *âdet*lerini bilmektir.[25] Hükümlerin pek çoğu, başta ilgili *örf*ün değişmesi olmak üzere birtakım sebeplerle değişmektedir. Böyle bir konudaki hükmün önceki hüküm olarak kalması ise insanlar için *meşakkat* ve *zarar* anlamına gelecektir. Bu da İslâm'ın üzerine binâ edildiği *teysîr tahfif* ve *def-i zarar ve'l-fesâd* ilkelerine aykırıdır.[26]

Her belde ehlini farklı *örf*leri bulunmaktadır. *Fetvâ* verilirken bu *örf* ve *âdet*ler dikkate alınır.[27] *İftâ* ve *kadâ* görevini üstlenmiş kimseler, insanların *âdet*lerinden haberdar olmalıdırlar. İbnu'l-Kayyim *fetvâ*nın, *örf* ve *âdet*lerin değişmesi ile değişeceğini de açıkça ifade etmektedir.[28] Pek çok mezhepten fukahânın da daha önce mezhep imamlarının vermiş oldukları *fetvâ*ların aksine *fetvâ*lar verdikleri de bilinmektedir. İbnu'l-Kayyim, bu durumun göz ardı edilerek, insanların *âdet*lerine, *örf*lerine muhalif olarak yalnız nakillerle *fetvâ* verenlerin dalâlete düştüklerini ve dalâlete düşürdüklerini söylemektedir.[29] İbnu'l-Kayyim, bu durumu cinâyet olarak nitelendirmektedir. Bu türden bilgi eksikliğine sahip olan müftüleri "câhil müftü" olarak vasıflandıran İbnu'l-Kayyım, bu kimselerin insanların dinlerine zarar verdiklerini söylemektedir.[30]

*Örf*e dayalı olarak verilen hükümlerin, ilgili *örf*ün zamanla değişmesi ile birlikte değişeceği de anlaşılmaktadır. Zira illetin değişmesi hükmü de değiştirecektir.[31]

Bir konuda *fetvâ* verileceği veya bir konu hakkında kadâî hükme ulaşılacağı zaman, konunun muhatabı olan kimselerin içinde yaşamış oldukları beldenin *örf* ve *âdet*lerinin dikkate alınması, o kimselerin muhtemel bir zarara uğramasını önlemek anlamına gelecektir.

1.3. Mâlikî Mezhebinde Örf

*İctihâd*ın şartlarından birinin de *örf*ün bilinmesi olduğunu ifade etmiştik. *İctihâd* ile bağlantılı olan konularda da *örf*e yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda örneğin Şâtibī, Mâlikîler'e göre *istihsân*ı, "*Küllî kıyâs karşısında cuzî maslahatın alınması*" olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Şāṭibī, *istihsân* ile amelin, "*maslahatın kıyâsa takdimi*" olduğunu ifade etmektedir.[32] *Örf* ile *maslahat* arasında kurulan ilişki dikkate alındığında, meselenin *örf* ile bağlantısı açıktır.

İbnu'l-'Arabī de, Mâlikîler'e göre *istihsân*ın; "*Maslahat, örf, icmâ'u ehl-i'l-medîne ya da kolaylık sağlamak gibi nedenlerle delilin gerektirdiğini terk etmek*" olduğunu belirtmektedir.[33] İbnu'l-'Arabī'nin

---

23 Fahrettin Atar, "Fetva", *TDV İslâm Andiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486-487.
24 İbn 'Ābidīn, *Resāil*, 2/ 114.
25 İbn 'Ābidīn, *Resāil*, 2/125.
26 İbn 'Ābidīn, *Resāil*, 2/125.
27 Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Ebī Bekr b. Eyyūb İbnu'l-Ḳayyim, (İbn Ḳayyim el-Cevziyye) (ö. 751/1350), *İ'lāmu'l-muvaḳḳi'īn 'an Rabbi'l-'Ālemīn*, thk. Ṭāha 'Abdurra'ūf Sa'd, (Kāhira: Mektebetu'l-Kulliyyāti'l-Ezheriyye, 1968), 3/50.
28 İbnu'l-Ḳayyim, *İ'lām*, 3/50.
29 İbnu'l-Ḳayyim, *İ'lām*, 3/78; 4/228.
30 İbnu'l-Ḳayyim, *İ'lām*, 3/78.
31 Aḥmed ez-Zerḳā, *Medḥal*, 2/894-895.
32 Ebū İsḥāḳ İbrāhīm b. Mūsā b. Muḥammed el-Laḥmī eş-Şāṭibī, (ö. 790/1388), *el-Muvāfeḳāt fī uṣūli'ş-şerī'a*, şerh. 'Abdullāh Dırāz, (Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1975), 1/38.
33 Ebū Bekr Muḥammed b. 'Abdillāh el-Me'āfirī İbnu'l-'Arabī, (ö. 543/1148), *el-Maḥṣūl fī uṣūli'l-fiḳh*, (Beyrūt: Dāru'l-Beyārik, 1999), 131-132.

ifadeleri de *örf*e itibar konusunda önemlidir. *Maslahat*ın da esasında mazarratın defi, menfaatin celbi anlamını ifade etmesi[34] doğrudan *örf*e itibarı da içermektedir.

Mâlikî usûlünde *maslahat*a yönelik vurgu, *örf*ün de geniş bir işlerlik kazanmasını sağlamıştır. Özellikle Karāfī ve Şāṭibī'nin *örf*e yönelik vurguları bu durumu açıkça göstermektedir. Karāfī'nin *örf*ü mezhebin hususiyetleri arasında zikretmesi[35] önemlidir. Hüküm elde ederken *örf*ün dikkate alınması gerektiği Mâlikî mezhebinde de benimsenmekte, meseleler *örf* ile bağlantılı olarak çözümlenmektedir.

Örneğin Karāfī, *örf* ile ilgili olarak: "*Ölçekte esas olan Medinelilerin ölçeği, tartıda esas olan da Mekkelilerin tartısıdır*."[36] hadisini aktarmakta ve meselenin *örf* ile bağlantılı olduğuna dikkat çekerek, ölçü ve tartı konusunda *âdet*lere göre hükmedileceğini belirtmektedir.[37] Karāfī'ye göre, *âdet*lerin değişmesi ile o *âdet*lere bağlı olan hükümler de değişecektir. Karāfī, bu durumun üzerinde *icmâ*' edildiğini de belirtmektedir.[38]

Karāfī, *Nefāis* adlı eserinde *örf* ile tahsîs konusunda açıklamalara yer vermektedir. Karāfī, *kavlî âdet*lerin tahsîs ve takyîd etme yetkilerinin olduğunu belirtmektedir. Karāfī'ye göre *kavlî örf*te anlam *örf*en anlaşılan manaya nakledilmiş olduğundan ilk anlam nesh edilmiş sayılır. Nâsih ise mensûhtan önceliklidir.[39] Daha önce Bâcî'nin de benzer ifadeleri aktarmış olması önemlidir. Bâcî, umûmun muhatapların *âdet*i ile tahsîsinin câiz olduğunu belirtmektedir. Bâcî'ye göre lafız varid olduğunda, muhatabın *örf*üne hamledilir.[40] Lafız, yaygın ve sürekli tekrar eden kullanım vasıtasıyla ikinci manaya nakledilmektedir. Bu kullanım vad' kabul edilmekte, muhataplar için *örf*-i hakikat olarak ıtlak olunmaktadır.[41] Kullanım çokluğundan dolayı akla ilk gelen mana olarak işlem görmektedir.

Şāṭibī de hükümlerin *âdet*lere göre icrâ edilmesinin şer'î usûllerden olduğunu söylemektedir.[42] Şāṭibī, delil ile ortaya konmasa da *âdet*lerin şer'ân dikkate alınmasının zarûrî olduğunu, aksi takdirde yükümlülüğün yerine getirilmesinin mümkün olmayacağını belirtmektedir.[43] Şer'î hükümlerin *âdet*lerin değişmesi ile değişeceğini ifade eden Şāṭibī, bu durumu da şarkta kötü görülen bir uygulamanın garpta kötü görülmeyebileceği ile açıklamaktadır.[44]

Şāṭibī, *örf*ü *maslahat* ile bağlantılı olarak ele almaktadır. Şāṭibī'ye göre Şârî', teşrîde *maslahat*ları gözetmekte, teşrîin aslını zaten *maslahat*lar oluşturmaktadır. *Maslahat*ların dikkate alınması da *âdet*lerin dikkate alınmasını gerektirmektir.[45] Hatta Şāṭibī, *âdet*lerin dikkate alınmamasının *teklif-i mâ lâ yutâk*a (takat üstü yükümlülük) sebep olacağını söylemekte ve bunun da câiz olmadığını ifade etmektedir.[46] Şāṭibī şer'î mükellefiyetlerin makâsıdın korunmasına yönelik olduğunu belirtmektedir. Şāṭibī, *zarûrî, hâcî* ve *tahsînî* şeklinde tasnif etmiş olduğu makâsıdda[47] *zarûriyyât*ı da kendi içinde ibâdetler, *âdet*ler ve muâmelat şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Şāṭibī, ibâdetlerin dinin; *âdet*lerin

---

34 Ebū 'Alī Ḥuseyn b. Ebi'l-Feḍāil 'Atīḳ b. Ḥuseyn İbn Raşīḳ (ö. 632/1234), *Lubābu'l-Maḥṣūl fī 'Ilmi'l-Uṣūl*, (Dubāī: Dāru'l-Buḥūsi'd-Dirāsāti'l-İslāmiyye ve İhyāi't-Turās, 2001), 2/453.

35 Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs el-Ḳarāfī (ö. 684/1285), *Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣūl fi'ḫtiṣāri'l-Maḥṣūl fi'l-uṣūl*, (Beyrūt: Mektebetu'l-'Aṣriyye, 2011), 353.

36 Ebū Dāvūd, 5/228 (K. Buyū', No: 3340).

37 Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs el-Ḳarāfī, (ö. 684/1285), *el-Furūḳ/Envāru'l-burūḳ fī envāi'l-Furūḳ*, thk. Ḫalīl el-Manṣūr, (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 3//431.

38 Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs el-Ḳarāfī (ö. 684/1285), *el-İhkām fī temyîzi'l-fetāvā 'ani'l-aḥkām ve tasarrufāti'l-kādī ve'l-imām*, thk. 'Abdulfettāḥ Ebū Gudde, (Beyrūt: Dāru'l-Beşāiri'l-İslāmiyye, 1995), 218-219.

39 Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs el-Ḳarāfī (ö. 684/1285), *Nefāisu'l-uṣūl fī şerḥi'l-maḥṣūl,* thk. 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd, 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ, (Riyāḍ: Mektebetu Nezzār Muṣṭafā el-Bāz, 1995), 5/2145-2146.

40 Ebu'l-Velīd Suleymān b. Ḫalef el-Bācī (ö. 474/1081), *İḥkāmu'l-fuṣūl fī aḥkāmu'l-usūl,* (Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1995), 1/275.

41 'Amr b. 'Abdilkerīm el-Mecīdī, *el-'Urf ve'l-'amed ve mefhūmuhā lede 'ulemāi'l-Maġrib*, (Maġrib: Matba'atu Ḳadāle, 1982) , 94-95.

42 Şāṭibī, *Muvafekât*, 3/154.

43 Şāṭibī, *Muvāfeḳāt*, 2/573-574.

44 Şāṭibī, *Muvāfeḳāt*, 2/571.

45 Şāṭibī, *Muvāfeḳāt*, 2/575.

46 Şāṭibī, *Muvāfeḳāt*, 2/575.

47 Şāṭibī, *Muvāfeḳāt*, 2/324.

nefsin ve aklın; muamelâtın neslin, malın, nefsin ve aklın korunmasına yönelik hükümler içerdiğini belirtmektedir.[48]

Meseleler, *örf* ve *âdet*lerin yenilenmesine; zaman, mekân ve durumların değişmesine göre değişmekte ve yenilenmektedir. *Örf*e göre hüküm verildiğine dair pek çok örnek zikredilebilir.[49] Özellikle yeminlerde ve nezirlerde *örf*e itibar edilir.[50] Örneğin bir kimse kelle[51] yemeyeceğine dair yemin edip de serçe başı yerse veya bir dâbbeye (hayvan) binmeyeceğine dair yemin edip de bir insanın sırtına binerse yemininden dönmüş olmaz. Aynı şekilde bir halıya oturmayacağına dair yemin eden bir kimse, yeryüzüne oturmakla yemininden dönmüş olmaz. Zira *örf*, bu ifadelerde geçen kelleyi çarşıdan yemek için satın alınan kelleye; dâbbeyi *âdet*en binmekte kullanılan hayvanlara; halıyı üzerinde yatılan ve oturulan şeylere tahsîs eder.[52]

Nikâh konusunda da şerefli, faziletli ve zengin bir kimsenin kızını evlendirme noktasında vekâlet vermesi durumunda vekâlet verilen kimsenin yarım dirhem karşılığında o kızı fâsık ve görünüşü yaratılıştan çirkin bir köle ile evlendirmesinin lafızdan murad edilen olmadığı bellidir.[53]

1.4. Venşerīsī'de Sosyal Olgu-Fetvâ İlişkisi

Venşerīsī[54], Mâlikî mezhebinde *fetvâ* makamı olarak büyük itibar görmüş bir âlimdir. Venşerīsī'nin *el-Miʿyāru'l-muʿrib ve'l-cāmiʿu'l-maġrib ʿan fetāva-i ʿulemāʾi İfrīḳıyye ve'l-Endelus ve'l-Maġrib* adlı eseri, fıkhın pek çok bâbına dair malzeme içeren önemli bir eserdir. Eserde Venşerīsī'nin fıkhî yaklaşımına, sosyal olgu *fetvâ* ilişkisine dair önemli örnekler bulunmaktadır. Venşerīsī'nin kâdılık yapması, verdiği *fetvâ*ların pratikte karşılıklarının olması sonucunu doğurmuştur.

Venşerīsī'nin *Mi'yār*'ı, Mâlikî nevâzil literatüründe önemli kaynaklardandır. Eser fıkıh bablarına göre ve soru-cevap şeklinde düzenlenmiştir. Venşerīsī eserinde başta İmam Mālik, İbn Ebī Zeyd el-Kayrevānī, İbn Rüşd (el-Cedd), Karāfī olmak üzere gibi pek çok isme atıflarda bulunmaktadır. Eserde aile hukuku ile ilgili pek çok meselede, meselenin çözümünü doğrudan *örf* ve *âdet*lere yönlendirdiği görülmektedir.

1.5. Venşerīsī'nin Aile Hukuku ile İlgili Konularda Örfe Yaptığı Atıflar

Venşerīsī, aile hukuku ile ilgili konularda verdiği *fetvâ*larda pek çok yerde meselenin çözümü için *örf* ve *âdet*e yönlendirmektedir. Bu bağlamda *örf* ve *âdet*e dair doğrudan atıflarda bulunurken kullandığı bazı kalıplar şu şekildedir:

*عندنا معروف على[55]

*الجاري بالعادة / إذا جرت العادة[56]

*عادتهم[58] / كانت عادتهم[57]

*إن أثبتت العادة[59]

---

48 Şāṭibī, *Muvāfeḳāt*, 2/325-326.

49 Farklı konulardaki örnekler için bkz. Ebū Bekr Muḥammed b. ʻAbdillāh el-Meʻāfirī İbnu'l-ʻArabî (ö. 543/1148), *Kitābu'l-ḳabes (fī şerḥi Muvatta'-i Mālik b. Enes)*, thk. Muḥammed ʻAbdullāh Velīd Kerīm, (Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1992), 805, 819; Ebū Muḥammed ʻAbdulazīz b. ʻAbdisselām b. Ebi'l-Ḳāsım es-Sulemī ed-Dımaşḳī (ö. 660/1262), *Ḳavāʻidu'l-aḥkām fī meṣāliḥi'l-enām*, (Beyrūt: Muessesetu'r-Reyyān, 1990), 2/280-287; Zeynuddīn b. İbrāhīm İbn Nuceym (ö. 970/1563) *el-Eşbāh ve'n-neẓāir ʻalā meẕhebi Ebī Nuʻmān*, thk. ʻAbdulkerīm el-Fuḍaylī, (Beyrūt: el-Mektebetu'l-ʻAsriyye, 2011), 117-119.

50 Seraḫsī, *Mebsūṭ*, 8/137; İbnu'l-ʻArabī, *Maḥṣūl*, 131.

51 Ḳarāfī, *Furūḳ*, 1/319-320; İbnu'l-Ḳayyim, *İʻlām*, 3/50.

52 Karāfī, *Nefāis*, V/2145.

53 ʻİzz b. ʻAbdisselām, *Ḳavāid*, 2/281.

54 Venşerīsī ile ilgili olarak bkz. Necmettin Kızılkaya, Osman Yılmaz, "Venşerisi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/47-49.

55 Aḥmed b. Yaḥyā el-Venşerīsī (ö. 914/1508), *el-Miʿyārü'l-muʿrib ve'l-cāmiʿu'l-maġrib ʿan fetāvā-i ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve'l-Endelüs ve'l-Maġrib*, thk. Muḥameed Ḥaccī, Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1981), 3/160-161.

56 Venşerīsī, *Miʻyār*, 3/231-232.

57 Venşerīsī, *Miʻyār*, 3/263-264.

58 Venşerīsī, *Miʻyār*, 3/268.

59 Venşerīsī, *Miʻyār*, 3/306.

*تعم به البلوى[60]

*إن جرى العرف و العادة[61]

*عند عامة الأندلس[62]

*بحسب ما تقتضيه عادة البلد[63]

*يجري على ألسنة الناس[64]

*إن الفقهاء بنوا الاحكام على عرف التخاطب[65]

Çalışmamızda ayrıntılandıracağımız örnek *fetvâ*, *kavlî örf*ün tahsisi konusu ile bağlantılıdır. Venşerīsī'nin bu meseleyi çözümlemek ile ilgili yaptığı açıklamalar, Venşerīsī'nin *Îdâhu'l-Mesâlik* adlı Mâlikî kavâid literatürüne dair önemli çalışmasında yer vermiş olduğu *örf*e dair *kâide*nin de örneği niteliğindedir.

1.6. Örnek Fetvâ

Aşağıda aktaracağımız örnek mesele Venşerīsī'nin *Īḍāḥ*'ta "*el-ʿāde ʿınde Mālikin ke'ş-şarṭ tuḳayyidu'l-mutlaḳ ve tuḫaṣṣışu'l-ʿām*"[66] şeklinde yer verdiği *kâide*nin de örneği niteliğindedir. Bu *kâide* daha sonra karşımıza çıkan "*el-maʿrūf ʿurfen ke'l-meşrūṭ şarṭan*"[67] şeklinde küllî *kâide* formatının da habercisi gibidir. *Mecelle*'de de "*Örfen maʿrûf olan şey şart kılınmış gibidir*"[68] şeklinde yer alan *kâide* gereği, insanlar arasında *örf*en uygulanır olan şeyler, aksi açıkça belirtilmediği sürece, akitlerde şart koşulmuş gibidir.

Venşerīsī'nin *kavâid* eseri ile ilgili çalışmasında Giryânî, bu *kâide*nin açıklamasında *örf* ve *âdet*lere rücu etmenin fıkhın üzerine binâ edildiği *kâide*lerden olduğunu belirtmektedir. *Kâide*ye göre, akitlerde, yeminlerde, vakıf, vasiyet, hayız ve nifâsın azı ve çoğu, mehr-i misl, kefâet gibi pek çok konuda *örf*e müracaat edilecektir.[69]

Venşerīsī *Miʿyâr*'da, fukahanın hükümleri muhâtabın *örf*ü üzerine binâ ettiğini ve *örf*ün lugavî delâlete öncelendiğini açıkça belirtmektedir.[70] *Örf*ün, muhatabın anladığını tahsis ettiğine dair, muhâleada[71] meûneye[72] radâ[73]nın dâhil olup olamayacağı konusu ile ilgili olarak eserde iki ayrı yerde geçen[74] bir *fetvâ* yer almaktadır.

Meselede yer aldığına göre bâdiye ehlinden bir kadın eşi ile hamile olduğu çocuğunun doğuma kadar ve doğumdan sonra da şerʿan kocası üzerinden düşene kadarki süre boyunca meûnesini üstlenmek karşılığında muhâle yapmıştır. Çocuk doğmuş ve kadın çocuğu bir sene kadar emzirdikten sonra maddi anlamda darlık ile karşılaşarak, başka bir erkekle evlenmek istemiştir. Ancak ayrılmış olduğu eski kocası, muhâlea bedelinde radânın da bulunduğu gerekçesi ile buna karşı çıkmaktadır. Bu durumda muhâleanın genel çerçevesine bakıldığında, kadın meûneyi üstlenmiş olduğundan, radâ bizzat meûne ile bağlantılı olmamaktadır. Venşerīsī burada meselenin cuʿl ve icâre bahisleri ile ilgisine atıfta

60 Venşerīsī, *Miʿyār*, 3/324.
61 Venşerīsī, *Miʿyār*, 4/119-121.
62 Venşerīsī, *Miʿyār*, 4/137-138.
63 Venşerīsī, *Miʿyār*, 4/228.
64 Venşerīsī, *Miʿyār*, 4/284.
65 Venşerīsī, *Miʿyār*, 4/352.
66 Aḥmed b. Yaḥyā el-Venşerīsī, (ö. 914/1508), *Īḍāḥu'l-Mesālik ilā Ḳavāʿidi'l-İmām Ebī ʿAbdillāh el-Mālik*, thk. Eş-Şādık b. ʿAbdirraḥmān el-Ġiryānī, (Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2006), 168.
67 İbn Nuceym, *Eşbāh*, 122.
68 Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 1/107.
69 Şādıḳ b. ʿAbdirraḥmān el-Ġiryānī, *Taṭbīḳātu ḳavāʿidi'lFıḳh ʿınde'l-Mālikiyye min ḫilāli kitābey Īḍāḥu'l-mesālik li'l-Venşerīsī ve Şerḥu'l-menheci'l-munteḫab li'l-Mencūr*, (Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2010), 311-315.
70 Venşerīsī, *Miʿyār*, 4/352.
71 Muhâlea: Karı kocanın anlaşarak, çoğu kez kadının mehrinden vazgeçmek gibi bir bedel vermesi karşılığında ayrılmaları. Hulʿ: Bir bedel karşılığı boşanma. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar, 2010), 204, 390.
72 Bakım masrafları, teslim giderleri gibi külfetler. Erdoğan, *Sözlük*, 371.
73 Süt emme. Erdoğan, *Sözlük*, 474.
74 Venşerīsī, *Miʿyār*, 4/8-9; 92-93.

bulunmaktadır. Zira sütanne kiralanması, kaynaklarda ayrı bir mesele olarak ele alınmaktadır.[75] Kaynaklarda radâ özelinde muhâlea konusu üzerinde de ayrıca durulduğu görülmektedir. Radânın muhâlea bedeli olarak ayrıca açıkça gündeme geldiğine yönelik meseleler ele alınmaktadır. Dolayısıyla veriler ışığında radâ ve hidâne ayrı ayrı muhâlea için bedel olarak tartışılmaktadır.[76]

Radâ meselesi ile ilgili olarak Mâlikî mezhebinde bir kadının hul‘ için radâ müddetinden sonra da çocuğun nafakasını üstlenmesi durumunda ne olacağı konusu ile ilgili olarak meşhur bir tartışma karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda kadının üzerinden iki yıldan fazlasının sorumluluğunun düşeceği ifade edilmektedir. Kadın, meşhur olan görüşe göre bu şartla bağlıdır. Zevcin hul‘ akdi esnasında çocuğun radâsını şart koşmasının câiz olduğunda ihtilaf yoktur. Hul‘un çocuğun radâsı hakkında olması durumunda, şer‘î süre olan iki kameri yıl boyunca kadının evlilikten men edilip edilemeyeceği de tartışmalı bir konudur. Bu konuda farklı görüşler aktarılmakla beraber, çocuğa zarar vermeyecek bir çözüm bulunmasına çabalandığı görülmektedir. Buna göre Venşerīsī'nin de aktardığı gibi çocuğa zarar verme durumu söz konusu olacaksa kadın bu evliliği yapmaktan alıkonabilir.[77]

İbn Ebī Zeyd de hul‘un radâ süresinin bitmesi ile tamamlanacağını, iki kameri yıldan sonra kadının, çocuğun nafakası ile sorumlu olmayacağını belirtmektedir.[78] İbn Ebī Zeyd, konuya dair İmam Mālik'in görüşünü aktarmaktadır. Buna göre radâda kadının çocuğu sütten kesilene kadar evlenmemesi şart koşulmuş olduğunda, kadın bu şart ile bağlı olmaktadır. Kadının çocuğunun nafakasını karşılamaktan aciz olması durumunda ise, İmam Mâlik'e göre nafakanın karşılanması sorumluluğu erkeğe döner.[79] Kadının hamilelik süresi boyunca alacağı nafaka karşılığında hul‘ yapması sahihtir. Ancak kadının mali sıkıntıya düşmesi durumunda ayrılmış olduğu kocasının kadına nafaka vermesi gerkmekte ve bu da eli genişlediğinde kocasına ödemek üzere kadının zimmetinde borç olmaktadır.

Kadının çocuğun sütten kesilmesinden sonra üç sene boyunca çocuğun sorumluluğunu üstlenmek ve bu süre boyunca evlenmemek üzerine hul‘ yapması durumunda ise Allah'ın helal kıldığını haram kılamayacağından dolayı evlenebileceği ifade edilmektedir. Çocuk sütten kesilene kadar evlenmemek şart koşulduğunda ise, bu şarta bağlı olarak evlenemez.[80] Kadın, karnındaki çocuğun radâsı üzerine de muhâlea yapabilir. Bunun neticesinde kadın emzirme müddeti boyunca çocuğunu ücretsiz olarak emzirir.[81]

Yukarıda aktardığımız meselede Venşerīsī, meselenin çözümünde *örf*e müracaat etmektedir. Buna göre temelde radânın meûneye çoğunlukla dâhil olduğunu, kadının da bunu bizzat kendisinin üstlendiğini söylemektedir. Bu durumu *örf*ün, akdin taraflarının anladıklarını tahsîs ettiğini ve kasıtlarını

75 Ebū Sa‘īd ‘Abdusselām b. Sa‘īd et-Tenūẖī es-Saḥnūn (ö. 240/854), *el-Mudevvenetu'l-kubrā,* (Su‘ūdiyye: Vizāratu'ş-Şuūni'l-İslāmiyye, t.y.), 11/83 vd.

76 Ebū Muḥammed ‘Abdullāh b. ‘Abdirraḥmān Ebī Zeyd el-Ḳayravānī (ö. 386/996), *en-Nevādir ve'z-ziyādāt ‘alā mā fi'l-Mudevvene min ġayrihā mine'l-ummuhāt,* thk. Muḥammed ‘Abdulazīz ed-Dibbāġ, (Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1999), 5/266-269.

77 İbn Ebī Zeyd, *Nevādir,* V/267-269. Mecīdī, *el-‘Urf,* 439-441. Burada kadının evlenmesi halinde hidâne hakkının düşmesi meselesi de gündeme gelmektedir. Hul‘ akdinin gereği olarak hidâne gündeme geldiği takdirde kadın başka bir erkekle evlendiğinde, hidâne ücretini, kendisinden sonra hidâne hakkı kime intikal ettiyse o kimseye ödemesi gerekmektedir. Mecīdī, *el-‘Urf,* 441.

78 İbn Ebī Zeyd, *Nevādir*, V/266. Bu konuda farklı görüşler de bulunmaktadır.

79 İbn Ebī Zeyd, *Nevādir*, V/267.

80 İbn Ebī Zeyd, *Nevādir*, V/267-268.

81 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslāmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 2/278-279.

belirlediğini söyleyerek açıklamaktadır. Radâ[82] da meûneye dâhil olduğundan, çocuğa zarar vermeyecek bir çözüm gerekmektedir. Bu durumda İbnu'l-Kāsım'a göre çocuğa zarar verme durumu söz konusu değilse kadın, başka bir erkekle evlenebilir. Zarar verme durumu söz konusu ise başkasıyla evlenmesine mâni olunur. Kadının kendisini idare etme konusunda aciz ve fakir olması durumunda (boşanmış olduğu) kocasının kadına, kadın yusra (maddi rahatlığa) ulaşıncaya kadar radâ için ücret vermesi ya da başka bir erkekle evlenmesine izin vermesi gerekmektedir.

Venşerīsī genel hatları bu şekilde olan durum ile ilgili *fetvâ* verirken, *örf*ün, akdin taraflarının anladıklarını tahsis etmekte ve kasıtlarını belirlemekte olduğundan hareket etmektedir. Venşerīsī, *örf*e ve *âdet*e bakıldığında, bu anlaşma ile kadının çocuğu bizzat emzirmesi dışında bir şey kastedilmediğinin anlaşıldığını belirtmektedir.[83] Buradan hareketle muhâleada bedel olarak meûnenin zikredilmesi durumunda ayrıca belirtilmiş olmasa da radâ da meûneye dâhil olmaktadır.

Sonuç

Şer'î *nass*ların bütün ayrıntı ve ihtimalleri içerebilmesi mümkün değildir. Bu sebeple usûlde *ictihâd* konusu üzerinde yoğun bir şekilde durulmaktadır. *İctihâd*, yeni karşılaşılan ve hakkında açık bir *nass* bulunmayan konular ile ilgili olarak ortaya bir sonuç çıkarma, problemi çözme çabasıdır. Bu çabanın insanların yaşadıkları zamandan, mekândan, uygulayageldikleri davranışlardan (fiil veya kavl) soyutlanmış bir şekilde sağlıklı sonuç vermesi düşünülemez. Dolayısıyla *ictihâd* ederken *örf*e müracaat edilmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda *ictihâd*ın şartlarından birinin *ictihâd* yapılacak olan zamanın *âdet*lerini bilmek olduğu ortaya çıkmaktadır.

*Örf*ün verilecek hüküm veya *fetvâ* hakkında sınırlayıcı, tamamlayıcı ve yorumlayıcı bir rolü bulunmaktadır. *Örf*ün bu bağlamda delil oluşu, kişilerin *maslahat*larının temin edilebilmesi, uğrayacakları herhangi bir *zarar*ın baştan itibaren önlenebilmesi gibi konularda icrâ ettiği rolü ile ortaya çıkmaktadır. Venşerīsī de eserinde, *örf*ün bu rolünü dikkate alarak, meselelerin çözümlenmesinde, *örf*e sıklıkla müracaat etmektedir.

Akitlerde, lafızların neye delâlet ettiğinin açıklanması için *örf*e müracaat edilmektedir. Zira *âdet*lere ve *örf*lere itibar etmek, fıkhın üzerine binâ edildiği temel ilkelerdendir. Sosyal olguyu dikkate almamak, *fetvâ*nın gereği ile de örtüşmemektedir. *Fetvâ* insanların problemlerinin çözülmesi anlamını da içerdiğinden insanların *örf*lerinin dikkate alınması kaçınılmazdır.

Kaynaklar

'Abdulvehhāb b. 'Alī, Ebū Muḥammed b. Naṣr el-Baġdādī el-Mālikī (ö. 422/1031). *el-Me'ūne 'alā meẕhebi 'ālimi'l-Medīne*. thk. Ḥāmiş 'Abdulḥaḳḳ, Mekke: Mektebetu't-Ticāriyye, 1995.

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebū 'Abdillāh Aḥmed b. Muḥammed (ö. 241/855). *Musnedu'l-İmām Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnavûd. 50 Cilt, Beyrût: Muessesetu'r-Risāle, t. y.

Aḥmed ez-Zerḳā, Musṭafā (ö. 1999). *el-Medḫal ilā naẓariyyeti'l-iltizāmi'l-'āmme fi'l-fıḳhi'l-İslāmī*. 2 Cilt. Dımaşk: Dāru'l-Ḳalem, 1999.

Ali Haydar Efendi, (Küçük) Hoca Emin Efendizâde (ö. 1935). *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Konstantiniyye: Matba'â-i Ebu'd-Diyâ, 1330.

Atar, Fahrettin. "Fetva", *TDV İslâm Andiklopedisi*, 12/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

[82] Kâdî 'Abdulvehhâb, bir kadının, çocuğunun babası ile evli olduğu sürece çocuğunu emzirmekle mükellef olduğunu belirtmektedir. Zira *örf* bu şekilde câridir ve insanların uygulamasının çoğu, kadının zevcinden ücret talep etmeksizin bu sorumluluğu üstlenmiş olduğu yönündedir. *Örf*ün yürürlükte olması, şart kılınmış gibidir. Ebū Muḥammed b. Naṣr el-Baġdādī el-Mālikī 'Abdulvehhāb b. 'Alī (ö. 422/1031), *el-Me'ūne 'alā meẕhebi 'ālimi'l-Medīne* thk. Ḥāmiş 'Abdulḥaḳḳ, (Mekke: Mektebetu't-Ticāriyye, 1995), 2/935; Belḳāsım Ḳarārī, *el-Ḳavā'idu'l-fıḳhiyye min ḫilāli kitābi'l-Me'ūne 'alā meẕhebi 'ālimi'l-Medīne* (Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2013), 283. Kâdı 'Abdulvehhâb ayrıca sütanne kiralanmasının câiz olduğunu, kisve ve taamında da ortalama bir misil belirleneceğini ifade etmektedir. Eşin nafakası ve bineğe binecek olanın vasfı konularında olduğu gibi menfaatlerde bedelin belirlenmesinde *örf*ün şart makamında olacağını belirtmektedir. 'Abdulvehhāb, *Me'ūne*, 2/1104.

[83] Venşerīsī, *Mi'yār*, 4/8-9; 92-93.

Bācī, Ebu'l-Velīd Suleymān b. Ḫalef (ö. 474/1081). *İḥkāmu'l-fuṣūl fīi aḥkāmu'l-usūl.* 2 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1995.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslāmiyye ve ıstılâhât-ı fikhiyye kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

Ceṣṣāṣ, Ebū Bekr Aḥmed b. ʻAlī er-Rāzī (ö. 370/980), *Aḥkāmu'-l-Ḳur'ān*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʻİlmiyye, 2007.

Çalışkan, İbrahim. *Fıkıh Usûlü*. Ankara: İLİTAM, 2011.

Çalışkan, İbrahim."İstisnâʻ Akdinin Mâhiyeti ve Unsurları", *AÜİFD* 31 (1989), 349-365.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "*Örf*", *TDV İslâm Andiklopedisi.* 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Ebū Dāvūd, Suleymān b. el-Eşʻas el-Ezdī el-Sicistānī (ö. 275/889), *Sunen-i Ebī Dāvūd*. thk. Şuʻayb el-Arnavūd. 7 Cilt. Dımaşk: Dāru'l-Risāaleti'l-ʻĀlemiyye, 2009.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 2010.

Saḥnūn, Ebū Saʻīd ʻAbdusselām b. Saʻīd et-Tenūḫī, *el-Mudevvenetu'l-kubrā*. 16 Cilt. Suʻūdiyye: Vizāratu'ş-Şuūni'l-İslāmiyye, t.y.

Ebū Sunne, Aḥmed Fehmī. *el-ʻUrf ve'l-ʻāde fī re'yi'l-fukahā (ʻArdun naẓariyyetun fi't-teşrīʻi'l-İslāmī)*. Mısır: Matbaʻatu'l-Ezher, 1947.

Ebū ʻUceyle, Muṣṭafā ʻAbdurrahîm. *el-ʻUrf ve eseruh fi't-teşrîʻi'l-İslāmī.* Bingāzī: Dāru'l-Kutubi'l-Vatanî, 1986.

Elbāḥuseyn,Yaʻkūb b. ʻAbdilvehhāb. *Kāʻidetu el-ʻāde muḥakkeme dirāse naẓariyye ve te'sīliyye tatbīḳiyye*. Riyād: Mektebetu'r-Ruşd, 2004.

Ġiryānī, Ṣādıḳ b. ʻAbdirraḥmān. *Taṭbīḳātu ḳavāʻidi'l-fıḳh ʻınde'l-Mālikiyye min ḫilāli kitābey Īḍāḥu'l-mesālik li'l-Venşerīsī ve Şerḥu'l-menheci'l-munteḫab li'l-Mencūr*. Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2010.

Hayyât, ʻAbdulazîz. *Naẓariyyetu'l-ʻurf*. Ammān: Mektebetu'l-Aksâ, 1977.

İbn ʻĀbidīn, Muḥammed Emīn (ö. 1252/1836). *Mecmuʻatu resāil-i İbn-i ʻĀbidīn*. 2 Cilt. Derseʻâdet: Şirket-i Sahāfiye-i Osmāniyye Matbaası, 1325.

İbn Ebī Zeyd, Ebū Muḥammed ʻAbdullāh b. ʻAbdirraḥmān el-Ḳayravānī (ö. 386/996), *en-Nevādir ve'z-ziyādāt ʻalā mā fi'l-Mudevvene min ġayrihā mine'l-ummuhāt*. thk. Muḥammed ʻAbdulazīz ed-Dibbāġ. 15 Cilt. (Beyrūt: Dāru'Ġarbi'l-İslāmī, 1999),

İbn Nuceym, Zeynuddīn b. İbrāhīm (ö. 970/1563). *el-Eşbāh ve'n-neẓāir ʻalā meẕhebi Ebī Nuʻmān*. thk. ʻAbdulkerīm el-Fuḍaylī, Beyrūt: el-Mektebetu'l-ʻAsriyye, 2011.

İbnu'l-ʻArabî, Ebū Bekr Muḥammed b. ʻAbdillāh el-Meʻāfirī (ö. 543/1148). *Kitābu'l-ḳabes (fī şerḥi Muvatta'-i Mālik b. Enes)*. thk. Muḥammed ʻAbdullāh Velīd Kerīm. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1992.

İbnu'l-ʻArabî, Ebū Bekr Muḥammed b. ʻAbdillāh el-Meʻāfirī (ö. 543/1148). *el-Maḥṣūl fī uṣūli'l-fıḳh,* Beyrūt*:* Dāru'l-Beyārik, 1999.

İbnu'l-Ḳayyim, Ebū ʻAbdillāh Muḥammed b. Ebī Bekr b. Eyyūb (İbn Ḳayyim el-Cevziyye) (ö. 751/1350). *İʻlāmu'l-muvaḳḳiʻīn ʻan Rabbi'l-ʻĀlemīn*. thk. Ṭāha ʻAbdurraʻūf Saʻd. 4 Cilt. Kāhira: Mektebetu'l-Kulliyyāti'l-Ezheriyye, 1968.

İbn Raşīḳ, Ebū ʻAlī Ḥuseyn b. Ebi'l-Feḍāil ʻAtīḳ b. Ḥuseyn (ö. 632/1234). *Lubābu'l-maḥṣūl fī ʻilmi'l-uṣūl*. 2 Cilt. Dubāī: Dāru'l-Buḥūsi'd-Dirāsāti'l-İslāmiyye ve İhyāi't-Turās, 2001.

ʻİzz b. ʻAbdisselām, Ebū Muḥammed ʻAbdulazīz b. ʻAbdisselām b. Ebi'l-Ḳāsım es-Sulemī ed-Dımaşḳī (ö. 660/1262). *Ḳavāʻidu'l-aḥkām fī meṣāliḥi'l-enām*. 2 Cilt. Beyrūt: Muessesetu'r-Reyyān, 1990.

Karāfī, Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs (ö. 684/1285), *el-Furūḳ/Envāru'l-burūḳ fī envāi'l-Furūḳ,* thk. Ḫalīl el-Manṣūr. 4 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʻİlmiyye, 1998.

Ḳarāfī, Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs (ö. 684/1285). *el-İhkām fī temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkām ve tasarrufâti'l-kādī ve'l-imām*. thk. 'Abdulfettāḥ Ebū Gudde, Beyrūt: Dāru'l-Beşāiri'l-İslāmiyye, 1995.

Ḳarāfī, Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs (ö. 684/1285). *Nefāisu'l-uṣūl fī şerḥi'l-Maḥṣūl.* 9 Cilt. thk. 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd, 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ. 9 Cilt. Riyāḍ: Mektebetu Nezzār Muṣṭafā el-Bāz, 1995.

Ḳarāfī, Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs (ö. 684/1285). *Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣūl fi'ḫtiṣāri'l-Maḥṣūl fi'l-uṣūl*. Beyrūt: Mektebetu'l-'Aṣriyye, 2011.

Ḳarārī, Belḳāsım. *el-Ḳavā'idu'l-fiḳhiyye min ḫilāli kitābi'l-Me'ūne 'alā mezhebi 'ālimi'l-Medīne.* Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2013.

Karaman, Hayrettin. "Adet", *TDV İslâm Andiklopedisi*. 1/369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Mecīdī, 'Amr b. 'Abdilkerīm. *el-'Urf ve'l-'amed ve mefhūmuhā lede 'ulemāi'l-Maġrib*, Maġrib: Matba'atu Ḳadāle, 1982.

Nesefī, Hâfızuddîn 'Abdullāh b. Aḥmed b. Muḥammed Ebu'l-Berakât (ö. 710/1310), *el-Musteṣfā fī şerḥi'n-Nāfi'*. thk. Muḥammed Cābā, Ḥasen Özer. 3 Cilt. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2017.

Rukâ, Muḥammed, *Ḳavā'idu'l-fiḳhi'l-İslāmī min ḫilāli kitābi'l-İşrāf 'alā mesāili'l-ḫilāf li'l-Ḳādī 'Abdilvehhāb el-Baġdādī el-Mālikī*. Dımaşk: Dāru'l-Ḳalem, 1998.

Seraḫsī, Ebū Bekr Aḥmed b. Ebī Ṣehl (ö. 490/1096). *Kitābu'l-Mebsūṭ*. 30 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1989.

Serḥān, Muḥyī Hilāl, *Tebsīṭu'l-kavā'idi'l-fıḳhiyye (Şerḥuhā ve devruhā fī isrāi't-teşrī'âti'l-ḥadīs̱e)*, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.

Şāṭibī, Ebū İsḥāḳ İbrāhīm b. Mūsā b. Muḥammed el-Laḫmī (ö. 790/1388). *el-Muvāfeḳāt fī uṣūli'ş-şerī'a*. şerh. 'Abdullāh Dırāz. 4 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1975.

Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyloloji Problemleri*. İstanbul: İ. Ü. E. F. Yayınları, 1995.

Venşerīsī, Aḥmed b. Yaḥyā (ö. 914/1508). *Īḍāḥu'l-mesālik ilā ḳavā'idi'l-İmām Ebī 'Abdillāh el-Mālik*, thk. eṣ-Ṣādık b. 'Abdirraḥmān el-Ġiryānī, Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2006.

Venşerīsī, Aḥmed b. Yaḥyā (ö. 914/1508), *el-Mi'yārü'l-mu'rib ve'l-cāmi'u'l-maġrib 'an fetāvā-i 'ulemâ'i İfrîḳıyye ve'l-Endelüs ve'l-Maġrib*, thk. Muḥameed Ḥaccī. 13 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1981.

İbn Cübeyr'in Gözüyle XII. Asırda Orta Doğuda Dini Hayat

Religious Life in the Middle East in the XII Century Through the Eyes of Ibn Jubeir

Hüseyin OKUR*

Özet

Seyyahlar tarafından kaleme alınan seyahatnameler; şehir, bölge, ülke ve o yerlerde yaşayan değişik halk kitleleri hakkında gözlemlenen olayların, hadiselerin, gelişmelerin, manzaraların, sosyal hayatın, dini inanışların ve mevcut kültür yapılarının tüm yönleriyle belli zaman dilimlerinde objektif olarak kaydedildiği bilgi yüklü önemli eserlerdir. Tarih alanında büyük bir yere sahip olmalarının yanı sıra geleceğe ışık tutmaları bakımından da geçmişi günümüze yansıtan son derece önemli kaynak eserlerdir.

İbn Cübeyr (540/1145-614/1217) yılları arasında yaşamış olan Endülüslü ünlü bir seyyahtır. Seyahatnâmesi bu alana dair yazılan eserler arasında önemli bir yere sahip olup Endülüs, Sicilya, Roma, Mağrib (Cezayir, Fas, Tunus) Mısır, Ortadoğu, İran, Irak, Kuzey Afrika, Kostantiniyye, Anadolu'nun bir bölümünü ele almaktadır. Eser, o zamanın tarihini aydınlatan önemli bilgiler ihtiva etmekte ve medeniyet tarihi açısından da hicrî 5. ve 6. yüzyıllardaki Ortaçağ İslâm Dünyasında yer alan İslâm ülkelerinin iktisadi, siyasi, içtimai, dînî ve kültürel yapısı hakkında bizlere önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

İbn Cübeyr hac vazifesini yerine getirmek maksadıyla Endülüs' ten Hicaz' a gitmek üzere yaptığı seyahat boyunca gittiği ülkelerdeki bölgelerin yol güzergâhlarında yer alan şehirleri, köyleri, çölleri, denizleri, adaları, kaleleri, sarayları, kervansarayları, çarşı pazarları ve yerleşim birimleri ile birlikte isimleri sıralanan bu yerlerde ikamet eden halk kitlelerinin maddi manevi tüm yönlerin, iktisâdi ve içtimâi durumlarını, hayat standartlarını, sosyo-ekonomik yapılarını, psikolojilerini, ahlâkî değerlerini ve din anlayışlarını, mezheplerini, örf ve adetlerini, kültür düzeylerini, düğün ve bayramlarını, konuştukları dil ve kullandıkları lehçelerini, yabancılara karşı tutum ve davranışlarını, renk ve ırk yapılarını, devlet millet ilişkilerini, eğlence kültürlerini, cenaze merasimlerini, vakıf hizmetlerini, çeşitli dini günlerde yaptıkları uygulama ve ritüelleri dile getirerek gayet objektif bir biçimde açıklayıp anlatmaktadır. Bu tebliğimizde İbn Cübeyr'in seyahati esnasında tanık olduğu ve ayrıca günümüzdeki uygulamalara da ışık tutacak bazı dini uygulamalara değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Endülüs, İbn Cübeyr, Seyahatname, Orta Doğu, Dini Hayat

Abstract

Works of Sayāḥatnāme genre, written by voyagers, are crucial works filled with information that objectively record the events that have been observed about a city, region, country, and various groups of people who live there, incidents, news, sceneries, social life, religious belief and existing cultural structures with all of their aspects in a specific period of time. Besides having an enormous standing in the field of history, they are also crucial works that project the past to the present in the sense of shedding light upon the future.

Ibn Jubair is a well-known voyager from Andalus who lived between 540/1145-614/1217. His Sayāḥatnāme occupy an important place among the works that have

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, e-mail: huseyin.okur@kocaeli.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4285-7478

been written regarding this field, and it constitutes a resource for Andalus, Sicily, Rome, Maghreb (Algeria, Morocco, Tunis), Egypt, Middle East, Iran, Iraq, North Africa, Constantine, and a part of Anatolia. The work includes momentous information that enlightens the history of that period. In terms of the history of civilization, it provides us information of importance about the economic, political, social, religious, and cultural structure of the Islamic countries that existed in the Middle Age Islamic world of the 5th and 6th Hijri centuries.

During his travel from Andalus to Hejaz to fulfill his pilgrimage duty, Ibn Jubair tells the cities, villages, deserts, seas, islands, castles, palaces, caravansaries, bazaars, and allocation units of the regions of the countries on his itinerary with their names and explains all the pecuniary and non-pecuniary aspects of the groups of people who reside there, their economic and social situations, life standards, socio-economic structures, mental states, moral values, understanding of religion, sects, customs and traditions, level of culture, wedding ceremonies and celebrations, spoken languages and dialects, attitude and behavior towards foreigners, color and race structures, the relationships between the state and the nation, the entertainment culture, funerals, foundation services, applications and rituals they fulfill in various holy days in a pretty objective manner. In this paper, we are going to address the religious applications that have been observed by Ibn Jubair during his travels and may also shed light upon today's applications.

Key Words: Islamic Law, Andalus, Ibn Jubair, Sayāḥatnāme, Middle East, Religious Life

Giriş

Kısaca İbn Cübeyr'in Hayatı

Asıl adı Muhammed olan İbn Cübeyr, 540/1145 yılında Endülüs şehirlerinden Belensiye (València) dünyaya gelmiştir.[1] el-Kinânî kabilesine mensuptur. Bu sebeple seyahatnamesine *Rıhletü'l-Kinânî* de denilmiştir. Babası varlıklı bir aileden olduğu için İbn Cübeyr seyahat etmede para sıkıntısı çekmemiştir. Ayrıca Endülüs'ün saygın ve oldukça varlıklı olan üst düzey ailelerinden biri olan el-Vezir Ebû Cafer Ahmed b. Abdurrahman el-Vakkâşî'nin kızı Âtike ile evliliği dolayısıyla çok miktarda mal ve mülk edinmiştir. Aynı zamanda İbn Cübeyr Gırnata Valisi Seyyid Ebî Said b. Abdilmümin'in resmi kâtipliğini yapmıştır.

İbn Cübeyr, henüz küçük yaştan itibaren çeşitli sosyal imkânlar içerisinde kaliteli bir eğitimi elde etme imkânı bulmuştur. Onun ilk ders aldığı hocalarından birisi kendisinin öz babasıdır. Böylece İbn Cübeyr Şâtibe'de kendi babasından, Ebû'l-Hasen b. Muhammed b. Ebi'l-'Iyş'den, Ebû Abdillah b. Ahmed b. Arûs'dan ve bir de İbn el-Useyl'den kıraat ve çeşitli okuma şekilleri, Hadis vb. İslâmî bilimleri alıp tahsil etmiştir. Arapça gramer derslerini ise Endülüs'te Ebû'l-Haccâc b. Yes'ûne'den, Septe'de de Ebî Abdillah b. İsâ et-Temîmî es-Sebtî'den alıp tahsil etmiştir. Çeşitli okuma şekilleri olan kıraat ilmini de yine Ebi'l-Iyş'den öğrendi.[35] İbn Cübeyr ayrıca yolculuğu boyunca Bağdat, Şam, Harran gibi şehirlerdeki önemli hocalardan ilmi icazetler de almıştır.

İbn Cübeyr'in hac ibadeti maksadıyla yapmış olduğu ziyaretleri, aynı zamanda da onun kaleme aldığı meşhur seyahatleridir. Çünkü İbn Cübeyr'in Hac yolculuğuyla birlikte seyahatleri de aynı anda başlamıştır. Yâni onun Hac seferi ile seyahatleri aslında iç içe girmiş olan müşterek bir konudur.

İbn Cübeyr bu ilk hac yolculuğuna, 578/1182 yılında başlamıştır. Önce Gırnata'dan Tarifa yoluyla Septe'ye oradan da deniz yoluyla İskenderiye'ye ulaşmıştır. O asırda Mekke'nin mutat yolu Hristiyanların elinde bulunduğundan dolayı Kahire, Kûs,[2] Ayzâb[3] ve Cidde yolunu takip etmek zorunda

---

[1] İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Kinânî el-Belensî, *Rıhletü İbn Cübeyr* (Beyrut: Daru Sader, ts.), 9-10; Ömer Ferrûh, Ömer b. Abdirrahmân, *Târîhu'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab* (Beyrut: Daru'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1990), 252; Lewis Ma'luf, *el-Müncid fi'l-a'lam*, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2008), 5; Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Cübeyr", *Türkiye Diyanet Vatfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1999), 19/400.

[2] Kûs: Yukarı Mısır bölgesinde bulunan büyük bir şehirdir.

[3] Ayzeb: Kızıl Deniz'in liman şehirlerinden olup Aden'den Mısır / Said bölgesine giden gemilerin limanıdır.

kalmıştır. Böylece ilk Hac ziyaretini tamamlamıştır. Daha sonra ise Medine, Küfe, Bağdat, Musul, Halep ve Şam'ı da ziyaret ederek Akka'dan gemi ile Sicilya'ya gitmiş, en sonunda da miladi 1185'te Kartaca yolu ile nihayet Gırnata'ya dönmüştür.

Bundan sonra İbn Cübeyr iki kez daha hicri 585-587 arası ve bir de 614 yılında şark memleketlerine tekrar seyahat etmiştir. İşte onun ikinci ve üçüncü hac yolculuğu miladi takvime göre 1189-1191 ve 1217'de doğu ülkelerini ziyareti sırasında gerçekleşmiştir.

İbn Cübeyr'in ikinci seyahati; Filistin'deki Beytü'l-Makdis'in, Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından fethedilişi sebebiyle gündeme gelmiş, üçüncü seyahati ise eşi Âtike Ümmü'l-Mecd Septe'de vefat edince, İbn Cübeyr onun vefatına daha fazla dayanamayıp oraları terk etmek zorunda kalmıştır. Nihayet üçüncü kez Mekke'ye varıp hac ibadetini yerine getiren İbn Cübeyr uzun bir süre Mekke'ye yerleşip orada kalmıştır. Daha sonra ise Filistin'deki Beytü'l-Makdis'e gelerek oraya yerleşmiş, ardından İskenderiye'ye gitmiş ve ömrünün geriye kalan kısmını İskenderiye'de geçirmiştir. Vefat edinceye kadar da İskenderiye'de eğitim ve öğretim ile meşgul olmuştur.[4] 614/1217yılında 72 yaşında iken vefat etmiştir.

İbn Cübeyr'in on üç yıl kadar devam eden bu üç seyahatinin toplam süresi on yedi yıl ve birkaç ay gibi uzun bir zaman dilimine yayılmaktadır. Büyük bir bölümü denizlerde, nehirlerde ve çöllerde geçen bu ilk seyahat iki yıl üç ay ve 15 gün sürmüştür. İkinci seyahat ise tam iki yıl sürmüştür. Üçüncü ve son seyahat ise hicrî 601'de başlayıp 614'de İskenderiye de noktalanmıştır. *Rıhletü'l-Kinânî* olarak da bilinen bu meşhur seyahatname Batı dünyasında 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren tanınmış olup özellikle Sicilya ve Haçlı tarihi ile alakalı olması ve Avrupalı Hristiyanları yakından ilgilendirdiğinden Fransızca, İspanyolca ve İngilizce gibi birçok dillere çevrilmiştir.

Tebliğimizin isminin "Ortadoğu'da Dini Hayat" şeklinde isimlendirilmesine gelince esasında bu tespitlerin pek çoğu İbn Cübeyr tarafından yapılmıştır. O, seyahatnamesinin pek çok yerinde Endülüs ile diğer İslam coğrafyalarındaki yaşayan müslümanların dini ve kültürel hayatlarının çok farklı olduğunu ifade etmiş, zaman saman hayretle karşılamış kimi zaman da eleştirmiştir. Bu sebeple tebliğimizin ismini "İbn Cübeyr'in Gözüyle…" şeklinde isimlendirmeyi uygun gördük.

1. İskenderiye ve Mısır

1.1. Hacılardan Gümrük Vergisi Adı Altında Alınan Vergiler

İbn Cübeyr'in bu ilk yolculuğu, gayet çetin ve oldukça da zor koşullar altında geçmiştir. Bu zorlukların ilkine, henüz daha yolculuğunun ilk konak yerlerinden biri olan İskenderiye'de şahit olmuştur. Zira Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193) Mısır'ı Fatımiler'in elinden yeni aldığı için düzen yeni yeni oturtmaya başlamıştır. İbn Cübeyr'in anlattıklarına göre hac yolculuğu için Endülüs'ten yola çıkan gemiler İskenderiye limanına yanaşınca, bölgenin emirinin talimatıyla yolcuların, malların ve eşyaların kaydını tutulmuş, gemideki Müslümanların ifadeleri tek tek alınmış, hangi ülkeden oldukları sorulmuş ve malları tespit edilmiştir. Onun anlatımıyla İslâm hukukuna göre malların üzerinden bir yıl geçmesi şartına bakılmaksızın herkes zekât vermeye mecbur edilmiştir. Yanlarında yol azığından başka hiçbir şey olmayanlardan dahi elinde avucunda olandan vermesi istenmiştir. Hatta müslümanların eşyaları ve azıkları gemiden indirilip tek tek divan huzuruna çıkarılmış, eşyaları didik didik edilmiştir. Tüm bu aramalardan sonra bir de yemin etmeleri istenerek yanlarında başka bir şey olup olmadığı sorulmuştur. Aramalar sırasında eşyalar etrafa dökülüp saçıldığından mallar karışmış ve bazı eşyalar kaybolmuştur. İbn Cübeyr'e göre Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin bu çirkin işlerle ilgisi yoktur.[5]

1.2. İskenderiye'de İmamlara Maaş Bağlanması

İbn Cübeyr'in anlattıklarına göre o dönemde İskenderiye'de çok sayıda mescit bulunmaktadır. Biraz abartılı olmakla birlikte bu rakamın, sekiz ila on iki bin arasında olduğunu nakleder. Bazı yerlerde dört, beş mescit bir aradadır ve çoğu yerde de mescit ve medreseler, külliye olarak iç içedir. Bazı mescitlerin minareleri o kadar büyüktür ki, denizden 70 mil uzaktan bile gözükmektedir. Mescitlerde, Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin maaş bağladığı imamlar görev yapmaktadır. Aldıkları ücret ortalama

---

4 Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb* (Beyrut: Daru Sader, 1968), 2/381.

5 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 13-14.

beş Mısır dinarıdır. Bu imamlar düzenli maaş almaktadır.[6] İstatistiki verilere göre Türkiye'de 2020 yılı verilerine göre 89. 445 cami bulunmakta ve bunların 3.530'u İstanbul bulunmaktadır.[7]

1.3. İskenderiye'de Vakıf Hizmetleri

İskenderiye'de öğrencilere ekmek dağıtımı için özel bir vakıf bulunmaktadır. Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin emriyle, sayıları ne olursa olsun, öğrencilere her gün ikişer ekmek, özel görevliler tarafından dağıtılmaktadır. Bu vakfın yetersiz kaldığı durumlarda da sultan kendi malından hibe etmektedir. Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî, vakıfları resmileştirerek sürekli olmalarını sağlamış, böylece sosyal yardımlaşmada kendisinden sonrakilere örnek bir miras bırakmıştır.[8]

2. Kahire

2.1. Hz. Hüseyin'in Türbesi'nin Tavaf Edilmesi

İbn Cübeyr'in Kahire'de şahit olduğu manzaralardan biri de Hz. Hüseyin'in başının getirildiği ve bu sebeple bulunduğu yere bir türbe ve mescit yapıldığı hakkındaki rivayettir. Hicri V. Asırda Fatımiler tarafından Şam'dan alınıp buraya getirildiği rivayetini doğrular niteliktedir. Zehebî, İbn Kesîr[9] gibilerinin rivayetlerine ve İbn Battuta'nın şahitliğine de[10] kaynaklık etmektedir. İbn Cübeyr'in tasvirine göre bu türbenin içi, nakışlı ipek tüllerle örtülüdür. Hz. Hüseyin'in başı, türbe içerisinde, büyük sütunlarla desteklenen gümüş bir tabut içinde gömülüdür. Altın ve gümüş şamdanlar içinde mumlar yanmaktadır. Üzerlerinde gümüş kandiller asılıdır. Türbe, son derece sağlam ve zarif olan bir mescit içerisinde bulunmaktadır. Türbeyi ziyarete gelenler, etrafını kuşatıp tavaf etmektedirler.[11] Oradaki örtülerle yüzlerini sürüp ağlamaktadırlar. Muhtemelen bu adetler Fatımiler'den kalma ritüellerdi.

2.2. Kahire'de Zâhid, Âlim ve İmamların Türbeleri

İbn Cübeyr'in aktardığı verilerin önemli bir kısmı da Kahire'de yaşayıp vefat etmiş kişilerin kabirleri ve yerleridir. Bu yerlerin pek azı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bunlardan bazılarını zikredecek olursak: İbn Cübeyr'in anlattıklarına göre, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) türbesi, ülkenin en büyük ve en güzel medresesinin tam karşısındadır. Medresenin yakınında bir hamam vardır ve medreseye ek yapıların inşaatı da devam etmektedir. Sultan Selâhaddîn Eyyûbî, bölge idarecisine tam yetki vererek medreseyi en güzel şekilde yaptırmasını, masraftan kaçınmamasını özellikle istemiştir. İmam Şafiî'nin Karâfetüssuğrâ Kabristanı'nda bulunan türbesi, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Şiî Fâtımî iktidarını devirmesinden sonra Mısır'da Sünnî anlayışın yeniden hâkim olmasının sembolü olarak kabul edilir. Selâhaddîn-i Eyyûbî, İmam Şâfiî'nin mezarının yakınında bir medrese inşa ettirmiştir. İbn Cübeyr'in seyahati sırasında türbeye ek olarak yapıların inşasının devam ettiği anlaşılmaktadır.

İmam Şâfiî'nin arkadaşı el-Müzenî'nin (ö. 264/878), İmam Malik'in arkadaşlarından Eşheb (ö. 204/820), Abdurrahman b. Kâsım (ö. 191/806) ve Asbağ b. el-Ferec'in (ö. 225/840) türbeleri, yine Mâlikî fakihi Kadı Abdülvahhâb (ö. 422/1031), İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Abdullah b. Abdulhakem (ö. 214/829) ile oğlu Muhammed b. Abdullah b. Abdulhakem, fakih, vaiz ve zahit olan Ebu'l-Hasan ed-Dîneverî (Ali b. Muhammed b. Sehl es-Sâiğ ö. 330/941), Bünnân el-Âbid (Ebü'l-Hasen Bünân b. Muhammed el-Hammâl ö. 316/928), Ebu Müslim el-Halvânî, Taberî ile Şeybânî Râî'nin ve isimlerini bu tebliğde zikredemediğimiz pek çoklarının türbelerini zikretmiştir.[12] Daha detaylı bilgi için İbn Cübeyr'in eserine bakılabilir. Günümüzde bu türbelerin pek çoğu kayıp durumdadır. İbn Cübeyr'in Taberî olarak zikrettiği kişi, muhtemelen Mısırlı hadis hafızı Ahmed b. Sâlih et-Taberî (ö. 248/862)

---

6 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 16-17.

7 Diyanet İşleri Başkanlığı, "İstatistikler / İstatistiksel Tablolar (31.12.2020 İtibariyle)" https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler (erişim tarihi: 18/01/2022)

8 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 16.

9 İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 8/222.

10 İbn Batûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh, *Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâʾibi'l-emsâr ve ʿacâʾibi'l-esfâr* (*Rıhletü İbn Batûta*), thk. Abdülmün 'im el-Uryân (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulum, 1987), 57.

11 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 19-20.

12 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 22-24.

olmalıdır. Zira müfessir, tarihçi, muhaddis ve fakih olan Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) Bağdat'ta vefat etmiştir.[13]

Mısır'da hala bir gelenek olan, kabirlerin üstü açık odalar şeklinde yapılma geleneğini İbn Cübeyr de zikretmektedir. Bu sebeple türbe ve mescitler; âlimlerin, salihlerin, fakirlerin ve yabancı misafirlerin sığınma yeri olmuştur. Bu kişilerin ekmek ihtiyacı sultan tarafından karşılanmaktadır. Aylık masraf yaklaşık iki bin Mısır dinarıdır.

2.3. Kahire'de Cami ve Mescitlerle İlgili Uygulamalar

Mısır'daki Amr b. Âs camisinin imam, hafız ve hizmetçilerinin ücretleri ile caminin bakımına ayrılan para günlük otuz Mısır dinarıdır. Kahire'de Cuma hutbesi de dinleyen İbn Cübeyr'in anlatımlarına göre imamlar Abbasi geleneğine uygun olarak siyah bir hırka ve ipek siyah kolsuz cüppe giymektedirler. Hatibin başında siyah bir sarık bulunur ve kılıç kuşanmış olarak minbere çıkar. Minbere çıkarken kılıcının kabzasını sertçe üç kere vurarak cemaati susmaları için uyarır, sonra sağa ve sola selam vererek beyaz çizgili iki sancağın arasına oturur. Hatip hutbede Abbasî halifesi Nâsır lidinillâh ile kendi devletinin yöneticisi olan Yûsuf b. Eyyûb Selâhaddîn'e ve Selâhaddîn'in kardeşi ve veliahdı olan Melik Ebî Bekir Seyfeddin'e dua ederdi.[14]

Ebu'l Abbâs Ahmed b. Tulûn mescidi, Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Faslı öğrencilerin hem ders çalışıp hem geçim sıkıntısı duymadan rahatça yaşayıp vakitlerini ibadete ayırabilecekleri bir sığınak olarak düzenlenmiştir. Sultan buranın idaresine dışardan kimseyi görevlendirmemiş, öğrencileri kendi idarelerinde serbest bırakmıştır. Onlar kendi içlerinden birini seçerek aralarında düzen sağlamışlardır.[15]

Mısır'da, Amr b. Âs adında bir cami var. Aynı isimli bir cami de İskenderiye'de vardır ve Malikilerin Cuma namazı kılma yeridir.[16]

2.4. Hacılardan Vergi Alınan Diğer Yerler

İbn Cübeyr'in aktardıklarına göre Selâhaddîn-i Eyyûbî**,** Fâtımîler'den bu yana hacılardan zorla ve işkenceyle alınan gümrük vergisini kaldırmıştır. İskenderiye'de hacılardan zorla alınan vergilerin bir benzeri de Mısır'ın Ihmim, Kus, Munyet İbni'l-Hasıyb kentlerinde de yaşanmaktadır. Hacılar, maruz kaldıkları bu utandırıcı durumu çaresiz kabulleniyorlardı. İbn Cübeyr'e göre Sultan Selâhaddîn'in bunlardan haberi yoktur. Haberi olsaydı, daha öncekileri engellediği gibi bu çirkin işi de engellerdi.[17]Ancak merkezi yönetimden mali desteklerin yetersiz veya zamanında ulaşamamış olması durumunda bu vergiler alınmaya devam etmiştir. Öyle ki, hacılar arasında hiç nafakası olmayanlar bile bu vergiyi (7,5 Mısır dinarı) ödemeye mecbur edilmiş, ödeyemeyenlere, Ayzeb denilen yerde işkence yapılmıştır. Buradan vergisini ödediğine dair bir belgeyi yanında taşımayan hacı, Cidde'de Ayzeb benzeri bir yerde cezalandırılırdı. Selâhaddîn-i Eyyûbî bu vergiyi kaldırmış ve bir bölgenin buğday ve benzeri mahsulünden topladığı vergiyi de Mekke ve Medine'de yolculara dağıtılmak üzere toplatarak hac yolunu kolaylaştırmıştır.

Hacılar için, Cidde'ye giden gemilere binmek amacıyla Ayzeb'e gelmek, yol şartları da hesaba katılırsa büyük ve zorlu bir iştir.[18] Çoğunlukla çöl rüzgârları, hacıları Ayzeb'ten uzaklaştırıp dağlık bir bölge olan el-Bucat'a (Beca) savurur. Burada Sudanlı siyahî bir kabile yaşamaktadır. Hacılar, mecbur kalıp bunlardan deve kiralar ve bu zenciler, hacıları susuz yollara götürüp oralarda ölmelerine sebep

---

[13] Hayreddin ez-Ziriklî, *el-'Alâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980), 6/69. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed İbn Cerîr et-Taberî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 82.

[14] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 24-25.

[15] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 26.

[16] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 29.

[17] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 39.

[18] Ayzab Günümüzde Sudan sınırları içinde kalan bir liman kasabasıdır. Ayzeb'in bir ticaret limanı olarak önemi, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hilafetlerinden itibaren ortaya çıkmıştır. Bu liman üzerinden Mısır ve Afrika'nın diğer ülkelerine ulaşım sağlanmıştır. Bu durum yaklaşık hicri V. yüzyıla kadar böyle devam ettikten sonra VIII. yüzyıla doğru etkisini ve önemini iyice yitirmiştir. Daha sonra hem ticaret hem de hac rotası Sina Yarımadası ve Akabe'ye dönmüştür. Bkz.: Seyyid Abdülmecid Bekr, *el-Melâmihi'l-Coğrafiyye li Durûbi'l-Hacîc* (Cidde: Tihame li'n-Neşr, 1981), 159; Ali b. Hüseyin Süleyman, *en-Nişâtü't-Ticârî fî Şibhi'l-Cezîreti'l-Arabiyye* (Kahire: The Anglo Egyptian Bookshop, 1981), 171.

olurlar. Ölen hacıların eşyalarına el koyarlar. Hacılardan, -deve kiralamadan- yaya olarak çölde giderek, yanlış yollara sapıp kaybolduktan sonra Ayzeb'e ulaşmayı başaran kimseler ise neredeyse yok sayılacak kadar azdır. Onlar da mezardan kalkmış bir ölü gibidir. Bu sebeplerle hacılar bu limanda çok kayıp vermektedirler.[19]

Ayzeb halkı, hacılara pekiyi davranmazlar. Onlar için sadece para önemlidir. Hacıları bir gemiye alırken; sanki kümese tavuk doldurur gibi, sıkıştıracak kadar çok alırlar. İbn Cübeyr'e göre hacılar için en hayırlısı, Ayzeb'e hiç uğramamalarıdır.[20] Şam ve Irak üzerinden Bağdat'a varıp, orda hac emiri ile Hicaz'a gitmeleri daha doğru olur. Giderken mümkün olmadıysa, en azından dönüş bu yoldan yapabilir. Hac emiri ile Bağdat'a, oradan Akka'ya ve isterse oradan da İskenderiye'ye geçilebilir. Ya da istenirse, Sicilya'ya yahut başka bir Müslüman beldesine, mesela Septe'ye gidilebilir; Rum gemileriyle vatanına dönebilir. Bu yöntem, yolu uzatmaktadır ancak Ayzeb'den geçmekten daha iyidir.[21]

3. Cidde ve Çevresinde Alınan Vergiler

İbn Cübeyr, Ayzeb'den Kızıldeniz yoluyla karşıya yani Cidde köyüne geçtikten sonra hacıların karşılaştığı başka zorlukları da kaleme almıştır. Bu civarda belli bir dine mensup olmayan, yağmacı bir halk yaşamaktadır. Hacılara her türlü türlü kötülüğü reva gören bu insanlar çeşitli yollarla hacıları soymaktadırlar. Tüm parasını bunlara kaptıran hacılar, evlerine dönebilmek için başkalarından borç almak zorunda kalmaktadır O dönemde Selâhaddîn-i Eyyûbî, Haçlı Frenklerle savaşta olduğu için Hicaz'daki bu zulümleri bilmemektedir. Selâhaddîn-i Eyyûbî, önceden hacılardan alınan gümrük vergisini kaldırmış, bunun yerine Mekke emirine mal ve gıda yardımı göndermeye başlamıştır. Ancak bu yardım biraz gecikince emir, hacıları esir almış ve hacıları bekletmiştir. Daha sonra gönderdiği fermanda, "Sultan'ın yardımı gelirse serbestsiniz ama gelmezse Harem'e girmek için vergi vereceksiniz", demiştir.[22]

İbn Cübeyr bu durumu, "Hac farzının düştüğünü söyleyen Endülüs âlimlerine katılmamak mümkün değildir. Zira Allah, haccı sadece sulh zamanı farz kılmıştır. Kargaşa ve baskı dönemlerinde farz kılmamıştır. Oysa bugün, hac yoluna çıkan kişi ölüme atılmış demektir; zalimler, hac yolunda ve Hicaz'da hacılara kötü muamele etmekte, haksız vergiler almaktadırlar. Yüce Allah daha hafif şartlarda bile hac yapmamaya ruhsat vermişken bugün neden vermesin?" cümleleriyle ifade etmektedir.[23]

İbn Cübeyr bu gözlemleri neticesinde bazı değerlendirmelerde bulunur. İslam beldelerinde yaşayan insanların bu kadar zorluk içinde olmaları ve diğer ülkelerden hac ve seyahat gibi sebeplerle gelenlerin hak etmedikleri muamelelere maruz kalmaları İbn Cübeyr'i İslam'ın ancak Mağrib bölgesinde yaşandığı kanaatine götürmüştür. Onun tespitlerine göre doğudakilerin hepsi bozuk fırkalara ayrılmışlar ve sapıklık içindedirler. Bunlar arasında Allah'ın koruduğu bir kısım müslümanlar ile Muvahhitler istisnadır.[24]

4. Mekke

4.1. Kâbe'nin Örtülmesi

İbn Cübeyr küçük bir köy olan Cidde üzerinden gerçekleştirdiği yolculuktan sonra Mekke'ye varır. Burada onun Mekke, Harem ve Kâbe hakkında anlattığı pek çok husus vardır. Ancak burada bir kısmına işaret etmekle kifayet edeceğiz:

İbn Cübeyr'in anlatımlarına göre Kâbe'nin tavanı renkli ipeklerle örtülmüştür. Dış duvarları yeşil ipeklerle örtülüdür. Çözgüsü pamuktandır ve üzerinde kırmızı ipekten bir şerit vardır; el-İmam Nâsır Lidînillah'ın adı ve Âli İmran Suresi'nin 96. ayeti yazılıdır: *"Şüphesiz ki, insanlar için kurulan ilk ev/mabed, elbette Mekke'dedir."* Bu kırmızı kuşak üç zira genişliğinde olup Kâbe'nin tüm duvarlarını

[19] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 46.
[20] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 46-48.
[21] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 48.
[22] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 54.
[23] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 55.
[24] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 55.

kuşatmıştır. Yeşil örtüler üzerinde ise; çok güzel desen ve motifler, Allah'ın ismi ve zikir kelimeleri ile bu yazıları yazdıran Nâsır Lidînillah'a dualar yazılıdır. Örtülerin sayısı otuz dörttür.[25]

4.2. Kadınların Tavaf Yeri

Metaf alanı, mermere benzeyen güzel yassı taşlar; siyah, kahverengi ve beyaz renklerde birbirine eklenerek döşenmiştir. Kadınların tavaf yeri, bu renkli taş döşeli kısmın sonundadır.[26]

4.3. Kâbe'de Cuma Namazı

Minber, kürsü gibi dört tekerlidir ve kutsal makamın karşısında bulunur. Cuma namazı yaklaşınca, bu seyyar minber, Kâbe'nin yanaştırılır. İmam, Peygamber Kapısı'ndan (Bâbu'n-Nebî) girmektedir. Kâbe imamı halifenin bölge imamlarına özel olarak gönderdiği; altın (sırma) işlemeli siyah cübbe ile başına takacağı ince puşi üzerine dolanan altın yaldızlı sarığı giyer. İmam, iki görevlinin taşıdığı iki siyah sancak arasında yavaş yavaş yürüyerek ilerlerken bir görevli de kalabalıkta ona yer açar. Yer açan görevlinin elinde, uzun ipek ibrişimden (örülmüş deri) yapılma kırmızı bir kamçı vardır. Bu kamçıyı şaklatarak yol açılması için işaret verir. Kamçılı görevli yol açmaya imam minbere yaklaşana kadar devam eder. Buna el-ferkaate (farka'a/şaklatma), yani çınlatma denir.[27]

İmam önce eğilip Hacerül-Esved'i öper, sonra minbere çıkar. Haremin baş müezzini aynı altın işlemeli siyah giysi içinde ve elinde kılıç taşıyor olduğu hâlde imamın önünde yürür. İmam minberin ilk basamağına çıkınca, müezzin elindeki kılıcı imamın omzuna asar. Bundan sonra imam, kılıcın kabzasının demir kısmıyla her basamağa vurarak hutbenin başlayacağını haber verir. Son basamağa geldiğinde dört defa vurduktan sonra Kâbe'ye yönelerek durur ve sessizce dua eder. Sonra sağına soluna selam verir, hacılar da selamını alır. İmam, minberdeki yerine oturur ve hemen müezzinler tek ses olup ezan okumaya başlarlar. Ezan bitince hatip ayağa kalkarak zikredip hutbe verir. Güzel bir konuşma yaptıktan sonra oturur ve kılıcını beşinci kez yere vurduktan sonra ikinci hutbe için yeniden ayağa kalkar. Peygamber efendimize çokça salât getirdikten sonra O'nun ailesine, ashabına ve tek tek adlarını sayarak dört halifeye dua eder. Peygamber Efendimizin amcalarından Hz. Hamza ve Hz. Abbas'a, kızı Hz. Fâtımetü'z-Zehrâ'ya ve ilk eşi Hz. Haticetü'l-Kübrâ'ya da isimlerini sayarak özel dua eder. Sonra Abbasi halifesi Ebu'l-Abbas Ahmed en-Nasır'a, Mekke emiri Müksir b. İsa b. Füleyte b. Kasım b. Muhammed b. Cafer b. Ebu Haşim el-Hasenî'ye, Selâhaddîn Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Eyyûb'a ve onun kardeşi, veliaht Ebu Bekir Eyyûb'a dua eder. Sultan Selâhaddîn'e dua edilirken cemaat coşkuyla âmin demektedir.[28]

Hutbe sırasında, müezzinler iki siyah sancağı minberin kenarındaki halkalara yerleştirir. Namaz bitince, imam, bu iki sancağın arasında dışarı çıkar. Gelirken olduğu gibi yine önünde yürüyüp kırbaç şaklatan görevliler vardır. Bu, namazın bittiğini ve imamın ayrıldığını haber veren bir işarettir. Bundan sonra minber eski yerine götürülür.

4.4. Harem'de Mezhep İmamlarının Mahfilleri

Mescid-i Haram'da dört büyük Sünnî mezhebin mensuplarına ayrı cemaatler halinde namaz kıldıran imamlara ait yerlere Makamât-ı Erbaa veya mevâkıfü'l-eimme tabiri kullanılmıştır. Bu mahfillerin ne zaman oluşturulduğu hususunda net bir bilgi bulunmamakla birlikte çeşitli tarih kitaplarının ve İbn Cübeyr'in seyahatnamesinin verileri dikkate alındığında V (XI) veya VI. (XII.) yüzyıllarda ihdas edilmiş olduğu tahmin edilmiştir.[29]

İbn Cübeyr'in anlatımlarına göre Harem'de, dört Sünnî imam ve bir de Zeydiyye koluna mensup imam bulunmaktadır ve fiili olarak hizmet vermektedir. Buraya gelen insanlar, bu imamlara uyar. Her mezhebin hem kendilerine ayrılan mahfiller hem de bazı uygulamalar açısından farklı özellikleri bulunmaktadır. Zeydiyye mezhebine mensup olanlar, ezanı okurken, 'hayye ale'l-felâh' dedikten sonra 'hayye alâ hayri'l-'amel' ifadesini eklerler. Onlar cemaatle birlikte Cuma namazı kılmazlar; sadece dört

[25] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 60.
[26] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 63.
[27] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 72.
[28] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr,* 73.
[29] Salim Öğüt, "Makamât-ı Erbaa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/413-415.

rekât öğlenin farzını kılarlar. Akşam namazında da cemaate katılmaz; cemaat dağıldıktan sonra kendilerinin oluşturdukları bir cemaatle namazlarını kılarlar.[30]

Sünnî imamlardan birincisi Şafiî'dir. İbn Cübeyr Şâfiî imamın öncelikle zikredilmesi gerektiğini söylemiştir çünkü Abbasi halifesi imamlar arasında yaptığı sıralamada onu öne almıştır. İbn Cübeyr'in bu ifadeleri Abbasi devlet otoritesindeki Hanefi mezhebi ağırlığının o kadar da baskın olmadığını göstermektedir. Harem'de namazı ilk önce Şafii imam kıldırır. Diğer imamlar o bitirdikten sonra kendi cemaatlerine namaz kıldırırlar. Sadece akşam namazında, vakit dört ayrı cemaate yetmeyeceği için dört imam aynı anda namaz kıldırır. Bunda da önce Şafiî müezzin kamet getirir, sonra diğer mezheplerin müezzinleri kamet getirirler. Bu namazda her cemaatin tekbirleri birbirine karıştığından namaz kılanlar hata yapmaktadırlar. Hatta bazen kendi mezhebinden başka bir mezhebin imamına uyarak yanlış zamanda secdeye gitmektedirler.[31]

İkinci imam, Malikilerin imamıdır. Yemen köşesi önünde namaz kıldırır. Üçüncüsü, Hanefi imamıdır, hatimin altındaki su oluğunun önünde kendine ayrılan bölümde namaz kıldırır. İmamların en heybetlisi odur. Onun mescidi, ışıklandırma vesaire bakımından diğerlerinden daha iyi durumdadır çünkü Acem ülkelerin tamamı onun mezhebindendir, müthiş derecede maddî yardımda bulunurlar. Cemaati çok kalabalıktır. Son olarak da Hanbeli imamı gelir. Namaz kılma vakitleri Malikîlerle aynıdır. Onlara ayrılan kısım, Yemen köşesi ile Hacerü'l-Esved arasındadır.[32]

4.5. Hz. Osman Mushaf'ı

İbn Cübeyr'in anlattıklarına göre, Harem-i Şerif'te bulunan Abbasî Kubbesi'nde, yere serili tabuta benzeyen düz bir depoda, dört halifeden biri olan Hz. Osman'ın Mushaf'ı bulunmaktadır ve Zeyd b. Sabit'in hattıdır. Hz. Peygamber'in vefatından on sekiz yıl sonra yazılmıştır. Bazı sayfaları eksiktir. Ûd ağacından yapılma iki kapak arasındadır ve bakır kilidi vardır. Yapraklarının büyüklüğü rahle kadardır. İbn Cübeyr kendisi de dâhil hacıların bu Mushaf'a yüzlerini sürdüklerini ve bereketini umarak onu öptüklerini aktarır. Mekke halkı kıtlık ya da yoksulluk olduğunda Mushaf'ı yerinden çıkarıp Hz. İbrahim'in makamındaki kubbenin içine bırakırlar ardından da Kâbe'nin kapısını açarlarmış. İnsanlar orada toplanarak başlarını açıp dua ederlermiş.[33]

İbn Cübeyr'in ifadelerinden bu Mushaf'ın Hz. Osman'ın kendisine ait "İmam Mushaf'ı" mı yoksa diğer beldelere gönderiler mesâfîhu'l-emsardan biri mi olduğu pek anlaşılmamaktadır. Ancak hattın Zeyd b. Sabit'e ait olduğunu bildirmesi, bu Mushaf'ın İmam Mushaf'ı olabileceği yönündeki kanaati kuvvetlendirmektedir.

4.6. Sevr Dağı'nda Hacıların Yaptığı Bazı Ritüeller

İbn Cübeyr'in anlattıklarına göre Mekke'de Harem bölgesinin civarında olan ve Hz. Peygamber ile sahabelerinin hatıralarının bulunduğu yerlerin ziyaret edilmesi çok erken dönemden itibaren başlamıştır. Bu yerlerden biri de Sevr Dağı'dır. Hacılar bu mağarayı tekrar tekrar ziyaret etmektedir. Şöyle ki, hacılar bu mağaranın içinde Allah'ın mucize olarak yarattığı gedikten içeri girmeğe çekinirler. Çünkü Hz. Peygamber o kapıdan girmemiştir. Hacılar sevap ümidiyle, Hz. Peygamber'in girdiği gedikten girmeye çalışmaktadır. Mağaraya girmek isteyen, yere uzanarak yanağını yan çevirip, önce iki elini ve başını içeri girdirir, sonra da gövdesinin geriye kalan kısmını girdirmeye uğraşırdı. Zayıf olanlar rahat geçebilir ama kilolu olanlar çok zorlanmaktaydı. Bazıları gedikte sıkışıp kalır, ancak başkalarının kendilerini çekip çıkarmasıyla kurtulabilirlerdi. Bu nedenle, aklıselim insanlar oraya girmekten çekinmekteydi. Bir başka sıkıntılı durum ise insanların buradan geçemeyenlerin zina ürünü olduğuna inanmalarıydı. Bu inanıştan dolayı insanlar; şiddetli acılar içerisinde kıvranan, nefesi kesilen, inleyerek ölüm tehlikesi geçiren ve mağara gediğinde sıkıştığı için acı çeken hacının tüm bu çektiklerine ek olarak bir de bu çok utanç verici asılsız rezil iddiayı masum hacıların üzerine giydiriyorlardı. [34]

4.7. Harem'de Yapılması Yasaklanan Bazı Fiiller

[30] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 78.
[31] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 79.
[32] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 79.
[33] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 80-81.
[34] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 93-94.

İbn Cübeyr'in anlattıklarına göre Harem'de yapılması mahzurlu bazı işler vardı. Bunlardan biri de, oraya bağış yapmaktı. Hatta zengin tüccarlar, Kâbe'nin ve çevresinin binalarını yenilemek, yıkık dökük bir duvarını ayağa kaldırmak ya da Harem için başka bir şey yapmak isteseler bile buna izin verilmezdi. Birisi, Harem'in bir parçasını ya da değerli bir resmini onarmak, yeniletmek istese, bunun için halifenin iznini almak zorundaydı. Şayet düzeltilecek eser, üzeri nakışlanan bir yapıt ise, o yapıtın üzerine hem halifenin ismi hem de, bu çalışmanın halifenin izniyle gerçekleştiği bilgisi, resmî olarak kazınıp nakşedilirdi. Eseri yaptıranın adı ise zikredilmezdi. Yardım yapanın isminin de yazılması için yaptığı yardım masrafı kadar bir bedeli bizzat Mekke'nin emirine hibe etmesi gerekiyordu. Böylece, yardım yapmak iki kat külfetli oluyordu.[35]

4.8. Yemenli Serv Kabilesinin Bazı Gelenekleri

İbn Cübeyr'in anlattığına göre Yemen'de, Serv kabilesi olarak bilinen bir kavim vardır. Bu kabilenin insanları Mekke'ye ulaşabilmek için, Recep ayından itibaren hazırlıklar yaparlar. Binlerce sayıdaki adamlardan ve develer oluşan kafile hâlinde Mekke'ye gelirler. Beraberinde getirdikleri çeşitli yiyecek maddeleriyle Mekke ve civar halkının ekonomilerine destek olurlar. Dolayısıyla onların geldiği dönemde piyasada çok büyük bir rahatlama meydana gelir. İbn Cübeyr'in anlattıklarına göre bu kabilenin, Mekke'ye getirdikleri zahire için ilginç bir örfleri vardır. Onlar zahireleri, ne dirhem ne de dinar karşılığı satarlar; sadece cübbe, çarşaf, aba ve çul-çaput karşılığı satarlar. Söylenildiğine göre; onlar, yıllık olarak biriktirdikleri bu [el-mîre adındaki] zahireleri, Mekke vb. yerlere götürmeyip de kendi ülkelerinde bekletirlerse, kuraklık ve kıtlık baş göstermesi, kendi aralarında çatışma çıkması ve hayvanlarının salgın hastalıklardan kırılması gibi tabii afetler meydana gelirmiş. Şayet zahireleri ülkelerinde bekletmeyip Mekke'ye ulaştırırlarsa, ülkeleri yemyeşil olup mallarında bereket oluyormuş. Bu zahireleri Mekke'ye götürme vakti yaklaştığında erzakların yola çıkarılması hususunda en ufak bir gevşeklik gösterirlerse, hanımları derhal bir araya toplanarak onları zorla yola çıkartırlarmış.[36]

İbn Cübeyr bu kabilenin İslam'a olan bağlılığından özgüyle bahseder. Bu kabilenin fertleri Kâbe'yi tavaf ettikleri zaman, Kâbe'nin perdesine asılarak onun çevresinde yapışık bir vaziyette kalmaktadırlar. Her ne zaman elleri Kâbe'ye tutunursa, kalpleri titreterek parçalayan, donuk gözlerinden yaş akıtan dualar okumaktalar. Diğer insanlar da onların etrafında, ellerini açarak dualarına toplu hâlde âmin dedikleri görülür.[37]

Bu Serv kabilesinin fertleri Kâbe'nin kapısı açıldığı zaman içeriye hep birden girmektedirler. İçeri girmeye uğraşırlarken sanki birbirlerine bağlanmış bir zincir gibi görünürler. 30-40 kişi veya daha fazlası, birbirine yapışık bir vaziyette girerler. Çoğu kez biri duvara çarparak Kâbe'ye doğru düşer. Birisi yere düşünce de hepsi birden düşer. Bu durumu seyredenler için gülünç bir manzaralar oluşturur. Bunların namaz kılmalarına gelince, bir miktar dini bilgi eksikliği göze çarpmaktadır. Rükû yapmaksızın secdeye giderler, ayrıca secdeyi çok hızlı bir şekilde, tavuğun yem toplaması gibi yapmaktadırlar. Bazıları bir secde, bazıları iki, üç veya dört secde yapmaktadır. Her secdede başlarını yerden azıcık yukarıya doğru kaldırırlar. Fakat elleri secde yerinde iken korkmuş ve ürkmüş bir şekilde dikkatlerini namazdan başka bir yöne çevirerek, sağa sola bakarlar. Sonra selam verirler. Veya selam vermeksizin, tahiyyata oturmaksızın tekrar ayağa kalkarlar. Namaz kılarken çoğu kez namazın içerisinde konuşurlar.

Onların ince çarşaf türündeki kirli ve bakımsız hizarlarından (peştamal) veya da örtündükleri derilerden başka giyecek elbiseleri yoktur. Bununla birlikte onlar kahramandırlar ve harp ehlidirler. Onlar yanlarında getirdikleri ok ve yaylarla, hacıların yolunu kesen bedevileri korkuturlar. Bedeviler de onlardan korktukları için bu kabileden olanlara dokunmazlar.[38]

İbn Cübeyr'in aktardıklarına göre bu kavmin fertleri bu garip tutum ve davranışlarına rağmen sahih bir imana sahip, inançlı bir topluluktur. Zira Peygamber Efendimiz de onları tıpkı bu anlatılanlar

[35] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 104.
[36] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 110-111.
[37] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 111.
[38] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 112.

gibi dile getirip överek haklarında, “Onlara doğru namaz kılmayı öğretin, onlar da size dua etmeyi öğretsinler”[39] ve “İman Yemen’dedir”[40] demiştir. İbn Cübeyr’e göre Yemen ve halkı ile ilgili söylediği bu ve benzeri hadis-i şeriflerin genel kapsamına girmeleri ise Servler için yeterli bir şereftir.[41]

4.9. Mekke’de Kandil Kutlamaları

İbn Cübeyr’in anlattıklarından anlaşıldığına göre Mekke ve çevresinde üç aylara girildiğinde bazı kutlamalar yapılmaktadır. Örneğin Recep ayının ilk günü Mekke halkı için umre ve şenliklerin başladığı mevsimin ilk günüdür. Mekke halkı Recep ayının sadece ilk günü umre ibadetini toplu olarak yaparlar. Kâbe, Recep ayının her günü, halkın ziyaretine açılır. Receb’in 29’u olduğunda, Kâbe özel olarak kadınlara tahsis edilir. O gün Mekke’de kadınlar için muhteşem bir şenlik düzenlenir. Özel hazırlık yaptıkları meşhur süslenme günüdür ve adeta kadınların bayramıdır.[42] İbn Cübeyr’in anlattıklarına göre senede bir defa sadece kadınların Kâbe’yi tavaf etmesine izin veriliyordu. Bu da her sene Recep ayının 29. Gününe denk gelen zamandı. İbn Cübeyr’in 29 Recep günü şahit olduğu bu duruma göre kadınlar, türbeleri ziyarete giden kadın kafilelerinde olduğu gibi her taraftan gelerek bir araya toplanarak akın akın Kâbe’yi ziyarete gelmişlerdir. Kadınlara özel bir günün tahsis edilmesinin amacı, onların rahat rahat Kâbe’yi ve Hacarü’l-Esved’i ziyaret etmelerini sağlamaktı.[43]

Receb ayının perşembeye denk gelen 15. Gününde ise ayın başlangıcında yapılan kutlamaya benzer bir kutlama daha yapılmış; kadın erkek, Mekke’de kimse kalmayıp herkes umre yapmaya çıkmıştır. Özet olarak Mekke’de Recep ayının tamamı umre ve diğer ibadetlerle geçirilmiştir. Ancak ilk gün ile 15. güne ayrıcalıklı bir önem verilmiştir. İbn Cübeyr’in anlattıklarına göre Recep ayının 27. günü de özel bir gündür. Bu günde de özel şenlikler yapılmış ve umre ibadeti toplu halde idrak edilmiştir. İbn Cübeyr’in anlattıklarına göre Mekke halkı üçüncü toplu umreyi, 27 Recep gecesi yapmıştır. Bu 27. gece, kadınlı erkekli bir topluluk, bu gecenin faziletini idrak etmek için umreye çıkmışlardır.[44] Mekke halkı bu umreyi, Umretu’l-Ekmeh [küçük tepecikler umresi] diye adlandırmışlardır. Bu umreyi yapmak için, Hz. Âişe Mescidi’nin bir ok atımı kadar ön tarafına düşen tepeciklerden başlayarak ihrama giriyorlardı. Mekke halkına göre bu umrenin aslı şudur: Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Mekke’yi kuşatan Emevî ordusunun mancınıklarla attığı taşlar ve bu sırada çıkan yangın yüzünden Kâbe’nin tamamen tahrip edilmesi üzerine duvarların kalan kısımlarını yıktırıp binayı Hz. İbrahim’in temellerini esas alarak yeniden yaptırmıştır.[45] Abdullah b. Zübeyr, Kâbe’nin yapımını tamamladığında, Mekke ahalisi ile birlikte umre ibadetine niyet ederek yalın ayak el-Ekmeh tepeciklerine kadar yürümüş ve buraya varınca ihrama girmiştir. Rivayetlere göre Abdullah b. Zübeyr’in ihram elbisesini giydiği o gün Recep ayının 27. günüdür. Abdullah b. Zübeyr’in ihrama girdiği 27. gün, halk arasında meşhur bir gündür. Abdullah b. Zübeyr o gün, sayısı tam bilinmeyen bir sürü deveyi kurban olarak kesmiştir. İbn Cübeyr’in aktardıklarına göre o gün şehirde, Mekke’nin eşrafından ve zenginlerden herkes umre için aynı yere çıkarak kurban kesmişlerdir.[46]

4.10. Mekke’de Şaban Ayının 15. Gecesi

Mekke’de kutlanan gün ve gecelerden biri de Şaban ayının 15. gecesidir. Mekke halkının nazarında o gece, değerli bir olay meydana geldiğinden, bu gecenin muazzam bir önemi vardır. Mekke halkı, o gece, tek tek ya da gruplar hâlinde umre yapıyor, tavaf ediyor ve namaz kılıyorlardı. İbn Cübeyr bu gece Harem’de büyük bir kalabalık gördüğünü ve bunların cemaatler halinde namaz kıldıklarından

---

39 “عَلِّمُوهُمْ الصَّلَاةَ يُعَلِّمُوكُمْ الدُّعَاءَ” Kaynaklarda böyle bir rivayete ulaşamadık.

40 “ أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ هُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً الْإِيمَانُ يَمَانٍ وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ ” “Yemen ehli size geldi. Onlar kalpleri en ince ve en yumuşak olan kimselerdir. İman Yemen’dedir, hikmet Yemen’dedir” Bkz.: Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 15; Müslim, “İmân”, 23; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü’l-Kübrâ* (Mekke: Mektebetü Dâru’l-Bâz, 1994), nr. 1681.

41 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 112.

42 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 115.

43 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 115-116.

44 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 114.

45 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 3/406. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/275; İbnü’l-‘İmâd, Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/74.

46 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 115.

söz eder. Bunlar her rekâtta, Fatiha ile birlikte on defa da İhlâs suresini okuyorlardı. Her iki rekâtta bir selam vererek, yüz rekâtta toplam elli selam tamamlayıncaya dek namazlarına devam ediyorlardı. Bazıları ise sadece Kâbe'yi tavaf etmeyi tercih etmişlerdi ki, bunların çoğu Mâlikîlerdi.[47]

4.11. Haremde Teravih Namazının Kılınışı

Vakit namazlarında olduğu teravih namazlarında da Harem'de imamlar mezhepler hâlinde ayrılmaktadır. Şâfiîlerin, Harem'deki konumu diğerlerine göre daha iyi bir yerdedir. Ayrıca Hanbeliler, Hanefiler ve Zeydiler de, Şâfiler gibi kendilerine birer imam tayin ederek Harem'de birer bölüm tutmuşlardır. Malikîlere ise teravih için nöbetleşe olarak Kuran okuyan üç hafız kurrânın etrafında toplanmışlardır.[48] Hulasa Harem'in her bir köşesinde imamlar eşliğinde ve hatimle teravihler kılınıyordu. Bir de, kendi başlarına Hicr-i İsmail'de namaz kılıp Kâbe'yi tavaf eden, teravih namazlarına gelmeyen yabancılar vardı. Onlar, tavaf etmeyi en üstün kazanç ve gerekli olan amellerin en şereflisi olarak görüyorlardı. İbn Cübeyr bunların kimler olduğundan söz etmemiştir.

Teravih namazının kılınması hususunda Şâfiîlerin farklı bir uygulaması vardır. Yirmi rekâtlık teravih namazını ikişer rekâtlar halinde kılıyorlar ancak her bir selamdan sonra Kâbe'nin etrafında yedi tur atıyorlardı. Şâfiîlerin hâricindeki imamlar ise alışılagelenin üzerine daha başka bir şey eklemiyorlardı.[49]

4.12. İmsak Vaktinin Bildirilmesi

İbn Cübeyr'in aktardıklarına göre Mekke'de imsak vaktinin bitişini bildirmek için yapılan bir uygulama bulunmaktaydı. Buna göre zemzemden sorumlu müezzin, mescidin doğu köşesindeki kulübede kalarak insanları sahura kaldırma görevini üstlenmişti. Sahur vaktinde kulübeden kalkarak insanları sahura teşvik etmek için, çağrı ve hatırlatma yapıyordu. Müezzine tahsis edilen kulübenin en üst kısmına uzun bir tahta dikilmişti. Tahtanın tepe kısmında da dirsek gibi 'T' şeklinde olan yatay ağaç vardı. Bu ağacın iki tarafında da, iki makara bulunmaktaydı ve bunlar içinde kandil yanan bu fanuslar sahur süresince yanıyordu. Şafak çizgisi belli olduğunda fanus kandiller peş peşe iki kez yakılıp söndürülürdü. Müezzin tahtanın tepesinden kandilleri indirip ezan okumaya başladığında, diğer müezzinler de her taraftan, ezan okumaya başlıyordu. Evi mescide uzak olan kimselerden sahur çağrısını duymayanlar, kulübenin üstünde yanan iki kandilin ışığını görür ve eğer bu iki kandil yanmıyorsa, vaktin sona erdiğini anlamış olurdu.[50]

4.13. Mekke'de Kadir Gecesi Uygulamaları

İbn Cübeyr'in bildirdiğine göre Mekke'de geleneksel olarak Kadir gecesi Ramazan'ın 27. gecesi idrak edilirdi. Kadir gecesine dair yapılacak kutlamalar için hazırlıklar iki üç gün önceden başlamaktaydı. Şâfiî imama ait olan mihrap duvarının karşı hizasının her tarafı cam fanus içindeki kandillerle donatılıyordu. Makam-ı İbrahim'in sağına ve soluna, büyük tabaklar içine büyük mumlar dikiliyor ve Hicr-i İsmail duvarının tamamı, bakır tabaklar içerisindeki mumlarla kaplanıyordu. Harem-i Şerif de meşalelerle kuşatılmıştı. Haremde bulunan diğer imamlar burada yapılacak olan Kuran'ı hatmetme törenine katılmak için, önceden beri devam ettikleri teravih namazlarını askıya alıp gelmişlerdi. Mekke kadısı, Kadir suresini okuyarak başladığı namazı, Kur'an'ı hatmettikten sonra, iki selamla bitirip ayağa kalkıyor, sonra Makam-ı İbrahim'in bulunduğu yerde bir hutbe irad ediyordu. Kadı hutbesini bitirdikten sonra imamlar tekrar yarım bıraktıkları teravih namazlarına dönüyorlardı.[51]

4.14. Şeytan Taşlama

Bilindiği üzere bayramın birinci günü, sadece Akabe Cemresi'ne 7 (yedi) taş atılır, diğer iki cemreye taş atılmaz. Bayramın ikinci, üçüncü ve dördüncü günleri ise, Küçük Cemre'den başlamak üzere, sıra ile her üç cemreye, günde yedişerden 21 olmak üzere üç günde 63 taş atılır. Bayramın birinci

[47] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 119-121.
[48] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 122.
[49] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 127-129.
[50] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 123.
[51] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 130.

günü atılan yedi taş da eklenirse taşlamada atılan toplam taş sayısı 70 olur.[52] Ancak bayramın dördüncü günü cemrelere taş atmak faziletli olmakla birlikte zorunlu değildir. Dördüncü gün taş zorunlu olmadığı takdirde atılan taş sayısı 49 (70-21=49) olur. Bu işlemlerden sonra hacı, Minâ'dan ayrılarak aynı gün tekrar Mekke'ye döner. İbn Cübeyr 21 taş atılmasının zorunlu olmasını şu gerekçeye bağlar:

"Günümüzde, Kurban bayramının dördüncü günü, aynı tertip ve düzen içerisinde, atılması gereken yirmi bir taş atılmayarak şeytanın taşlanması sadece kırk dokuz taş ile kısaltılarak yapılıyor. Bunun sebebi, hacı adaylarının, medeni olmayan cahil Arap kabilelerinin saldırılarından ve yollara konulan güzergâh işaretlerini değiştirenlerden korkarak acele etmeleridir. Şeytan taşlama işi, kırk dokuz taş atılmak suretiyle eksik yapılıyor. Eskiden yetmiş taş atılırdı."[53]

5. Bağdat

5.1. Bağdat Halkının Yaşantısı

İbn Cübeyr Mekke ve Medine yolculuğunu tamamladıktan sonra Bağdat'a yönelmiştir. Bağdat dönemin önemli şehirlerinden biridir. İbn Cübeyr'e göre buranın halkı riyakârlıkla tevazu gösterirler, kendi nefislerini beğenir, büyüklük taslar, yabancıları önemsemezler. Kendilerinden başkalarına karşı açıkça böbürlenirler. Konuşma ve sohbetlerde de kendilerinden başkalarını küçümserler. Dünyada var olan her şeyin, kendi şehirleriyle kıyaslanamayacak derecede küçük olduğuna inanırlar. Şehirlerinin haricindeki yerleri, basit ve önemsiz görür, değer vermezler. Allah'ın bu dünyada kendilerinden başka kullarının ve şehirlerinin olduğuna inanmazlar. Elbiselerinin alt kısımlarını uzatıp kibirlenerek, gururlanarak yerde sürürler. İftihar edilecek üstünlüğün, elbiseleri aşağı çekip yerde sürüklemek olduğunu sanırlar. Yine İbn Cübeyr'e göre buranın halkı hayır hasenat işlemezler; sadece dinarı borç olarak verirler. Ölçü ve tartıda eksik verirler.[54] Arkadaşlık, dostluk diye bir kavramın olmayışıdır. Bir malı satarken iki katına satarlar. Fakih ve âlimler haricindeki kişilerde durum genelde böyledir. Bağdat'ın âlim ve vaizleri ise böyle değildir; onlar, devamlı nasihat ederek, vaaz ederek halkı aydınlatırlar. Buna rağmen Cuma namazları ve vaaz meclisleri hınca hınç doludur. Dolayısıyla halk neredeyse Cuma günlerinin tamamını camide öğüt dinlemekle geçirir.[55]

5.2. Bağdat'ta Sohbetine Katıldığı Âlimler

İbn Cübeyr Bağdat'ta pek çok ilim ve vaaz meclisine katıldıysa da bunlardan pek azının ismini vermiştir. İlk olarak katıldığı, Nizamiye medresesinin fakihi, dönemin Şafiilerin reisi, Radiyyüddin el-Kazvînî'dir.[56] Dönemin önde gelen Şafiî âlimlerinden biridir. İbn Cübeyr'in anlattığına göre ikindiden sonra başlayan vaaz kurrâların Kur'an okumasıyla başlamıştır. Radiyyüddin Kazvînî gayet sakin ve vakarlı bir üslupta tefsir, hadis ve şerhi gibi bilim ve sanatlarla ilgili bir vaaz vermiştir. Ardından kendisine açıklık getirilmesi gereken şüpheli meseleler soru olarak yöneltilmiş, yine çeşitli suallerin yazıldığı küçük notlar iletilmiş, o da bütün soruları tek tek cevaplamıştır.[57]

---

52 Bkz. Mâverdî, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed, *el-Hâvî fî fıkhi'ş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/200.

53 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 136.

54 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 194.

55 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 195.

56 İsmi, Ahmed b. İsmail b. Yûsuf et-Tâlkânî el-Kazvînî olup, künyesi, Ebü'l-Hayr ve Ebü'l-Hüseyn'dir. Lakabı Radiyyüddîn'dir. (512/1118)'de, Kazvin'de doğdu. (590/1194), Şafiî mezhebinin önemli âlimlerindendir. İlim öğrenmeye küçük yaşta başladı. Kazvin, Nişâbûr, Bağdat ve başka yerlere gitti. Babasından, Ebû Abdullah Muhammed b. Fadl'dan, Abdülgâfir-i Fârisî'den, Vecîh b. Tâhir'den ve başka birçok âlimden ilim öğrendi. Milekdad b. Ali el-Ömerkî'den fıkıh tahsil ettikten sonra Nişabur'a Muhammed b. Muhammed'in yanına gitti. Kazvin ve Bağdat'ta dersler verdi. Nizamiye'de müderrislik yaptı. Zehebî, onunla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin dönüşümlü olarak halifenin camisinde vaizlik yaptığından da söz eder. Bkz. Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyerü 'alâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 21/190.

57 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 195.

Vaazına katıldığı bir diğer kişi de Sadreddin Hucendî'dir.[58] Yine bir Cuma günü ikindi namazından sonra sohbet meclisine kalmıştır. Sadreddin Hucendî Şafiî olması sebebiyle meclisinde genellikle Bağda ve Horasanlı Şafiî âlimler katılmıştır.[59]

İbn Cübeyr'in Bağdat'ta vaaz meclisine katıldığı kişilerden biri de İmâmü'l-Evhad Cemaleddin Ebi'l-Fedâil b. Ali el-Cevzî'dir.[60] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî halifenin sarayına bitişik, doğu tarafındaki son kapı olan el-Basaliyye Kapısı'na yakın bir yerde her cumartesi günü vaaz vermek için gelmektedir. İbn Cübeyr'e göre bu kişi ne Amr ne de Zeyd idi, yani sıradan insanlardan değildi. O, Hanbelilerin reisi, ilimlerde oldukça özel bir mevkie sahip, nesir ve şiirde en ileride muhteşem bir bilge idi. Meclisi ilmi açıdan çok kaliteliydi, seviyeli sorular sorulurdu.[61]

5.3. Bağdat Cuma Camileri

İbn Cübeyr'e göre şehrin doğusu ile batısı arasında o kadar çok mescit vardır ki, bunların sayıları hakkında bir tahminde bulunmak bile zordur. Bağdat'ın cuma namazı kılınan üç camisi vardır. Bu verilen dönemin fıkıh kitaplarındaki bilgileri doğrular mahiyettedir.[62] Bu camilerden birisi, halifenin sarayına bitişik, "Halife Camisi"dir. İçinde büyük abdesthanelerin, tuvaletlerin, çeşmelerin ve gerekli olan tüm bölümlerin bulunduğu büyük bir camidir. İkincisi, şehrin dışında, Sultan Camisi'dir. Üçüncüsü de er-Rasâfa Camisi'dir. Doğu yakasındadır. Sultan Camisi'ne bir mil uzaktadır. Er-Rasâfa Camisi, Abbasî Halifelerinin türbesidir.[63]

5.4. Bağdat Medreseleri

İbn Cübeyr'in anlattığına göre Bağdat'ta yaklaşık otuz büyük medrese olup hepsi de doğu yakasındadır. Bağdat'taki bütün medreseler neredeyse saray görünümündedir. Bunların en büyüğü ise hiç şüphesiz Nizamiye Medresesi'dir. Medreseyi kuran Nizâmü'l-Mülk'tür. Hicrî 570/miladi 1110 senesinde restore edilerek yenilenmiştir. Medreselerin görevlileri; fakih ve müderrislerine yetecek kadar birikmiş gelirleri ve büyük vakıfları bulunmaktadır. Medreselerin gelirlerinden öğrencilere burs verilmektedir.[64]

6. Mardin Kızıltepe (Duneysar) Sultanlara Konulan Dini Lakaplar

İbn Cübeyr Bağdat'tan sonra Güneydoğu Anadolu'ya yönelmiştir. Burada Mardin, Nusaybin ve Kızıltepe civarlarında gördüğü ve garip karşıladığı hususlardan biri de sultanların ve idarecilerin hepsinin uzun uzadıya dini lakaplar kullanmasıdır. Ona göre sultanlar ve yerel idareciler dinî unvanları ziynet elbisesi gibi giymektedirler ancak bu lakaplar onlara bir değer katmamaktadır. Yemen, Hicaz, Mısır ve Şam'ın bazı hükümdarları ile Sultan Selâhaddîn Eyyûbî istisna edilirse geriye kalan hiçbiri kendisine konulan ismine veya vasfına sıfata uygun değildir.[65] Aslında bu durum İbn Cübeyr'in Ortadoğu karşılaştığı genel bir durum olmakla birlikte Duneysar'daki durumdan daha fazla etkilenmiştir.

[58] Tam adı Abdüllatif b. Muhammed b. Abdüllatif'tir. Künyesi Ebu'l-Kâsım Sadreddin'dir. İsfahan'da yaşamıştır. Zamanının hükümdarları ve yöneticileri nezdinde önemli bir yer edinmiştir. Hacca gitme amacıyla pek çok kereler Bağdat'a uğramış ve burada uzun süreler kalmıştır. Kendisine vaaz kürsüleri tevdi edilmiştir. Bir Hac dönüşünde Hemedan'a gelmiş ve burada girdiği bir hamamda felç geçirerek vefat (580/1184) etmiştir. Oradan İsfahan'a götürülüp defnedilmiştir. Bkz.: Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sader, 1974), 2/383.

[59] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 196.

[60] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201).

[61] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 196-197.

[62] Zekeriyyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, thk. Muhammed Tamir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/249; Hatib Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-İknâʿ fî halli elfâzi Ebî Şücâʿ* (*Şerhu Gāyeti'l-ihtisâr*) (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 1/181.

[63] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 201.

[64] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 205.

[65] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 216.

7. Şam

7.1. Büyük Emevî (Ümeyye) Câmii

İbn Cübeyr'in anlattıklarına göre Ümeyye Cami donatımı, bezenmesi, süslenmesi, üst üste birikmiş yapıları, ilginç sanatı, binanın sağlamlığı ve güzelliği ile İslâm Camilerinin en meşhurlarından biridir. Bu camiye örümcek girmez, etrafına ağ örmez ve aynı şekilde kırlangıç da onun üzerine konmazmış. Caminin yapımını, Velîd b. Abdülmelik üstlenmiştir. Konstantin'deki Bizans kralına ferman göndererek, Şam'a on iki bin usta göndermesini emretmiştir. Velîd, bu yazısında, kralı gecikmemesi için uyarmıştır. Tarih kitaplarında da yazılı olduğu gibi; ikisi arasındaki haberleşmelerden sonra kral mecburen boyun eğerek emri yerine getirmiştir. Nihayet caminin yapımına başlanılmış, arzu edilen amaca ulaşılmıştır.

Caminin yapımı hakkında tarih kitaplarında yeterli kadar veri bulunmakla birlikte burada İbn Cübeyr'in anlatımına kısaca yer vermek yararlı olacaktır: Caminin bulunduğu yerde bir kilise bulunmaktaymış. Velîd, kilisenin doğu tarafını mescide çevirmiştir. Diğer yarısı Hristiyanların ellerinde bir kilise olarak kalmış. Velîd, kilisenin ikinci yarısı için Hristiyanlara para verip orayı almak istemiş fakat onlar bu teklifi kabul etmemişler. Bunun üzerine Velîd, kılıç hakkı olarak almıştır. Hristiyanlar, kiliselerini yıkan kişinin delireceğini iddia etmişler. Velîd, "Öyle ise Allah yolunda deliren ilk ben olayım" diyerek kendi eliyle yıkmaya başlamıştır. Sonra Müslümanlar da ona yardım etmişlerdir. Hristiyanlar, Ömer b. Abdülaziz'den yardım isteyip sahabelerle yaptıkları sözleşmeyi çıkartarak halifeye sözleşmeye bağlı kalmalarını, kilisenin geri verilmesi koşuluna bağlamışlar. Halife de kilisenin onlara verilmesini emretmiştir. Bunun üzerine Müslümanlar yıkmaktan çekinmişler. Daha sonraları Halife (Velîd), büyük büyük miktarda mal ve para teklif etmiş, onlar da bunu kabul etmişlerdir.[66]

İbn Cübeyr'in anlattıklarına göre bu mescidin kıble duvarını koyan ilk kişinin Hûd Peygamber olduğu söylenmektedir. Süfyân es-Sevrî, Şam'ın faziletleri hakkında yazısında, Şam camiinde kılınan bir namazın 30 bin namaza bedel olduğunu söylemiştir. Bir hadiste de "Dünyanın harap olup yıkılışından sonra Şam Camii'nde kırk sene Allah'a ibadet edilir"[67] denilmiştir.

Ümeyye Camisi'nin yeni yapılan hücrelerinden doğu bölümündeki mihrapta büyük bir dolap bulunmakta ve içinde de Hz. Osman'ın Mushaflarından biri bulunmaktadır. Bu, Hz. Osman'ın Şam'a gönderdiği Mushaf'tır. Her gün ikindi namazından sonra dolap açılır ve böylece insanlar ona dokunup öpmekle feyz alırlar, çok izdiham olur. Şaban ayının 15. gecesi olduğunda Ümeyye Camisi'nin önündeki iki direkte kandil yakılır. İbn Cübeyr'in anlattığına göre Şam halkının bu gece düzenledikleri şenlikte oluşturdukları kalabalık, Kadir gecesi oluşturdukları kalabalıktan daha fazladır. Bu camide, her gün, sabah namazının peşi sıra sürekli Kuran'dan kıraat-ı seba'nın yedi defa okunması için büyük bir kalabalık toplanmaktadır.[68] İkindi namazının hemen akabinde, Kevser suresinden başlayıp Kuran'ın sonuna kadar küçük surelerin hepsi okunmaktadır. "Kevserî" denilen bu toplantılara Kuran'ı ezbere bilmeyenler katılmakta ve bu cemaate her gün beş yüzden fazla kişi iştirak etmektedir. Böylece camide Kuran-ı Kerim'in okunması, sabah akşam aralıksız devam etmektedir. Ayrıca camide talebelere eğitim veren ders halkaları da yer almaktadır. Yine camide müderrislerin ders halkalarında gayet geniş halk kitlesi ve çeşitli ders uygulamaları vardır. Caminin batı köşesinde yer alan bir zaviyede, Malikîlerin ders halkası vardır. Magripli [Faslı] öğrenciler, bu zaviyede toplanmaktadır. Caminin yabancılar ve öğrenciler için her türlü ihtiyaçlara cevap verebilecek, çok geniş imkânları vardır.[69]

Ümeyye Camisindeki Kevserî toplantıları zamanla bir Kur'an kurusuna ve ardından vakfa dönüşmüştür. Zenginlerden biri vefat ettiğinde kabrinin bu büyük caminin içerisine defnedilmesini vasiyet eder ayrıca Kuranı Kerim'i bilmeyenler için Kevser suresinden başlayıp sonuna kadar okuyacak

---

66 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 235-236.

67 Böyle bir hadis tespit edilemedi. Muhtemelen, "İsa Yeryüzünde 40 yıl kalacak, Allah'ın kitabı ve benim sünnetimle amel edecek ve sonra vefat edecektir." (Ebu Davud, "Melâhim", 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/437; İbn Hıbbân, Muhammed b. Hıbbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993) nr. 6821 şeklindeki rivayeti kastediyor olmalıdır.

68 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 239.

69 İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 244.

olanların adına senelik yüz elli dinar gelir getiren bir vakıf kurup hibe ederdi. Böylece her yıl, üç ayda bir, o ölen adamın adına kırk dinar para bölüştürülüp dağıtılmaktaydı.[70]

Emevî Camisi'ndeki uygulamalardan biri de caminin, yeni ve eski iki küçük hücresi arasında yer alan bir direğin belirli vakitlerde vakf zamanı olmasıdır. Burası yaygın eğitimin bir parçası olarak ders vermek veya müzâkere yapmak isteyen hocaya tahsis edilmiştir. Sabahleyin okuma sona erdiğinde, herkes Kuran öğreteceği bir çocuğu önüne alıp direğin kenarına oturmaktadır. Bu çocuklar, burs almaktaydılar. Maddi durumu iyi olan babalar ise çocuklarının burs almalarına müsaade etmemekteydi.[71]

7.2. Şam'da Şii Etkinliği

İbn Cübeyr'in gözlemlerine göre bu dönemde Şam ve civarında Şiiler, Sünnilerden çok daha fazladır. Bu yöreleri kendi mezheplerine göre imar etmişlerdir. Çeşitli fırkalara ayrılan Şiilerin en aşırısı Rafizîlerdir ki, bunlar sahabeye söven, saldıran bir gruptur. İmâmiyye ve Zeydiyye fırkaları ise en üstün kişinin Hz. Ali olduğunu iddia eder. İsmâiliyye ve Nusayriyye fırkaları ise Hz Ali'nin ilah olduğuna inanmaktadırlar. Bir de Gurâbiye fırkası var, onlar ise; Hz Ali'nin, Hz Peygamber'e bir karganın bir kargaya benzediğinden daha fazla benzediğini ve sebeple Cebrail'in yanılarak vahyi Hz. Peygamber'e getirdiğini iddia etmektedirler. İbn Cübeyr'in aktardıklarına göre Şiilerin bunlar gibi daha pek fırkaları bulunmaktadır. Dikkat çeken bir başka durum ise o dönemde Râfizilere karşı ortaya çıkan Nebeviyye isimli Sünni bir gruptur. Bu taife, yiğitlik özellikleri gördükleri birine, sağlam kemerli şalvar giydirip sonra kendi aralarına katıyorlardı. Bu konuda gayet ilginç gidişatları vardı. Örneğin onlardan biri mertliğe (fütüvvet) yemin ederse yeminine sadık kalarak mutlaka onu yerine getirir ve nerede bir Râfizî bulurlarsa onunla mücadele ederdi. [72]

7.3. Şam'da Vakfeye Durma Geleneği

İbn Cübeyr'in aktardıklarına göre Şam halkı her yıl, arife günü ikindi namazı müteakiben camilerde, hac mevsimi sırasında icra edilen vakfeyi taklit ederek, bir imam eşliğinde ve başları açık olarak ayakta durup dua ve ibadet ederlerdi. Şamlılar bunu, hacıların Arafat'ta vakfeye durdukları o zamanın bereketine iltimas etmek niyetiyle vakfe ibadeti yapıyorlardı. Daha sonra hacıların, Arafat Dağı'nda vakfe ibadetini tamamlayıp orayı terk edecekleri dağılma zamanını tahmin ederek güneşin batacağı vakte kadar dua ediyorlardı. Cami içinde icra edilen bu gelenek hacılar Arafat'ı terk edene kadar devam ediyordu.[73]

7.4. Şam'da Cenaze Merasimleri

İbn Cübeyr'in anlattığına göre Şam halkının ve civar yörelerdeki ahalinin cenaze merasimlerinde ilginç bir geleneği vardı. Cenaze namazları, caminin içindeki hücrenin önünde kılınıyordu. Dolayısıyla her cenazenin mutlaka camiden kaldırılması gerekiyordu. Cenaze Kur'an okuyan kurrâlarla birlikte caminin önüne getirildiğinde Kuran okuma bırakılıyordu. Ardından cemaat cenaze namazının kılınacağı mekâna giriyorlardı. Ölen kişi, bu caminin imamlarından veya hizmetlilerinden birisi olduğunda ise namazının kılınacağı yere kadar Kuran okuyarak girdiriyorlardı. Cenaze namazından sonra Emevî camisinin bir köşesinde taziye için bir araya toplanıyorlardı. Akabinde de ayrı ayrı namaz kılıp, yere oturup önlerindeki cüzlerden Kuran-ı Kerim'in dörtte birini okuyorlardı. Cenazelerin temsilcileri ve akrabaları, şehrin eşrafından ve seçkinlerinden taziyeye gelen her soylu için özel olarak bağırarak onları onurlandırmak için aşırı derecede abartılı şeref lakaplarını, dinî unvanlarını söylemekteydi. Taziyeye gelen kişilerin isimlerinin sonuna, Sadreddin, Şemseddin, Bedreddin, Necmeddin, Zeynüddin, Bahaeddin, Cemaleddin, Mecdüddin, Fahreddin, Şerafeddin Muinüddin, Muhyiddin, Zekiyyüddin veya Necibüddin gibi lakaplar ekleniyordu. Bu sıfatlara ek olarak, -özelliklede taziye yerine fakihlerden birisi gelirse-, Seyyidü'l-Ülemâ, Cemalü'l-Eimmeti, Huccetü'l-İslâm, Fahru'ş-Şeriat, Şerefü'l-Millet ve Müfti'l-Ferikayn gibi lakaplar da eklenmekteydi. İbn Cübeyr'e göre insanlar bu övgüleri işittikten sonra

[70] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 250-251, 263.
[71] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 245.
[72] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 252.
[73] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 259.

büyüklük taslayıp elbisesinin eteğini yerlerde sürüyerek ve başındaki sarığını da kulağının arkasına atarak İslâm şeriatının zirvesinde bir konuma yükseldiklerini zannediyordu.[74] İbn Cübeyr özellikle bu coğrafyada tanık olduğu bu lakaların birçoğunun hakkı olmayan kişilere takıldığını müşahede ettiği için bu durum garip karşılamıştır.

Cenaze merasimini tamamlayıp, Kuran okuma bitip, meclis törenleri de sona erdiğinde, vaizler birer birer ayağa kalkarak şöhret derecelerine göre konuşma yapıyordu. Dünyanın hilelerini hatırlatarak dikkat çekip tehlikelerinden sakındırıyordu. Ayrıca bu anlama gelen şiirler okuyordu. Daha sonra, ölen kişiye dua ediyor, ölünün sahibine de baş sağlığı dileyerek taziyeyi sona erdirip yerine oturuyordu. Vaizlerin tümü, bu şekilde konuşmalarını birer birer tamamlayıncaya kadar taziye devam ediyor. Daha sonra da dağılıp ayrılıyorlardı.

7.5. Şam Haklının Birbirine Hitap Şekli

İbn Cübeyr'in bu yöre halkında gördüğü durumlardan biri insanların birbirlerine hitap ederken kullandıkları hitap şekillerindeki abartılı ifadeler olmuştur. Ona göre bu yörelerin halkının birbirlerine karşı hitapları, efendim ve ağam şeklindeydi. Dolayısıyla herkes birbirini yüceltip onun emrine köle olur gibi konuşuyordu. Karşılaştıklarında kinaye ile "köleniz geldi efendim" veya "resmî görevli hizmetçiniz geldi ağam, emredin" diyerek selamlaşıyorlardı. Böylece birbirlerine yapmacık latifelerle selam veriyorlardı. Onların kültürlerinde, gerçek ciddiyet kaybolup giden Anka kuşu gibidir. Nasıl ki Anka kuşunun adı var, kendisi ortalıkta yok ise bunlarda da aynı şekilde; laf çok, yalnız ciddiyet yok. Onların selamları, namazda rükûa gitmek veya secde yapmak gibi eğilmekti. Boyunlarını aşağıya yukarıya inip kaldırırlar, bu şekildeki selamlaşmaları uzun süre devam ediyor. Böylece biri oturup diğeri ayağa kalkıyordu. İbn Cübeyr onların bu hallerinin çok gülünç olduğunu ve hatta müslümana yakışmayan bir hal olduğunu kendi üslubuyla uzun uzadıya eleştirmiş, hatta İslam hukukuna göre zimmilerin kâfirlikle itham edilmesinin yasak olmasına rağmen bu kimselerin kendi hallerine bakmaksızın zimmileri ötekileştirmesini kınamıştır.[75]

İbn Cübeyr'in Şam halkının dini yaşantılarıyla ilişkilendirdiği bir diğer husus ise, günümüzde Anadolu insanında da görülen yürürken elleri arkaya bağlayarak yürümekti. Ona müşahedelerine göre burada küçük büyük hepsinin yürürken ellerini arkalarına bağlıyordu. Bir el, diğer elin bileğinden kavrayıp tutarak yürüyorlardı. Sanki onlar elleri arkalarından kelepçelenmiş hakir ve alçalmış köleler gibi eğiliyorlardı. Bu şekildeki bir davranışı, kendileri için şeref ve özellik sayıyor, bir ayrıcalık teşkil ettiğine inanıyorlardı. Böyle yapmakla, azalarda bir dinçlik bulduklarını ve yorgunluktan kurtulup rahatladıklarını iddia ediyorlardı. Onların nazarında soylu kişi, elbisesinin eteğini bir karış yerde sürüyen ve ellerini de arkasına bağlayan kimsedir. Bu şekildeki yürüyüşü adet edinmişlerdi. Bu çirkin davranışları onlara güzel bir şeymiş gibi görünüyordu. Tokalaşma adetleriyle imanlarını tazeliyorlar, Cenabı Allah'tan bağışlanmalarını diliyordu. Bu nedenle tekrar tekrar tokalaşıyorlardı. Çünkü tokalaşma konusunda, Hz. Resûlullah'ın müjdeli hadisi vardı.[76] Onlar, namazlardan sonra, özellikle de sabah ve ikindi namazından sonra, birbirleriyle musâfaha yapıyorlardı. İmam, namazı kıldırıp selam verdikten ve dua yapıldıktan sonra, el sıkışmak için imama doğru yöneliyorlardı. Birbirlerine de musâfaha ediyorlardı. Herkes kendi sağında solunda duranlarla tokalaşıyordu.

---

[74] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 267-268.
[75] İbn Cübeyr, *Rıhletü İbn Cübeyr*, 268-269.
[76] Bkz.: Ebu Davud, "Edeb", 154. "مَا مِنْ مُسْلِمَيْنِ يَلْتَقِيَانِ فَيَتَصَافَحَانِ إِلاَّ غُفِرَ لَهُمَا قَبْلَ أَنْ يَفْتَرِقَا"



Sonuç

İbn Cübeyr'in seyahatnamesi, İslam dünyasında kaleme alınmış seyahatnamelerin en önemlilerindendir. Kendisinden sonra yazılmış pek çok seyahatnameye kaynaklık etmiş tarihi bir vesikadır. Bu tebliğimizde ele alabildiğimiz kadarıyla İbn Cübeyr'in anlatımlarında gözüken en önemli unsur, Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin İslam dünyasına getirdiği huzur ve güven ortamıdır. İbn Cübeyr bu hususu seyahatnamesinde defalarca işlemiştir. İbn Cübeyr gördüğü hemen hemen her şeyi en ince detaylarına kadar kaleme almıştır. Bu minvalde İslâmî eserlerle batı yapıtlarını, Ortadoğu'daki şehirlerle Endülüs şehirlerini, doğu kültürü ile batı kültürünü yani kısaca doğu ile batı arasındaki farkların dile getirmiş, İslam coğrafyasında yer alan en önemli camiler ile sanat değeri bulunan tarihi eserlerin mimari yapılarının detaylı bir şekilde tasvir edilerek anlatmıştır. Bunun yanı sıra dînî bayramların, mübarek gün ve geceleri, Ramazan ayının, Teravih namazını, hac ve umre ibadetlerinin yapılış şekillerini, kutlu doğum yıl dönümlerini, kadınların özel tavaf günlerini, Kâbe'nin zemzem suyu ile yıkanıp örtüsünün resmi törenle değiştirilmesini, Arafat vakfesinin ve Kur'an-ı Kerîm'i hatim etme törenleri gibi benzeri ibadetlerin yapılış ve kutlama şekillerini aktarmıştır. Yine Ortadoğuda gittiği şehirlerdeki karşılaştığı insanların dini kültürle hayatlarını resmetmiş ve bunları kendi ülkesi olan Endülüs'le mukayese etmiştir. Bu yönleriyle İbn Cübeyr'in seyahatnamesi yaşadığı dönemin dini ve kültürel hayatını günümüze taşıması ve bu gün hala devam ettirilen bazı örfi-dini uygulamaların kültürel bağlarının ve zamansal başlangıcının tespit edilmesi açısından önemlidir.

Kaynaklar

Ahmed b. Muhammed el-Makkarî. *Nefhu't-Tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. 8. Cilt. Beyrut: Daru Sader, 1968.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Mekke: Bektebetü Dâru'l-Bâz, 1994.

Cerrahoğlu, İsmail. "Muhammed İbn Cerîr et-Taberî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 79-101.

Diyanet İşleri Başkanlığı, "İstatistikler / İstatistiksel Tablolar (31.12.2020 İtibariyle)" (Erişim tarihi: 18/01/2022)

Hatib Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-İknâʿ fî halli elfâzi Ebî Şücâʿ* (*Şerhu Gāyeti'l-ihtisâr*). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.

Hayreddin ez-Ziriklî. *el-'Alâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980.

Hüseyin Süleyman. *en-Nişâtü't-Ticârî fî Şibhi'l-Cezîreti'l-Arabiyye*. Kahire: The Anglo Egyptian Bookshop, 1981.

İbn Batûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâʾibi'l-emsâr ve ʿacâʾibi'l-esfâr* (*Rıhletü İbn Batûta*). thk. Abdülmün ʻim el-Uryân. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulum, 1987.

İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Kinânî el-Belensî. *Rıhletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Daru Sader, ts.

İbn Hıbbân, Muhammed b. Hıbbân. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

İbnü'l-ʻİmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Lewis Ma'luf. *el-Müncid fi'l-A'lam*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 29. Basım, 2008.

Mâverdî, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed. *el-Hâvî fî fıkhi'ş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Muhammed b. Şâkir el-Kütübî. *Fevâtü'l-Vefeyât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sader, 1974.

Öğüt, Salim. "Makamât-ı Erbaa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 413-415. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Ömer Ferrûh, Ömer b. Abdirrahmân. *Târîhu'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab*. Beyrut: Daru'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1990,

Ünal Karaarslan, Nasuhi. "İbn Cübeyr". *Türkiye Diyanet Vatfı İslam Ansiklopedisi*. 19/400-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Seyyid Abdülmecid Bekr. *el-Melâmihi'l-Coğrafiyye li Durûbi'l-Hacîc*. Cidde: Tihame li'n-Neşr, 1981.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyerü 'alâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Zekeriyyâ el-Ensârî. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. thk. Muhammed Tamir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

HADİS

Dijital Ortamda Hadis ve Karşılaşılan Sorunlar

Hadīth in the Digital Environment and The Problems Encountered

Emine ERDOĞAN MARSAK[*]

Özet

Dijital öğrenme, bilgi ve teknoloji çağı olan günümüzün çeşitli gereksinimlerini karşılamak amacıyla ortaya konan öğrenme modellerinden biridir. İnternet teknolojisi geliştikçe dijital kaynaklara yönelik e-kitaplar, e-dergiler, videolar, e-sınavlar, sanal müzeler, animasyon filmler ön plana çıkmaktadır. Dijital içerik üretimine yönelik ise sosyal ağlar, RSS, podcast, vodcast, bloglar, power point ve günümüzde üç boyutlu geçişlerin ve birçok özelliğin hâkim olduğu düşünülen sunum araçları, vikiler, teknolojik haritalar, bilginin görselleştirildiği materyaller ve bilginin farklı kullanım mekânları işlev kazanmaktadır. Çeşitli dinî içeriklerin hazırlanıp paylaşıldığı bu materyaller, hadislerin sunum ve aktarımında kullanılmaktadır. Dijital ortamda hadislerin öğreniminde zaman ve mekân sınırı bulunmaması, rivayetlere hızlı erişim imkânı, uzmanından bağımsız bir şekilde onları kolaylıkla bilme, uygulama ve aktarma düşüncesi zaman zaman teknolojik ortamları, klasik öğrenme ortamlarına tercih edilebilir bir duruma getirmektedir. Klasik ve dijital eğitim ortamlarının oluşmasında hadisleri öğrenme, bireyin dini mükellefiyetlerini ve Hz. Peygamber'in ahlakını bilmesi ile manevî gelişimine katkı sağlama, İslam toplum ve medeniyetinin sünnet ile ihya olması gibi amaçlar yer almaktadır. Bununla birlikte rivayet ilmi kriterleri dikkate alınmaksızın uydurma ve zayıf hadislerin, bağlamından koparılan sahih ve hasen hadislerin nakli bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Ayrıca sanal ortamda çeşitli materyallerle bir bilginin yayılma hızı dikkate alındığında bu problemlerin daha ciddi boyutlara ulaştığı ifade edilebilir. Bu çalışmada dijital ortamda hadisle ilgili problemler kategorik bir şekilde ele alınacaktır. Dijital ortamda hadisle ilgili karşılaşılan problemler; rivayetleri öğrenmek ve öğretmek isteyen kimselerden kaynaklanabilir. Ya da bu problemler ekonomik, materyal, teknik yönetim veya sistemden kaynaklanan problemler de olabilir. Rivayetleri öğrenenden kaynaklanan başlıca sorunlar yetersiz bilgi, ön yargılar ve farkındalıktaki eksikliktir. Hadisleri öğretenden veya aktarandan kaynaklanan başlıca problemler; öğrenenlerin anlayış düzeylerini önemsemeyerek rivayeti sunma ve hadis ilmi ile ilgili uzmanlığı olmayan kimselerin dijital ortamda rivayetler üzerine etütleri olarak görülebilir. Hadis öğrenimi için yeterli maddi imkânların bulunmaması, teknik destek ve alt yapının eksikliği dijital ortamda rivayetlerin uzmanından öğrenilmesine zaman zaman engel teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dijitalleşme, Hadis Öğrenimi, Rivâyet, Mevzu Hadis, Aktarandan Kaynaklanan Problemler**.**

Abstract

Digital learning is one of the learning models that have come to the forefront to cover various needs of our present day, which is the age of information and technology. As the internet technology develops, e-books, e-magazines, videos, e-exams, virtual museums, and animation movies for digital resources come to the forefront. Regarding digital content production, social networks, RSS, podcasts, vodcasts, blogs, PowerPoint, and presentation tools with many features, wikis,

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: emineerdogan@firat.edu.tr OCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0249-4094

technological maps, materials in which information is visualized, and different usage areas of information are functioning today, which is considered to be dominated by 3D transitions. These materials, in which various religious contents are prepared and shared, are also used frequently in the presentation and transfer of hadiths. The lack of time and space limitations in learning hadiths in digital medium, the opportunity of quick access to narrations, and the idea of knowing, applying and transferring them easily independently from experts make technological media preferable to classical learning media from time to time. In creating classical and digital educational media, the aims are learning hadiths, contributing to the spiritual development of the individual by knowing the religious obligations and the morality of the Prophet (PbUH), and to revive the Islamic society and civilization with Sunnah. However, the narration of fabricated and weak hadiths, and the authentic and fair hadiths, which are taken away from their context without taking into account the criteria of the science of narration, brings some problems. Also, when the rate at which information is spreading with various materials in the virtual media is considered, it can be argued that these problems have reached more serious dimensions. In the present study, problems related to hadith in digital medium will be dealt with in a categorical way. Problems faced regarding hadiths in digital medium might also be caused by people who want to learn and teach them. Or, these problems can also be those that arise from economy, materials, technical management, or the system itself. The main problems that stem from learning hadiths are inadequate knowledge, prejudices, and insufficient awareness. Although the main problems that stem from the person who teaches or narrates hadiths are lack of knowledge and presenting hadiths by ignoring the understanding levels of the learners, studies conducted on hadiths in the digital medium by people who have no expertise in hadith science can be considered as a bigger problem. Lack of financial opportunities for learning hadith, and lack of technical support and infrastructure are also faced as obstacles sometimes to learn hadiths from an expert in digital medium.

Keywords: Digitalization, Hadith Learning, Narration, Fabricated Hadith, Problems Stemming from the Narrator.

Giriş

Dünyada meydana gelen her türlü olumlu ve olumsuz birçok etken bazı değişim ve dönüşümlere neden olmaktadır. Öğrenme ortamlarında da bazı gelişmeler, farklılıklar ve değişimler birtakım faktörlerin etkisiyle meydana gelmektedir. Dijitalleşen dünyanın etkisiyle öğrenmenin de dijital bir boyut kazandığı görülmektedir. Bu sebeple öğrenmenin dijitalleşmesi üzerine düşünmek gerekmektedir. Genel çerçevesiyle dijital öğrenme, bilgi ve teknoloji çağı olan günümüzün çeşitli gereksinimlerini karşılamak amacıyla ortaya konan öğrenme modellerinden biridir. Karşılanması gereken ve dijitalleşmeye sevk eden gereksinimlerin başında bilgi edinme ihtiyacı gelmektedir. Bilgi edinmeye yönelik ilk uzaktan öğrenme şeklinin, ikinci nesille başlayan dijitalleşmeden önceki basılı materyaller çağı kabul edilen birinci nesille 18. yy. da başladığı görüşü eğitim bilimi uzmanlarınca dile getirilmektedir. 1738'de İsveç'te *Boston* gazetesinde mektupla stenografi[1] derslerinin verileceğinin duyurulması ilk uzaktan eğitim projesi olarak kabul edilmektedir.[2] Ancak belirtilen tarihten yüzyıllar önce uzaktan öğrenme modelleri dünyanın çeşitli yerlerinde farklı geleneksel iletişim araçlarıyla gerçekleşmektedir. Örneğin hadis ilim geleneğinde rivayetlerin eda ve tahammülünde ravilerin başvurdukları icazet ve mükâtebe[3] bazı yönleriyle birer uzaktan eğitim faaliyeti olarak

---

1 Bilgi edinmek için bk. Cemal Koçak, "Kriptografi ve stenografi yöntemlerini birlikte kullanarak yüksek güvenlikli veri gizleme", *Erciyes Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Fen Bilimleri Dergisi* 31/2 (April 2015), 117.

2 Ali Murat Kırık, "Uzaktan eğitimin tarihsel gelişimi ve Türkiye'deki durumu", *Marmara İletişim Dergisi* 0/21 (Ocak 2016), 80.

3 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 53-55.

değerlendirilebilir ve bu bağlamda uzaktan eğitim daha geniş anlamıyla kullanılabilir. Böylece dijitalleşmeden asırlar önce uzaktan öğrenmenin bir metot olarak var olduğu neticesine varılabilir.

Uzaktan öğrenme metodunun kullanımına, bazı materyallerin katkı sağladığı görülmektedir. Dijitalleşme dönemi öncesi kullanılan bütün öğrenme materyalleri birinci nesil materyaller olarak kayda geçmektedir. Öğrenme materyalleri birbirinden farklı nesillere ayrılmaktadır. Bu durum şöyle özetlenebilir: Öğrenmede etkin olan birinci nesil basılı materyaller, daha sonraki nesiller ise dijital ortam materyalleridir. Dijital ortam denilirken ilk etapta zihinde şekillenen bilgisayar ve web uygulamaları ise de bu ortamın TV ve radyo ile oluşmaya başladığı göz ardı edilmemelidir. Dijital öğrenme ortamları ikinci (Radyo TV Yayını), üçüncü (Video konferans sistemi), dördüncü (Bilgisayar Uygulamaları) ve beşinci nesli (Web Uygulamaları) kapsamaktadır. Teknoloji ile iletişim şekilleri geliştikçe öğrenme ortamları da gelişmektedir. Dünyada TV'nin kullanımından on dört yıl sonra 1947'de ilk bilgisayar ile dijital ortama bilgilerin aktarımı hız kazanmaya başlamaktadır. Türkiye'de dijital ortamda ilk öğrenme odaklı programlar, 1968'de TRT'de TV programı olarak kabul edilmektedir.[4] Bilgisayarın icadından yirmi iki yıl sonra 1969'da ARPANET ismine sahip ilk internet kullanımı[5] ile dijital öğrenmede daha hızlı bir gelişim süreci kaydedilmekedir. Verilerden hareketle internet temelli dijital ortamın başlangıç tarihinden bir yıl önce ülkemizde TV temelli dijitalleşme sürecinin başladığı ifade edilebilir. Dünya ölçeğinde internet kullanımı her yıl artarak devam etmektedir. 2021 yılı verilerine göre internet, dünyanın yarısından fazlasının kullandığı bir teknolojidir. 2021 yılı internet kullanımına yönelik istatistiklerde dünya nüfusu yaklaşık yedi milyar dokuz yüz bindir. Nüfusun yaklaşık beş milyar iki yüz bini internet kullanmaktadır. . Nüfusa göre internet kullanım oranı %65.6'dır. Yani her 10 kişiden 6-7'si internet kullanmaktadır. Dünya nüfusunun yarısından fazlası Asya bölgesinde yaşadığı için bu bölgede internet kullananlar, dünya internet kullanıcılarının %54.9'una tekabül etmektedir. Nüfus yoğunluğu dikkate alınarak internet kullanım oranlarına bakıldığında internetin %93.9 oranıyla en fazla Kuzey Amerika bölgesinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kuzey Amerika'dan sonra sırasıyla %88.2 ile Avrupa, %75.6 ile Latin Amerika, %74.9 ile Orta Doğu, %69.9 ile Avusturalya, %63.8 ile Asya ve %43.2 ile Afrika bölgesi takip etmektedir.[6] Bu veriler dijital ortamın yaygınlaştığı zaman diliminde teknoloji okuryazarlık düzeyinin öğrenen ve öğretenler tarafından arttırılmasını bir gereksinim olarak ortaya koymaktadır. İnternet teknolojisi geliştikçe dijital kaynaklara yönelik e-kitaplar, e-dergiler, videolar, e-sınavlar, sanal müzeler, animasyon filmler ön plana çıkmaktadır. Dijital içerik üretimine yönelik ise sosyal ağlar, RSS, podcast, vodcast, bloglar, power point ve günümüzde üç boyutlu geçişlerin ve birçok özelliğin hâkim olduğu düşünülen infografik sunum araçları, vikiler, teknolojik haritalar, bilginin görselleştirildiği materyaller ve bilginin farklı kullanım mekânları işlev kazanmaktadır. Çeşitli dinî içeriklerin hazırlanıp paylaşıldığı bu materyaller, hadislerin sunum ve aktarımında kullanılmaktadır. Z ve alfa kuşağı internetle çok farklı araçlarda paylaşılan içeriklerden yararlanmaktadır. Bu sebeple kuşaklar arası tercihler dikkate alınarak bu araçlarda hadis ilmi ile ilgili nitelikli çalışmaların geliştirilerek arttırılması beklenmektedir.

1. Hadis Öğrenim İmkânları Açısından Dijital Ortam

İnternetin günlük hayatta kullanım oranı birçok kurum, şirket ve sektörün dijital alanda görünür hale gelmesine ve informal öğrenmenin yaygınlaşmasına sebep olmaktadır.[7] Eğitim sektörü teknolojik ortamda görünür hale gelen başlıca alanlar arasında yer almaktadır. Dijital ortamda hadislerle ilgili birçok doküman bulunmaktadır. Zaman zaman bu dokümanlar; etkileşimli e-kitaplar, videolar, animasyon filmler, sanal müzeler[8] de dâhil olmak üzere bir kısım son nesil teknolojik unsurlar

[4] Danyal Tekdal, "Sosyal Bilimler Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Ortaya Çıkış Gereksinimi ve Tarihçesi", *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 54-55.

[5] İstanbul Teknik Üniversitesi (İTÜ), "İTÜBİDB Bilgi İşlem Daire Başkanlığı" (Erişim 21 Şubat 2022).

[6] Internet World Stats (Erişim 21 Şubat 2022).

[7] Tekdal, "Sosyal Bilimler Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Ortaya Çıkış Gereksinimi ve Tarihçesi", 44.

[8] Ülkemizde mevcut müzelerin sanal ortamda gezilmesi mümkündür. Türk İslam Eserleri Müzesi de dijital ortamda incelenmesi mümkün müzelerden biridir. Bu müzede ilk dönemlere ait mushaflar bulunmaktadır. Ayrıca Aynî'nin, *Umdetu'l-Kârî*'sinin hattat Ömer b. Abdullah'ın hicri 877 yılında kaleme aldığı el yazması nüshası da incelemeye açıktır. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, "Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü" (Erişim 9 Şubat 2022).

aracılığıyla sunulmaktadır.[9] Ancak hadis ilminde sistematik çalışmalarla bu alanda daha görünür halde bulunmaya ihtiyacın olduğu izahtan varestedir. Dijital ortamda görünür hale gelebilmek, yaşanan dijital gelişmelerden haberdar olmak ve bu ortamda yaşanan dönüşümlerden bilgi sahibi olmakla mümkündür. Dijital dönüşüm, başarı ve başarısızlıkla sonuçlanma ihtimalini bünyesinde barındırmaktadır. Dünya ölçeğinde eğitim faaliyetleriyle ilgili önemli değerlendirmelerde bulunan PISA, dijital dönüşümde başarılı olan ülkelerin bilgi ve becerilerini sürekli geliştirerek dijital eğitimde de başarılı olduğunu kaydetmektedir. Dolayısıyla dijitalleşmede başarısızlıkla devam eden bir sürecin dijital eğitimde de başarısızlık sebebi olabileceği düşünülebilir. Ülkemizde öğrenme alanında dijital dönüşüm yaygınlaşmakta ve bazı çalışmalarla dikkat çeken seviyelere ulaşmaktadır.[10]

Dijital dönüşümde bazı kaynakların ve materyallerin sabiteler olarak varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Bu materyallerin başında e-kitaplar gelmektedir. E-kitaplar ilk kez *Project Gutenberg* ile 1971'de dijital ortama taşınmıştır. *Project Gutenberg* ilk dijital kütüphanedir[11] ve hali hazırda erişime açık sistemde birbirinden farklı konuda yabancı esere bedava erişim sağlamaktadır. Sistemde yapılan taramada Hz. Peygamber ve İslam ile ilgili Batılıların 18. ve 19. yüzyıllarda kaleme aldığı kitaplar dikkat çekmektedir. E-kitaplar özelindeki bu ilk projede, 19. yy. da yaşayan Thomas Patrick Hughes'a ait "A Dictionary of Islam"[12] ve Herbert Edward Elton'a ait "Mohammed, The Prophet of Islam"[13] adlı eserler e-kitap olarak dikkat çekmektedir. Bir kelime ile sınırlı tarama yapılmasına fırsat sunan e-kitaplar çoğu zaman tetkik ederek okunmamaktadır. Bir konu hakkında bütünü görme, sistematik bir düşünce yapısının temelini oluşturma, bir eserdeki bütün ayrıntıları tetkik etmekle mümkün hale gelmektedir. Sınırlandırılmış bir tarama, hem konunun hem de bir konu hakkında yazara ait fikrin tespitinde oldukça yetersiz bir çıkarıma sebep olmaktadır. E-Kitaplardan elde edilen çıkarımlar yeterli olmamasına rağmen sosyal ağlar üzerinden yapılan birçok muğâlata dikkate alındığında doğru bilgi ediniminde e-kitapların önemli bir ihtiyacı karşıladığı ifade edilmelidir.

Sosyal ağların herhangi bir malumatı paylaşım şeklinde bir işlevi söz konusudur. Birçok sosyal ağda bu durum gözlemlenmektedir. Herhangi bir malumatı paylaşan sosyal ağlar hakkında bilgi vermek gerekirse görsel ve işitsel teknolojilerin kullanıldığı sosyal medya ağları kuruluş tarihleri dikkate alınarak şöyle listelenebilir: LinkedIn (2002), Facebook (2004), Flickr (2004), Youtube (2005), Twitter (2006), TED (2006), Slideshare (2006), TumbIr (2006), Goodreads (2006), Edmodo (2008), Twiducate (2009), Instagram (2010), Pinterest (2010), 1000Kitap (2012). Hadis alanında en çok içerik üretilen sosyal medya ağlarının başında Youtube gelmektedir. Youtube 2005'te kullanılmaya başlanınca çeşitli alanlarda video içerikleri üretilmiştir. İlk hadis videosunun da aynı yıl oluşturularak sisteme eklendiği düşünülebilir. Mezkûr sosyal ağlar üzerinde rivayetler hakkında sıhhatli paylaşımlar yapıldığı gibi sahih, hasen, zayıf, mevzu ayrımına dikkat etmeden birçok rivayet paylaşımı da yapılabilmekte ve rivayetler usul-i hadis prensipleri dikkate alınmadan ve bağlamları göz ardı edilerek bazı değerlendirmelere muhatap kılınmaktadır.

Hadis çalışmalarında dijital gelişmelerin etkisi çoğunlukla sosyal medya ağları üzerinden gözlemlenmektedir. Çünkü günümüzde yaş ve eğitim durumu kriter kabul edilmeksizin öğrenme sürecinin çoğunlukla sosyal medya ağları üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Dijital ortamda ve özellikle sosyal medyada eğitimle birlikte birçok kimse öğrenme süreci kolaylaştığı ve sınıf ortamları yerine teknolojik ortamlar daha etkin hale geldiği için teknolojnin eğitim imkânlarından faydalanmaktadır. Dijital öğrenme yolu ile somut bir mekâna ihtiyaç kalmamakta, daha hızlı öğrenme imkânı oluşabilmekte, istenildiği takdirde birçok kaynağa erişim mümkün olabilmektedir. Aynı zamanda öğrenen açısından birçok kaygı ve stresten uzak bir şekilde daha rahat ve özgür olduğu düşünülen bireysel mekânlarda bilgiyi aktaran için de rahatlık ve esneklik sağlayarak[14] isteğe bağlı zaman dilimlerinde eğitim gerçekleşebilmektedir. Aynı imkânlardan diğer alanlarda olduğu gibi hadis

---

[9] Şule Egüz, "Sosyal Bilimler Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Dijital Kaymaklar Açısından Analizi", *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 180.

[10] Erol Koçoğlu-Hasan Aydemir, "Sosyal Bilimler Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Kavramsal Açıdan Analizi", *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 14.

[11] Project Gutenberg (Erişim 21 Şubat 2022).

[12] Project Gutenberg (Erişim 21 Şubat 2022).

[13] Project Gutenberg (Erişim 21 Şubat 2022).

[14] Koçoğlu-Aydemir, "Uzaktan Eğitimin Kavramsal Açıdan Analizi", 14.

ilmi çerçevesinde de istifade edildiği görülmektedir. Ancak avantaj olarak değerlendirilen bu çıkarımlar zaman zaman dezavantaja dönüşebilmektedir. Mekânsal anlamda ilmi bir ortamın oluşamaması en başta öğrenen kimsede bazı problemlere yol açabilmektedir.

1.1. Dijital Dünyada Hadis Öğreniminde Karşılaşılan Sorunlar

Dijital ortamda hadislerin öğreniminde zaman ve mekân sınırı bulunmaması, rivayetlere hızlı erişim imkânı, uzmanından bağımsız bir şekilde onları kolaylıkla bilme, uygulama ve aktarma düşüncesi zaman zaman teknolojik ortamları, klasik öğrenme ortamlarına tercih edilebilir bir duruma getirmektedir. Klasik ve dijital eğitim ortamlarının oluşmasında hadisleri öğrenme, bireyin dini mükellefiyetlerini ve Hz. Peygamber'in ahlakını bilmesi ile manevî gelişimine katkı sağlama, İslam toplum ve medeniyetinin sünnet ile ihya olması gibi amaçlar yer almaktadır. Bununla birlikte rivayet ilmi kriterleri dikkate alınmaksızın uydurma ve zayıf hadislerin, bağlamından koparılan sahih ve hasen hadislerin nakli bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Ayrıca sanal ortamda çeşitli materyallerle bir bilginin yayılma hızı dikkate alındığında bu problemlerin daha ciddi boyutlara ulaştığı ifade edilebilir. Dijital ortamda hadisle ilgili karşılaşılan problemler; rivayetleri öğrenmek ve öğretmek isteyen kimselerden kaynaklanabilir. Ya da bu problemler ekonomik, materyal, teknik yönetim veya sistemden kaynaklanan problemler de olabilir. Rivayetleri öğrenenden kaynaklanan başlıca sorunlar yetersiz bilgi, ön yargılar ve farkındalıktaki eksikliktir. Hadisleri öğretenden veya aktarandan kaynaklanan başlıca problemler; öğrenenlerin anlayış düzeylerini önemsemeyerek rivayeti sunma ve hadis ilmi ile ilgili uzmanlığı olmayan kimselerin dijital ortamda rivayetler üzerine etütleri olarak görülebilir. Öğretenden kaynaklanan mezkûr problemler iki ana başlık altında içerik ve verimlilik düzeyi ve teknoloji okuryazarlığının yetersizliği olarak dile getirilebilir ve alt başlıklar halinde detaylandırılabilir. Hadis öğrenimi için yeterli maddi imkânların bulunmaması, teknik destek ve alt yapının eksikliği dijital ortamda rivayetlerin uzmanından öğrenilmesine zaman zaman engel teşkil etmektedir.

1.1.1. Hadisleri Aktaran Kimsenin İçerik ve Verimlilik Düzeyinden Kaynaklanan Problemler

Hadisle ilgili eğitim videoları hazırlanırken öncelikle içeriğe dair bir planın hazırlanması gerekmektedir. İçeriğin kaliteli olması verimlilik durumunu arttırmaktadır. Bununla birlikle videolardan yararlanacak bireylerin öz disipline sahip olması[15] da verimlilik durumunu olumlu yönde etkileyen temel parametrelerden biri olmaktadır. Hadisle ilgili internet sitelerinden bir kısmı ilmi kriterler çerçevesinde hazırlandığı için yararlanılacak kaynaklar arasındadır.[16] Bununla birlikte İslami ilimlerde hadiste kullanımı ile ön plana çıkan programlar da bilginin kolaylıkla elde edilmesini sağlamaktadır.[17] Ancak ilgili programlarda bazı bilgi hataları bulunmaktadır.[18] Bu sebeple basılı veya e-kitapllardan doğru bilgiler tespit edilmelidir.

1.1.2. Hadisle İlgili İçerik Üretiminde ve Kullanımında Teknoloji Okuryazarlığının Yetersizliği

Dijital ortamda öğrenme faaliyetlerine yönelik birçok sistem ve materyal bulunmaktadır. Dijital gelişmelerle birlikte ilgili materyallerin de geliştirildiği görülmektedir. Hadis içeriklerinin gelişmiş sistemler ve materyallerle oluşturulması, teknoloji okuryazarlığı ile ilişkilidir. Dijital ortamda aktarım ve öğrenme yönetim sistemleri, geliştirilmiş sunum, bilgi görselleştirme, harita, e-kitap ve değerlendirme araçları bilgi sunumunda bilinmesi ve kullanılması mümkün araçlardır. Mezkûr araçların kullanılamaması dijital ortamda hadisle ilgili birtakım problemlere neden olmaktadır.

1.1.2.1. Dijital Ortamda Aktarım Sistemleri ve Öğrenme Yönetim Sistemlerinin Kullanılamamasından Kaynaklanan Problemler

---

[15] Tuğba Kafadar, "Sosyal Bilimlerde Uzaktan Eğitimin Planlanması ve Sosyal Bilimler Programlarının Analizi", *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 72.

[16] Hadisle ilgili bazı internet siteleri hakkında bk. İsmail Kurt, "Ricâl Tenkit Araştırmalarının Dijital Kaynakları", *Tevilat* 2 /1 (Haziran 2021): 89-105.

[17] İlgili programlar için bk. Abdulvahap Özsoy, "Hadis Alanındaki Bilgisayar Programlarının Özellikleri Ve Kullanımı Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/24 (Aralık 2005): 183-218.

[18] Muhittin Düzenli, İslami İlimlerde Dijitalleşmenin Tarihi Ve Dijital Kaynakların Akademik Okuma Üzerindeki Etkisi, *VIII. Dijital Yayınlar Kongresi*. 210-227(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 216-220.

Dijital ortamda birçok öğrenme faaliyeti çeşitli sistemler üzerinden gerçekleşmektedir. Bu sistemlerden birkısmı akademik alanların kullanımına özgü olmakla birlikte büyük bir kısmı daha genel içeriklerin üretildiği yaygın teknoloji kitlesine hitap etmektedir. Hadis alanıyla ilgili sistemler üzerinden yürütülen birçok faaliyet bulunmaktadır. Ancak bu faaliyetlerin belirli bir kısmı alanın uzmanları tarafından gerçekleşirken büyük bir kısmı uzmanlarının haricinde hadis bilgisi sınırlı kimseler tarafından yürütülmektedir. Bu durumun şekillenmesinde birçok sebep bulunmaktadır. Ancak uzmanların teknolojik ortamda bilgi aktarım sistemlerinin hitap ettiği topluluğu dikkate alarak bilmesi, dijital ortamda hadisle ilgili doğru bilgi akışının dijital platformlarda daha yaygın olmasına katkı sunacaktır. Başlıca bilgi aktarım sistemleri; Adobe Connect, Apache OpenMeetings, BigBlueButton, BigMarker, BlueJeans, Cisco Webex, DingTalk, Google Meet, Intermedia AnyMeeting, Jitsi, Lark, Livestorm, Microsoft Teams, On24, Skype, StarLeaf, WhatsApp, Zoom olarak sıralanabilir. Adobe Connect, seminerlerin ve ofislerin dijitalleştirilmesine odaklanmaktadır.[19] Apache OpenMeetings, konferans platformu projesidir.[20] BigBlueButton, çevirimiçi öğrenmenin sağlanmasını amaç edinen bir seminer platformudur.[21] BigMarker, yüksek kalite ses ve görüntüye sahip beş bin kişinin katılımına imkân sunan, benzer kullanım alanına sahip diğer platformlarda karşılaşılan eksikliklerin kendisinde bulunmadığı iddiasını dile getiren seminerler ve sanal konferanslar platformudur.[22] BlueJeans, elli bin kişinin etkileşimli iletişimde bulunabileceği video konferans programıdır.[23] Cisco Webex bir video konferans uygulamasıdır.[24] DingTalk, sanal şirketlerin sanal ofisi olarak kullanılan bir uygulamadır.[25] Google Meet, yüzbinlerce kişinin iletişim ve etkileşimini sağlayan bir platformdur.[26] Intermedia AnyMeeting, bin kullanıcının anket gibi materyallerle etkileşimli katılabileceği bir konferans uygulamasıdır.[27] Jitsi, ücretsiz ve uçtan uca şifreleme özelliğine sahip bir video konferans uygulamasıdır.[28] Lark, metin tabanlı yazışmaların yapıldığı ve video konferasların gerçekleşmesinin de mümkün olduğu bir iletişim platformudur.[29] Livestorm, ücretli ve ücretsiz versiyonlarıyla herhangi bir programın yüklenmesine ihtiyaç duyulmadan konferansların ve görüntülü toplantıların sınırsız katılımcı ile maksimum dört saat yapılmasına imkân sunan bir platformdur.[30] Microsoft Teams, beş yüz bin kullanıcının metin tabanlı iletişimini, video konferans ile dosya paylaşımını ve saklamasını mümkün kılan bir platformdur.[31] On24, kesintisiz canlı yayın yapan bir video konferans uygulamasıdır.[32] Skype, küçük çaplı öğrenme ortamı sunan, görüntülü konuşma ve dosya paylaşımının olduğu, telefon kullanım özelliğine sahip olmakla birlikte bir telefon olmayan iletişim platformudur.[33] StarLeaf, sesli iletişim programıdır.[34] WhatsApp, etkileşimli video paylaşımının yapıldığı, kısa süreli öğrenme ortamı olarak elverişli, birçok kimse tarafından kullanılan bir iletişim platformudur.[35] Zoom, video konferansların yapıldığı, yaklaşık bin kişinin yüksek kalite ses ve görüntü ile katılım sağlayabildiği dünya ölçeğinde tercih edilen bir platformdur.[36] Dijital aktarım sistemleri ücret, zaman ve katılımcı elverişliliği bakımından farklı hizmetler sunmaktadır. Örneğin Google Meet'in ücretsiz versiyonunda toplantılara yaklaşık yüz kişi katılabirken[37] BlueJeans'te bu sayı elli bine çıkmaktadır.[38] Aktarım sistemlerinin birçoğu video

[19] Zekeriya Fatih İneç, "Sosyal Bilimlerde Uzaktan Eğitim Çalışmalarının Ders Aktarım Sistemleri Açısından Analizi", *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 95.
[20] Apache OpenMeetings (Erişim 2 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 96; bk.
[21] BigBlueButton (Erişim 2 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 97.
[22] BigMarker (Erişim 2 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 99.
[23] BlueJeans (Erişim 2 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 100.
[24] Cisco Webex (Erişim 2 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 102.
[25] DinkTalk (Erişim 4 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 103.
[26] Google Meet (Erişim 4 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 105.
[27] Intermedia AnyMeeting (Erişim 4 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 106, 108.
[28] Jitsi (Erişim 4 Ocak 202); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 108-109.
[29] Lark (Erişim 4 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 110.
[30] Livestorm (Erişim 4 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 111-112.
[31] Microsoft Teams (Erişim 25 Şubat 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 113.
[32] On24 (Erişim 5 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 114.
[33] Skype (Erişim 5 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 115-116.
[34] StarLeaf (Erişim 5 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 116.
[35] WhatsApp (Erişim 5 Ocak 2022); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 118-119.
[36] Zoom (Erişim 28 Aralık 2021); İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 120-121.
[37] İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 105.
[38] İneç, "Ders Aktarım Sistemleri", 101.

konferans uygulamasına dayanmaktadır. Ancak kuruluş amaçları, video içeriği üretme şekilleri, hitap kitleleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu sebeple her birinin kullanıcı kitlesi bulunmaktadır. İnsanların birçok platforma katıldığını göz önünde bulundurarak hadis uzmanlarının çeşitli içerikler üretmeleri ve bu sistemler üzerinden hadisle ilgili yanlış bilgi içeriklerinin sınırlarının daraltılmasına katkı sunmaları bir ihtiyaç olarak öne çıkmaktadır.

Dijital ortamda öğrenme yönetim sistemlerinin bir kısmı hadis içeriklerinin sunumuna elverişli bir yapıya sahiptir. Başlıca öğrenme yönetim sistemleri; Blackboard, Canvas, ClassDojo, Dokeos, Edmodo, Moodle, Google Classroom, Open edX, Sakai, Schoology olarak sıralanabilir. Blackboard, zaman ve mekân sınırı olmayan dijital öğrenme ortamıdır.[39] Canvas, açık kaynak lisansına sahip, on sekiz milyon kişinin kullandığı, karmaşık bir yapısı olan bir sistemdir.[40] ClassDojo, dijital dünyada özellikle çocukların dikkatini çeken öğrenme türleriyle eğitim vermeyi amaçlayan ve yüz seksen ülkede kullanılan bir platformdur.[41] Dokeos, kendi kendine öğrenme modelini esas alan bir sistemdir.[42] Edmodo, *"Dijital vatandaş yetiştirme görevi ve öğrenmenin gerçekleştiği yer sloganıyla ortaya çokan küresel bir eğitim platformu"* olarak tanımlanmaktadır. Yüz milyon kullanıcı ve yedi yüz milyon kaynak bulunmaktadır.[43] Moodle, kullanıcılarının ortak geliştirmesine açık, bilginin kullanıcılarla ortaya konulduğu, üzerine değerlendirmelerin yapıldığı bir platformdur.[44] Google Classroom, çalışma alanı, yaş ve sınıf farkı gözetmeksizin öğretim ve öğrenme süreçlerinde verilen sorumlulukların sosyalleşme ile gerçekleşmesini amaçlayan bir sistemdir.[45] Open edX, Harvard üniversitesi akademisyenleri tarafından 2012 yılında kurulan, önde gelen her on üniversiteden dokuzunun tercih ettiği, yüksek standartlarda öğrenme faaliyetleri için fırsat eşitliği imkânı sunmayı amaçlayan ve kırk milyondan fazla kullanıcının katılım sağladığı bir sistemdir.[46] Sakai, ilk nesil öğrenme yönetim sistemlerinden biridir. Akademik kurumlarda tercih edilmekle birlikte bazı eksiklikleri sebebiyle eleştirilere maruz kaldığı dile getirilmektedir.[47] Schoology, yirmi milyon katılımcının kullandığı, öğreten ve öğrenenlerin gereksinimlerine göre üç üniversite öğrencisinin daha çok çocuklara yönelik ders notlarının paylaşmı için tasarladığı bir sistemdir.[48]

Birçok öğremne yönetim sistemine yer verilmekte ancak bunlardan bir kısmının akademik branşlarda kullanılan sistemler olması sebebiyle ilgili sistemlerin akademik hadis eğitiminde kullanılabileceği dikkat çekmektedir. Akademik hadis öğretiminde faydalanılması mümkün yönetim sistemleri arasında Blackboard[49], Canvas[50], Dokeos[51], Edmodo[52], Moodle[53], Google Classroom[54], Open edX[55] ve Sakai[56] sıralanabilir.

Bilgi birikiminin aktarıldığı sistemlerin çoğu birbirine benzer özelliklere sahiptir. Bu sebeple bilgi aktarımına elverişliliği bakımından sistemlerin belirli bir standarda sahip olduğu görülmektedir. Örneğin teknolojik olarak sistemlerin kütüphanelerle uyumu ve çoklu ortam imkânları sunması bir standardın yansımasıdır. Bununla birlikte birçok sistem birbirinden farklı alanlara açık olmakla birlikte yalnız Dokeos'un sosyal bilimlerin belirli alanlarına yönelik sertifikaları bulunmaktadır. Sistemlerin sunduğu birçok dijital imkânlardan yararlanılması ile uzmanlarının teknoloji okuryazarlığı yakından ilişkilidir.

---

39 Blackboard, (Erişim 28 Aralık 2021); Zekeriya Fatih İneç, "Sosyal Bilimlerde Uzaktan Eğitim Çalışmalarının Öğrenme Yönetim Sistemleri (ÖYS) Açısından Analizi", *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 130.
40 Canvas (Erişim 29 Aralık 2021); İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 133.
41 ClassDojo (Erişim 28 Aralık 2021); İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 135.
42 Dokeos (Erişim 29 Aralık 2021); İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 138.
43 Edmodo (Erişim 29 Aralık 2021); İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 140.
44 Moodle (Erişim 25 Şubat 2022); İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 142-143.
45 Google Classroom (Erişim 24 Aralık 2021); İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 146.
46 Open edX (Erişim 24 Aralık 2021); İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 149.
47 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 152.
48 Schoology (Erişim 24 Aralık 2021); İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 154, 156.
49 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 131.
50 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 134.
51 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 139.
52 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 141.
53 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 144.
54 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 147.
55 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 151.
56 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 153.

Deneysel çalışmaların yapıldığı alanlarda bilginin ve verilerin güncellenmesi gerekmektedir. Bu sebeple fen ve sağlık bilimlerinde birçok sistem ücretlendirilmektedir. Sosyal bilimlerde ise genellikle kaynak ve doküman ön planda olduğu ve deneysel faaliyetlere sıklıkla yer verilmediği için sistemlerin bu alanlar için ücretlendirmeye ihtiyaç duymadığı görülmektedir. Dijital ortamda kullanıcılar için bu durumun büyük bir imkân sağladığı düşünülebilir.[57]

1.1.2.2. Geliştirilmiş Sunum Araçlarının Kullanılamamasından Kaynaklanan Problemler

Hadiste bir sunum hazırlanırken çoğunlukla Microsoft PowerPoint kullanılmaktadır. PowerPoint yaklaşık 25 yıllık bir sunum aracı olarak değerlendirilmektedir. Ancak günümüz Web 2.0. uygulamaları, hadis sunumlarını etkileşime açık, ilgi çekici bir şekilde hazırlama imkânı sunmaktadır. Bu sebeple geliştirilmiş sunum araçlarından bazıları şöyle sıralanabilir: Powtoon, Prezi, Genially ve Emaze. Powtoon, el yazısı da dâhil olmak üzere çeşitli animasyonlar hazırlanabilen ve başka kullanıcıların hazırladıkları materyallere ulaşmaya imkân veren Web 2.0 uygulamasına sahip bir sunum aracıdır.[58] Prezi, Microsoft PowerPoint slayt mantığından farklı olarak tuval üzerine bilgiler arası bir slayttan sıralama olmaksızın bir başka slayta geçişin ve nesnelerin konumlarını ve boyutları üzerinde değişimin mümkün olduğu bir sunum aracıdır.[59] Genially, yazıları ve görselleri etkileşimli kullanmaya ve infografikler gibi farklı görsel içerikleri hazırlamaya imkân sağlayan bir sunum aracıdır.[60] Emaze, yaklaşık 21 yıldır üç boyutlu efektlerin kullanılarak iyi sunumların hazırlanabileceği bir uygulamadır.[61]

1.1.2.3. Bilgi Görselleştirme Araçlarının Kullanılamamasından Kaynaklanan Problemler

Bilgi aktarımında kullanılan görselleştirme araçlarının hadiste bazı sunumlar için kullanılması mümkün olabilir. Görselleştirme araçlarından birkısmı Bubbl.us, Easel.ly ve Canva'dır. Bubbl.us, kavram haritaları ve infografikler hazırlamak için kullanılan bir araçtır.[62] Easel.ly, çeşitli görsellerin kullanılarak bilginin sunulduğu araçlardır.[63] Canva, verilecek sertifikaların alanın nosyonuna uygun bir şekilde hazırlanıp sunulmasına ve bilginin çeşitli görsel materyallerle kullanımına imkân tanıyan bir sunum aracıdır.[64]

1.1.2.4. Harita Araçlarının Kullanılamamasından Kaynaklanan Problemler

Haritalar kullanılarak hadis coğrafyasıyla ilgili sunumlar hazırlamaya ve istenilen kısımlara etiketler eklemeye olanak sunan MapHub ve MapMaker Interactive[65] gibi görsel araçlar bulunmakla birlikte Google Haritalar gibi MapHub kadar ayrıntılı sunum imkânına sahip olmayan harita sistemleri de bulunmaktadır.[66]

1.1.2.5. E-Kitap Araçlarının Kullanılamamasından Kaynaklanan Problemler

E-Kitap araçları dijital dünyada hadisle ilgili paylaşımlarda ve çeşitli çalışmalarda sıklıkla müracaat edilen materyaller arasındadır. Ancak bu materyallerin geliştirilmiş e-kitap araçları olarak daha işlevsel kullanımı mümkündür. Örneğin Online Ebook Converter ile birçok farklı doküman e-kitaba dönüştürülebilir, birçok e-kitap da bu programla farklı formatlar haline getirilebilir.[67] OpenLibrary, Önemli bir kitap sunum aracı olup birçok alandan kaynaklar için hazırlanan bir sitedir. Archive.org ile bağlantılı arama motorları olarak dikkat çekmektedir. Bir milyondan fazla eser ihtiva etmektedir. Dinî konularda İngilizce kaynakların ağırlıkta olduğu bir sistemdir.[68] Ourbox, resim, video, Url bağlantıları, haritalar, oyunlar ve metni bir arada bulundurup kolayca etkileşimli e-kitapların

---

57 İneç, "Öğrenme Yönetim Sistemleri", 157-158.

58 Powtoon (Erişim 25 Şubat 2022); Erkan Yeşiltaş, "Sosyal Bilimlerde Uzaktan Eğitimin Web 2.0 Teknolojileri Açısından Analizi: Dijital İçerik Üretme ve Yayınlama Araçları", *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 228.

59 Prezi (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 228.

60 Genially (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 229.

61 Emaze (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 229.

62 Bubbl.us (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 231.

63 Easel.ly (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 231.

64 Canva (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 232.

65 MapHub (Erişim 25 Şubat 2022); MapMaker Interactive Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 232-233.

66 Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 233.

67 Online Ebook Converter (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 233.

68 OpenLibrary (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, "Web 2.0 Teknolojileri", 234.

hazırlanabileceği bir Web 2.0 aracıdır.[69] Ourbox vb. uygulamalarla hadis metinlerinin her biri sayfanın sağında, metin ile ilgili videolar, haritalar, resimler ise sayfanın hemen solunda olacak şekilde akılda kalıcı çalışmalar hazırlanabilir ya da hadis rıhleleri hakkında bilgiler bir sayfada rıhlelerle ilgili haritalar, videolar ya da resimler diğer sayfada olacak şekilde çalışmalar yapılabilir. Bu kitaplar hazırlanıp dijital ortamda paylaşılabilir.

1.1.2.6. Değerlendirme Araçlarının Kullanılamamasından Kaynaklanan Problemler

Sanal ortamda ölçme ve değerlendirme sistemleriyle katılımcı tarafından çeşitli içeriklerden hangi düzeyde yararlanıldığını görebilmek için birçok materyal bulunmaktadır. Hadisle ilgili yapılan bazı çalışmaların dijital ortamda katılımcılara uygulanacak anket, sınav ve etkileşimli öğrenme ile değerlendirilmesi mümkündür. Örneğin Google formlar; çeşitli anket ve sınavların hazırlanıp uygulanabileceği, Kahoot; eğlenceli görsellerle ve oyunlarla zenginleştirilmiş etkileşimli öğrenmenin doğaçlama gerçekleşebileceği, LearningApps ise çeşitli sınav ve bulmacaların sisteme eklendikten sonra öğrenci performanslarının incelenebileceği bir ölçme ve değerlendirme aracıdır.[70] Bu araçların herbiri etkileşimli öğrenme içeriklerinin hazırlanıp sunulmasına ve değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.[71]

1.1.2.7. Etkili Dijital Kaynakların Hadise Dair İçeriklerde Kullanım Alanlarının Tespit Edilmemesinden Kaynaklanan Problemler

E-kitaplar ve videolar en etkili dijital kaynaklar arasında yer almaktadır. Videolar görsel ve işitsel özelliğe sahip olması sebebiyle daha etkin bir öğrenme yöntemi olarak tercih edilmektedir. Klasik öğrenmede ilim sahibi olabilmek, o ilmin vizyonunu ve misyonunu kavrayabilmek bilgi sahibi birinden istifade etmekle mümkündür. Bu durum dijital ortamda da gerekli görülen bir durumdur. Videolar aracılığıyla öğrenmenin daha çok tercih edilmesi de aynı gereksinim sebebiyledir. Bu sebeple alanında uzman kimseler tarafından video içeriklerinin, içeriğe uygun video türleri dikkate alınarak oluşturulması gerekmektedir. Video türleri on başlık altında toplanmaktadır.[72] Hadis alanında işlevsel bir şekilde kullanılması mümkün olanları şöyle sıralamak mümkündür:

a) Küçük yaştaki çocuklara hadis öğretimi için veya bir muhaddisin teracimi anlatılırken hadis rıhlelerinin zihinde yer edinmesi için “animasyon ekran görüntüleri”[73]
b) Cerh ve tadilin uygulanışı gibi konularda “öğretimsel uygulamalı bir aktivitenin yapılışı”
c) Hadislerdeki inceliklerin kavranması, farklı bakış açılarının ele alınmasını mümkün kılan “bir uzmanla söyleşi/sunum”
d) Hadislerin günlük yaşamda rehberliğini ve etkisini görebilmek için “video bloglar sesli düşünme”
e) Hadislerde bir meselenin izahı veya yapılan bazı tasvirlerin doğru anlaşılması için “video durum çalışmaları”
f) Risalet dönemi ve sonrası İslam coğrafyası, hadis metinlerinde geçen mekânlar veya İslam medeniyetini inşa eden temel öğretim alanlarından biri olan hadis okullarının bizzat görülmesi için “doğal ortam videoları” veya hadislerde bildirilen doğa olaylarının gözlemlenmesi için “doğal ortamda gerçek olay videoları”
g) Hadis ilmiyle ilgili alınan eğitimden sonra öğrenenin tashihe veya bilgide derinleşmeye ihtiyacı olup olmadığını tespit etmek amacıyla “sunum/performans becerileri ve geri dönütler”
h) Hadisle ilgili sınırlı bir konuda öğrenenin video içeriği üretmesi için “öğrenenlerin kendi videolarını oluşturması”. Kullanım alanı dikkate alınarak hadis içeriğinin işlendiği videoların, canlı ve etkileşime açık olması da sunulan katkının artmasını sağlayacaktır.

---

[69] Ourbox (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, “Web 2.0 Teknolojileri”, 234.

[70] *Google formlar* (Erişim 25 Şubat 2022); Kahoot (Erişim 25 Şubat 2022); LearningApps (Erişim 25 Şubat 2022); Yeşiltaş, “Web 2.0 Teknolojileri”, 234-236.

[71] LearningApps’ta hazırlanan Hz. Peygamber’le ilgili uygulamalara bakıldığında ilkokul ve ortaokul düzeyinde görsel sınavların yer aldığı görülmektedir. Sistemde yer alan herhangi bir sınavın sonunda bütün sorulara doğu cevap veren kimseye “Maşaallah sana evladım” şeklinde bir tebrik mesajı görünmektedir. İncelemek için bk. LearningApps, Erişim 11 Şubat 2022.

[72] Egüz, “Uzaktan Eğitimin Dijital Kaymaklar Açısından Analizi”, 187.

[73] Görsel teknolojilerin kullanıldığı hadis merkezli animasyon filmler dijital ortamda öğrenimin sağlandığı kaynaklar arasında yer almakta ve muhaddislerin terâciminde etkili bir aktarım metodu olarak kullanılmaktadır. bk. Youtube (Erişim 24 Şubat 2022).

1.1.3. Hadiste EtkileşimTemelli Öğrenme Düzeyinin Dijital Ortamda Yetersizliği

Öğrenmeye yönelik birçok materyalin dijitalleşmesinde etkili unsurlardan biri z ve alfa kuşağının dijital ortamda doğan bir nesil olmasıdır. Dijital ortam, onların günün büyük bir bölümünü internet karşısında tükettikleri hayatlarının bir parçası halini almaktadır. Bu sebeple özellikle son kuşaklar için en cazip öğrenme aracının teknoloji temelli olduğu ifade edilebilir. Yetişkin ve yaşlı birçok kimsenin sosyal medya hesaplarına sahip olması da mevcut hesapların öğrenme ortamı olmasına zemin hazırlamaktadır. Dijital ortamlarda birbirinden farklı amaçlar güderek bazı zayıf rivayetlerin takdim edilmesi, mevzu rivayetlerin sahih hadis gibi sunulması ve amele dair bir alana tevdi edilmesi veya sahih hadislerin bağlamından koparılarak şahsi çıkarımların takdim edilmesi gibi durumlar, bu sahanın uzmanları tarafından dijital ortamın boş bırakılmamasını lüzumlu hale getirmektedir. Yüz yüze öğrenme modelinde hadis ilminde en verimli yöntem etkileşimle sağlandığı gibi dijital ortamda da etkileşimle sağlanmaktadır. Bu sebeple öğreten ve öğrenenlerin birbirleriyle bilgi, fikir, soru alışverişinde bulunmaları, öğrenim sürecini mümkün oldukça dinamik geçirmeleri, hadis ilmi muvacehesinde öğrenilen kavramların derinliği üzerinde durmaları, günlük hayatta karşılığı olan noktalara işaret etmeleri gerekmektedir. Öğrencinin hadis metinleri ve ıstılahları ile etkileşimi, öğreten ve diğer öğrenciler ile etkileşimi bilgi merkezli bir düşünce üretme faaliyetine zemin hazırlayabilir.

Fiziksel ortamda öğrenme yüksek motivasyon ortamlarının oluşmasına daha elverişli bir yapıdadır. Çeşitli etkileşimlerle öğrenme ve kitap ile öğrenmede hatırlama oranlarının karşılaştırıldığı bir çalışmada kitap ile %20, etkileşimli öğrenme ile %40 oranında bilgilerin zihinde muhafaza edildiği dile getirilmektedir.[74] Teknolojik ortamlarda materyal ve etkileşim bakımından birçok çeşitlilik bulunmaktadır. Bu sebeple teknolojik imkânların sunduğu etkileşimli kitaplar, canlı sınıflar, grup tartışmaları ve anlık mesajlaşmalarla[75] daha verimli geri bildirim sağlanabileceğine yönelik bazı çıkarımlarla karşılaşmak mümkündür. Dijital ortamda etkileşim çeşitliliği çok olmakla birlikte bireylerin etkileşim düzeylerinin sınırlı olması, motivasyon kaynaklarının sınırlılığına sebep olabilmektedir. Bu durum devamlılık esasına dayalı çalışma alışkanlığı olmayan bireylerde etkili ve verimli öğrenmeye engel olabilmektedir.[76]

1.1.4. Hadislerle İlgili İçerik Üretiminde ve Kullanımında Teknik ve Ekonomik Sorunlar

İletişim ve eğitim araçlarının dijitalleşmesi, resmi kurumlardaki öğrenme faaliyetlerini %30-%70 oranında düşürmektedir. Kaynak tasarrufu açısından bu oranların önemli bir seviyede olduğu görülmektedir. Öğrenme faaliyetleri için materyaller geliştirme, içeriğin zenginleştirilmesi ve kaliteli sunumun arttırılması için birçok dijital öğrenme ve aktarım sisteminin maliyeti normal olmakla birlikte birkısmının yüksek miktarda harcamalar gerektirdiği ifade edilebilir. Ya da bazı programların kullanımı zor ve karmaşık gelebilir.[77] Böylece sanal ortamda öğrenme faaliyeti bazı kimseler için sürdürülebilir bir alan olmaktan çıkabilir. Bu sebeple dijital ortamda hadis alanında yapılan paylaşımlarda site tasarımlarına, kullanım kolaylığına ve kalite düzeylerine önem vermek gerekmektedir. Kalite düzeyi yüksek olmakla birlikte dijital ortamda yalnız bir veya birkaç on-line sistemi kullanmak da yeterli görülmemektedir.[78] Hadis öğreniminde sınırlı programlardan istifadenin eksik bilgi edinimine sebep olabileceği düşünülerek dijital kullanımın daha bilinçli olması gerekmektedir.

Sonuç

Dünya ölçeğinde internet kullanımı her yıl artarak devam etmektedir. 2021 yılı verilerine göre internet, dünyanın yarısından fazlasının kullandığı bir teknolojidir. 2021 yılı internet kullanımına yönelik istatistiklerde dünya nüfusu yaklaşık yedi milyar dokuz yüz bindir. Nüfusun yaklaşık beş milyar iki yüz bini internet kullanmaktadır. Nüfusa göre internet kullanım oranı %65.6'dır. Yani dünya üzerinde her 10 kişiden 6-7'si internet kullanmakta, dijital verilerden yararlanmakta ve bu ortamda iletişim kurmaktadır. Dijital sistemde iletişim, yüzyüze iletişimden daha hassas bir yapıya sahiptir. Dijital ortamda soyut bilgilerin aktarılması ve yayılma hızı, hassasiyetin boyutlarını daha da arttırmaktadır. Bu sebeple sanal ortamda Hz. Peygamber'in hadisleri aktarılırken içerik ve verimlilik

---

[74] Koçoğlu-Aydemir, "Uzaktan Eğitimin Kavramsal Açıdan Analizi", 10.
[75] Kafadar, "Uzaktan Eğitimin Planlanması ve Sosyal Bilimler Programlarının Analizi", 72.
[76] Koçoğlu-Aydemir, "Uzaktan Eğitimin Kavramsal Açıdan Analizi", 10-11.
[77] Koçoğlu-Aydemir, "Sosyal Bilimler Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Kavramsal Açıdan Analizi", 11.
[78] Kafadar, "Uzaktan Eğitimin Planlanması ve Sosyal Bilimler Programlarının Analizi", 71.

düzeyi yüksek etkileşim temelli öğrenmenin etkin olması ve bunun için gerekli teknolojik imkânlardan yararlanılması gerekmektedir. Teknoloji okuryazarlığının geliştirilmesi, Adobe Connect, Google Meet, Microsoft Teams, ClassDojo, Open edX ve Dokeos gibi aktarım ve öğrenme yönetim sistemleri; Powtoon, Prezi, Genially ve Emaze gibi sunum araçları; Easel.ly ve Canva gibi bilgi görselleştirme araçları; MapHub ve MapMaker Interactive gibi harita araçları; Online Ebook Converter, OpenLibrary ve Ourbox gibi e-kitap araçları; Kahoot ve LearningApps gibi değerlendirme araçlarının bilinmesi ve kullanılması ile mümkündür. Bilgi birikiminin aktarıldığı sistemlerin çoğu birbirine benzer özelliklere sahiptir. Bilgi aktarımına elverişliliği bakımından sistemlerin belirli bir standarda sahip olduğu görülmektedir. Hadiste yüksek kalite ve kullanım kolaylığına sahip dijital araçların kullanılması, dijital kitleye hitap edilmesini kolaylaştırmaktadır. E-kitaplar ve videolar en etkili dijital kaynaklar arasında yer almaktadır. Hadis alanında videoların daha işlevsel ve sistematik bir şekilde kullanılması mümkündür. Videolar görsel ve işitsel özelliğe sahip olması sebebiyle etkin bir öğrenme yöntemi olarak tercih edilmektedir. Hadis alanında işlevsel bir şekilde kullanılması mümkün video türleri bulunaktadır. Muhaddisin tercemesi ve hadis rıhleleri için animasyon ekran görüntüleri, risalet dönemi ve sonrası İslam coğrafyası, hadis metinlerinde geçen mekânlar veya İslam medeniyetini inşa eden temel öğretim alanlarından biri olan hadis okullarının bizzat görülmesi için doğal ortam videoları veya hadislerde bildirilen doğa olaylarının gözlemlenmesi için doğal ortamda gerçek olay videoları, cerh ve tadilin uygulanışı gibi konularda öğretimsel uygulamalı bir aktivitenin yapıldığı videolar, hadislerdeki inceliklerin kavranması, farklı bakış açılarının ele alınmasını mümkün kılan bir uzmanla söyleşi/sunum bunlardan bazılarıdır. Sahih, zayıf, mevzu ayrımı yapılmaksızın birçok rivayetin dijital ortamda yayılması ve hadise dair ilmi videoların bu paylaşımların gerisinde kalması bir yönüyle teknoloji okuryazarlığı ile ilişkilidir. Sebepler ortadan kalktığında sorunların da ortadan kalkması mümkündür. Dijitalleşme ve hadis bağlamında çok az çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu saha zamanın gereksinimleri dikkate alınarak üzerinde ciddi mesailerin harcanması gerektiği bir alan olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynaklar

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 31. Basım, 2013.

Düzenli, Muhittin. İslami İlimlerde Dijitalleşmenin Tarihi Ve Dijital Kaynakların Akademik Okuma Üzerindeki Etkisi. *VIII. Dijital Yayınlar Kongresi*. 210-227. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Egüz, Şule. "Sosyal Bilimler Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Dijital Kaymaklar Açısından Analizi". *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*. ed. Erol Koçoğlu. 179-218. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

İneç, Zekeriya Fatih. "Sosyal Bilimlerde Uzaktan Eğitim Çalışmalarının Ders Aktarım Sistemleri Açısından Analizi". *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*. ed. Erol Koçoğlu. 93-127. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

İneç, Zekeriya Fatih. "Sosyal Bilimlerde Uzaktan Eğitim Çalışmalarının Öğrenme Yönetim Sistemleri (ÖYS) Açısından Analizi". *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*. ed. Erol Koçoğlu. 129-161. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

Kafadar, Tuğba. "Sosyal Bilimlerde Uzaktan Eğitimin Planlanması ve Sosyal Bilimler Programlarının Analizi". *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*. ed. Erol Koçoğlu. 69-88. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

Kırık, Ali. "Uzaktan eğitimin tarihsel gelişimi ve Türkiye'deki durumu". Marmara İletişim Dergisi 0/21 (Ocak 2016): 73-94.

Koçak, Cemal. "Kriptografi ve stenografi yöntemlerini birlikte kullanarak yüksek güvenlikli veri gizleme". Erciyes Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Fen Bilimleri Dergisi 31/2 (April 2015): 115-123.

Koçoğlu, Erol-Aydemir, Hasan. "Sosyal Bilimler Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Kavramsal Açıdan Analizi". *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*. ed. Erol Koçoğlu. 1-24. Ankara: Pegem Akademi, 2020

Kurt, İsmail. "Ricâl Tenkit Araştırmalarının Dijital Kaynakları". *Tevilat* 2/1 (Haziran 2021): 89-105.

Özsoy, Abdulvahap ."Hadis Alanındaki Bilgisayar Programlarının Özellikleri Ve Kullanımı Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/24 (Aralık 2005): 183-218.

Tekdal, Danyal. "Sosyal Bilimler Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Ortaya Çıkış Gereksinimi ve Tarihçesi". *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*. ed. Erol Koçoğlu. 25-68. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

Yeşiltaş, Erkan "Sosyal Bilimlerde Uzaktan Eğitimin Web 2.0 Teknolojileri Açısından Analizi: Dijital İçerik Üretme ve Yayınlama Araçları". *Sosyal Bilimlere Uzaktan Eğitimde Bakış*. ed. Erol Koçoğlu. 219-238. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

Apache OpenMeetings, Erişim 2 Ocak 2022. https://openmeetings.apache.org/

BigBlueButton, Erişim 2 Ocak 2022. https://bigbluebutton.org/

BigMarker, Erişim 2 Ocak 2022. https://www.bigmarker.com/

Blackboard, Erişim 28 Aralık 2021. https://www.blackboard.com/tr-tr

BlueJeans, Erişim 2 Ocak 2022. https://www.bluejeans.com/

Bubbl.us Erişim 25 Şubat 2022. https://bubbl.us/

Canva, Erişim 25 Şubat 2022. https://www.canva.com/tr_tr/

Canvas, Erişim 29 Aralık 2021. https://canvas.com.tr/

Cisco, Webex, Erişim 2 Ocak 2022. https://www.webex.com/

ClassDojo, Erişim 28 Aralık 2021. https://www.classdojo.com/tr-tr/

DinkTalk, Erişim 4 Ocak 2022. https://www.dingtalk.com/en

Dokeos, 29 Aralık 2021. https://www.dokeos.com/

Easel.ly, Erişim 25 Şubat 2022. https://www.easel.ly/

Edmodo, Erişim 29 Aralık 2021. https://new.edmodo.com/

Emaze, Erişim 25 Şubat 2022. https://www.emaze.com/education/

Genially, Erişim 25 Şubat 2022. https://genial.ly/

Google Classroom, Erişim 24 Aralık 2021. https://edu.google.com/intl/ALL_tr/products/classroom/

Google formlar, Erişim 25 Şubat 2022. https://www.google.com/intl/tr_tr/forms/about/

Google Meet, Erişim 4 Ocak 2022. https://apps.google.com/meet/

Intermedia AnyMeeting, Erişim 25 Şubat 2022. https://www.intermedia.com/anymeeting-video-conferencing

Internet World Stats, Erişim 21 Şubat 2022. https://www.internetworldstats.com/stats.htm

İTÜBİDB, İstanbul Teknik Üniversitesi. İTÜ. Erişim 21 Şubat 2022. https://bidb.itu.edu.tr/seyir-defteri/blog/2013/09/07/internet'in-tarih%C3%A7esi

Jitsi, Erişim 4 Ocak 2022. https://meet.jit.si/

Kahoot, Erişim 25 Şubat 2022. https://kahoot.com/

Lark, Erişim 4 Ocak 2022. https://meetings.larksuite.com/

LearningApps, Erişim 11 Şubat 2022. https://learningapps.org/2669305

LearningApps, Erişim 25 Şubat 2022. https://learningapps.org/

Livestorm, Erişim 4 Ocak 2022. https://livestorm.co/

MapHub, Erişim 25 Şubat 2022. https://maphub.net/

MapMaker, Interactive Erişim 25 Şubat 2022. https://www.nationalgeographic.org/mapmaker-interactive/

Microsoft Teams, Erişim 25 Şubat 2022. https://www.microsoft.com/tr-tr/microsoft-teams/group-chat-software

Moodle, Erişim 25 Şubat 2022. https://moodle.org/?lang=tr

On24, Erişim 5 Ocak 2022. https://www.on24.com/

Online Ebook Converter, Erişim 25 Şubat 2022. https://ebook.online-convert.com/

Open edX, Erişim 24 Aralık 2021. https://openedx.org/

OpenLibrary, Erişim 25 Şubat 2022. https://openlibrary.org/

Ourbox, Erişim 25 Şubat 2022. https://www.ourboox.com/

Powtoon, Erişim 25 Şubat 2022. https://www.powtoon.com/

Prezi, Erişim 25 Şubat 2022. https://prezi.com/

Project Gutenberg. Erişim 21 Şubat 2022. Books: dictionary of islam (sorted by popularity) - Project Gutenberg

Project Gutenberg. Erişim 21 Şubat 2022. https://www.gutenberg.org

Project Gutenberg. Erişim 21 Şubat 2022. Mohammed, The Prophet of Islam by Herbert E. E. Hayes - Free Ebook (gutenberg.org)

Schoology, Erişim 24 Aralık 2021. https://www.schoology.com/

Skype, Erişim 5 Ocak 2022. https://www.skype.com/tr/

StarLeaf, Erişim 5 Ocak 2022. https://starleaf.com/

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, "Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü". Erişim 9 Şubat 2022. https://sanalmuze.gov.tr/muzeler/ISTANBUL_TURK_VE_ISLAM_ESERLERI_MUZESI/

WhatsApp, Erişim 5 Ocak 2022. https://www.whatsapp.com/?lang=tr

Youtube, Erişim 24 Şubat 2022. https://www.youtube.com/watch?v=FI4Wd-nhCX4&list=PLL5Y6lgu7SK5dxbRcQe665isxbGtzvJZ

Zoom, Erişim 28 Aralık 2021. https://zoom.us/

Hadis Usûlünde Yer Alan Tedlîs Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluatıon on The Concept of Tedlîs in The Method Of Hadith

Haydar GÜNGÖR*

Özet

Hadis usulünde Tedlîs bir ravinin görüşmediği veya görüştüğü halde hadis almadığı hocasından hadis işitmiş zannını uyandıracak bir şekilde hadis rivayet etmesi olarak tanımlanmaktadır. Usulcüler Tedlîsi farklı ayırımlara tabi tutmaktadırlar. Genel olarak Tedlîs;Tedlîsu'l-isnad ve Tedlîsu'ş-şuyuh olmak üzere ikiye ayrılmakla birlikte, Tedlîsin yapılış yöntemine göre, Tedlîsu't-tesviye, Tedlîsu'l-kat', Tedlîsul'atıf Tedlîsu's-Sukut, ve Tedlîsu'l-hazf gibi çeşitleri de bulunmaktadır.

Ulemâ Tedlîs yapan raviyi yalan söyleyen bir kişiyle bir tutmuş, Allah'a ve Rasulune ihanet eden kişi olarak değerlendirmişlerdir. Tabakât kitaplarında "sika", "sadûk", "mutkin" gibi kuvvetli ta'dîl lafızlarıyla vasıflandırılan birçok ravinin aynı zamanda Tedlîs yaptığı da belirtilmektedir. Tedlîs yaptığı zikredilen bu alimler arasında Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), A'meş (ö. 148/765), Süfyan b. Sevri (ö. 161/778) ve İbn Ebû Arûbe (ö. 156/773) gibi muhaddisler bulunmakta ve bu muhaddislerin rivayetleri de Sahihayn'da dahil olmak üzere diğer mutemed hadis kitaplarında yer almaktadır.

Tedlîs yapan kişinin yalancı ve hain olduğu ile ilgili görüşü kabul etmemiz halinde bu alimlere verilen "sika" "sadûk" veya "mutkin" gibi sıfatları ya yok kabul ederek naklettikleri rivayetleri "müdelles hadis" sınıfına dahil etmemiz ya da kendisinden hadis alındığı kişiyi usulcüler tarafından makul görülen nedenler sebebiyle Tedlîs yapan bu alimlere ve rivayetlerine farklı bir isim vererek gerçek manada Tedlîs yapan ve İslam'ın temel dinamiklerine zarar veren müdellislerle bu kişileri birbirinden ayırmamız gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Tedlîs, Tedlîsu'l-İsnad, Tedlîsu'ş-Şuyuh, Müdellis, Müdelles

Abstract

In the hadith method, Tedlîs is defined as a narrator's narration of hadiths in a way that would make him think that he had heard a hadith from his teacher, whom he did not meet or did not receive hadiths. The Procedurals subject the Tedlîs to different distinctions. In general, Tedlîs is divided into two as Tedlîsu'l-isnad and Tedlîsu'ş-suyuh, but according to the method of Tedlîs. There are also varieties such as Tedlîsu't-tesviye, Tedlîsu'l-kat', Tedlîsul'atif Tedlîsu's-Sukut, and Tedlîsu'l-hazf.

Ulema equated the narrator who did Tedlîs with a person who lied, and regarded him as a person who betrayed Allah and His Messenger. It is stated in the tabakat books that many narrators, who are characterized by strong ta'dil words such as "sika", "sadûk", "mutkin", also practiced Tedlîs. Among these ulama who are stated to have Tedlîs, Hasan-i Basrî (d. 110/728), Katade b. Diame (d. 117/735), A'mesh (d. 148/765), Sufyan b. Sevri (d. 161/778), Ibn Abu Arube (d. 156/773) and Huseym b. He has narrators such as Beşir (d. 183/799), and the narrations of these hadiths are included in other mutemad hadith books, including Sahihayn.

If we accept the view that the person making the tadlis is a liar and traitor, we should either ignore the adjectives such as "sika", "saduk" or "mutkin" given to these

* Dr. Öğrt. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Türkiye. e-Mail: haydargungor01@gmail.com Orcid No: 0000-0002-9561-0535.

scholars, or we should include the narrations they narrated in the "mudelles hadith" class or we need to distinguish these scholars from those scholars who treat the person from whom the hadithist was taken for reasons deemed reasonable by the scholars, and the mudellis, who give a different name to their narrations and give real education and harm the basic dynamics of Islam.

Giriş

Hadislerin kaynağının sogulanması sahabe asrına kadar dayanmaktadır. Nitekim Hz. Ebu Bekr'in ve Hz. Ömer'in hadis rivayetinde bulunan ashabdan rivayet ettikleri hadisler için şahit istemeleri ve yine İbn Sîrîn'nin (d.33, ö.110) "Bu ilim dindir. Dininizi kimden aldığına bakınız" demesi isnadın erken dönemden itibaren istendiği ve kullanılmaya başlandığı anlamına gelmektedir. Tabii dir ki bu durum isnadaki ravilerin sorgulanması sonucunu doğurmuştur. Sorgulanan bu ravilerin birtakım kusurları da ortaya çıkmıştır. İşte bu kusurlardan biri de tedlisdir.

1. Tedlîs'in Tanımı

Cerh ve ta'dil alimleri ravilerin durumları ve hadis rivayet etme ehliyetleri bazında yapmış oldukları değerlendirmeler esnasında kusurlu buldukları raviler cerh etmişlerdir. İşte bu cerh sebepleri arasında tedlîsi de zikretmişlerdir. O zaman tedlîs nedir? ve nasıl yapılır?

Tedlîs kelimesi de-le-se (دلس) filinin Tef'il vezninin mastarıdır. Lugat manası karanlıkta kalmak, aldatmak, ihanet etmek veya satılan bir malın satıcı tarafından ayıbının gizlenmesi anlamlarına gelmektedir.[1] Genel olarak Tedlîs, bir ravinin isnaddaki bir kusuru (ayıbı) gizlemek manasına gelmekle beraber istilahî olarak; görüşmediği veya görüştüğü halde hadis almadığı bir şeyhden hadis almış vehmini uyandıracak şekilde hadis rivayetinde bulunmasıdır.[2]

Suyutî'nin (ö. 911/1505) tedlîs tanımı ise şöyledir: "Bir ravi kendisinden işitmediği bir rivayeti ondan işiten başka bir kişiden işitmesine rağmen "kâle" veya "an" lafızlarını kullanarak sanki kendisi işitmiş iması vererek şekilde hadis rivayetinde bulunmasıdır.[3] Böylece haberin işiten kişi isnaddan düşürülmüş haber bir önceki raviden alınmış iması verilmiş olmaktadır. İşte bu şekildeki bir haber aktarımına tedlîs, haberi aktaran kişiye müdellis, habere de müdelles ismi verilmektedir.[4] Kelimenin hem lügat hem istilahî tanımından da görüleceği üzere işin temelinde bir aldatma ve bir hilekarlık gözükmektedir.

2. Tedlîs Çeşitleri

Usulcüler tedlîsin yapılış şekillerine göre çeşitlerinden bahsetmektedirler. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve Nevevî (ö. 676/1277) tedlîsi, tedlîsu'l-isnad (isnad Tedlîsi) ve tedlîsu'ş-şuyûh olmak üzere ikiye ayırmışlardır.[5] Bazıları bunu üçe çıkarmışlar ve tedlîsu't-tesviyeyi de bu ikisine ilave etmişlerdir.[6]

Usul kitaplarında bunlar şöyle tanımlanmaktadır.

1.1. Tedlîsu'l-İsnad (İsnad Tedlîsi)

---

1 İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-ʿArab,* (Beyrut: Dâru'Sâdr, ts.), 6/86; Dümeynî, Misfir b. Ğurmullah ed- Dumeynî, *et-Tedlîsü fi'l-hadîs hakîkatuhû ve aksâmuhû ve ahkâmuhû ve merâtibuhû ve'l mevsûfûne bih,* (Riyad: y.y., 1992), 35.

2 İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbu'l-İlel,* thk. Halid b. Abdurrahman el-Curasî, (Riyad: Mutâbi' el-Hamîdî, 2006) 1/113; İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱),* thk. Nureddîn Itr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 74; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1997), 78.

3 Suyutî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/223.

4 Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 78.

5 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, 74; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-maʿrifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr,* thk. Muhammed Osman Haşet, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 39; Suyutî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/223.

6 Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî,* 1/226; Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü,* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 79.

Tedlîs çeşitlerinden ve tedlîsin en çok kötüsü olarak tanımlanan bu tedlîs bir ravinin mülâkî olduğu (karşılaştığı) şeyhinden hadis işitmemiş iken hadis işitmiş fikrini verecek şekilde hadis rivayetinde bulunması olarak tanımlanmıştır. Başka bir deyişle bir ravinin başkasından işitmiş olduğu bir haberi doğrudan şeyhinden işitmiş gibi ve işittiği kişiyi de isnadda zikretmeksizin haberi aktarmasıdır.[7] Bu çeşit tedlîs ulema tarafından "أخو الكذب/yalanın kardeşi" olarak adlandırılıp zina yapmaktan daha kötü olduğu söylenmiştir.[8]

1.2. Tedlîsu't-Tesviye

Bu ise isminden de anlaşılacağı üzere isnaddaki bütün ravileri aynı seviyeye çıkarmak için aradaki zayıf raviyi isnaddan düşürmek üzerine yapılan bir tedlis çeşididir. Yani bir hadisin isnadında hem güvenilir hem zayıf raviler varsa isnaddaki bu zayıf ravileri isnaddan çıkartılıp rivayeti güvenilir hale getirmek suretiyle yapılan bir tedlîsdir.[9] Konuyla ilgili Bakıyye b. Mahled'in (ö.197/813)[10] yapmış olduğu tedlîsi İbn Ebû Hâtım (ö. 327/938) *Kitâbu'l-İlel* adlı eserinde şöyle anlatmaktadır:

"Babam (Ebû Hâtım er-Râzî (ö.277/890) İshak b. Râhûveyh, Bakıyye b. Velid, Ebû Vehb el-Esedî, Nafi ve İbn Ömer'in kanalıyla "Bir kişinin Müslümanlığını onu iyice tanımadan övmeyiniz." rivayetini aktardıktan sonra bu hadiste pek az kimsenin anlayabileceği bir mesele vardır. Aslında bu hadisin senedi: Ubeydullah b. Amr, İshak b. Ferve, Nafi ve İbn Ömer'dir.

İbn Ebû Hâtım rivayetle ilgili olarak Bakıyye b. Velid, Ubeydullah b. Amr'ın tanınmaması için onun yerine künyesi olan Ebû Vehb el-Esedî'yi kullandığını aynı zamanda isnattaki İshak b. Ferve'yi düşürerek tesviye tedlisi yaptığı zikretmektedir.[11] İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), tedlîsu't-tesviyeyi, tedlîsu'l-isnâd'ın içerisinde zikretmiştir.[12]

1.3. Tedlîsu'ş-Şuyûh

Bir râvînin isnadda rivâyet ettiği şeyhinin bilinen ismi yerine onun künyesi, nisbesi veya sıfatını zikretmesi olarak tanımlanmıştır.[13] Tedlîsu'ş-şuyûh diğerine yani Tedlîsu'l-isnad'a göre daha hafif olmakla beraber yine de mekruh olduğu söylenmiştir. Bunda hadisin alındığı asıl kişinin sika olmaması veya geç vefat etmesi sebebine dayandığı gibi, karşı tarafın bu işin ehli olup olmadığı, hadis ilmine olan vukufiyetinin ölçülme gayesi de vardır.[14] Yukarıda verilen örnekte Bakıyye b. Velid, Ubeydullah b. Amr yerine künyesi olan Ebû Vehb el-Esedî'yi kullanması Şuyûh Tedlîse bir örnektir.

---

7 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 74; Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 79.

8 Hatîp el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Kitâbetu'l-kifaye fî ʿilmi'r-rivâye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1409/1988), 355; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 74.

9 Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 80

10 Bakıyye b. Velîd asıl adı Ebû Yuhmid Bakıyye b. el-Velîd el-Kelâî el-Hımsî'dir. Hicri 110'da doğduğu ve 197/812 vefat ettiği zikredilirken sika olarak bilinmektedir. İbn Sa'd onu sika ravilerden rivayette bulunduğunu zikretmesinin yanında zaman meşhur bir müdellis olduğunu da belirtmektedir. İbn Adî ve Zehebî, eserlerinde İbn Ebû Hâtım'ın "Bakıyye'nin hadislerinden sakın, zira rivayetleri temiz değildir" sözünü aktarmaktadırlar. İbn Hacer el-Askalânî de Muslim'in Sahih'inde hadis bulunmakla birlikte zayıf ve meçhul ravilerden rivayetlerde bulunduğu ve bunları naklederken de Tedlîs yaptığını belirtmektedir. Hatta Musannıf sahibi Abdurrezzak b. Hemmam hac esnasında dua ederken "Ey Rabbim Ben yalancı mıyım? Ben müdellis miyim? Ben Bakıyye b. Velid miyim?" diyerek Allah'a yakarışta bulunduğu nakledilmektedir ki bu sözden Bakıyye b. Velid'in Tedlîs konusundaki şöhret sahibi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menîʿ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1418/1997), 7/326; İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 2/259; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî *Tezkiratu'l-Huffâz*, Haydarabâd: Dâiratü'l-maârifi'l-Osmânî, 1958), 1/289; İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. (Haydarabâd: Dâiratu'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, 1325), 1/476; İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'rîfu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs (Tabakâtül Müdellisîn)*, thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1973), 34, 49.

11 İbn Ebî Hâtım, Kitabu'l-İlel, 1/115; Suyutî Tedrîbu'r-Râvî, 1/225; Talat Koçyiğit, Hadis Usulü, 80.

12 İbn Hacer el-Askalânî, *Tabakâtül Müdellisîn*,16.

13 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 73-74.

14 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 76. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 79.

Usul kitaplarında yukarıda zikredilenlere ilave olarak Tedlîsu's-Sukût,[15] Tedlîsu'l-Atf,[16] Tedlîsu'l-Kat',[17] ve Tedlîsu'l-Bilâd[18] gibi tedlîs çeşitlerinden bahsedilmektedir.

3.Mürsel-i Hafî

Konumuzla bağlantılı diğer konu da Mürsel-i hafî'dir. İbn Hacer el-Askalânî, Mürsel-i hafî'yi şöyle tanımlamaktadır: "Muasırı olup da mülâkî olmadığı bir raviden aradaki başka bir ravi yoluyla rivayet edilen hadisdir."[19] İbn Hacer el-Askalânî, Tedlîs ile murselü hafî arasında ince bir fark olduğunu belirttikten sonra, Tedlîsde ravinin mulaki olup fakat ondan hadis işitmemesini, mürsel-i hafî'nin ise raviler arasında mülakiyet söz konusu olmayıp sadece aynı asırda yaşamış olmaları gerektiğini zikretmiştir.[20] Yani Mürsel-i hafi'nin gerçekleşebilmesi için ravilerin birbirleriyle görüşmelerinin mümkün olmasına rağmen görüşmemiş olmaları, Tedlîsde ise birbirleriyle görüşmüş olmalarıyla birlikte birbirlerinden hadis işitmemiş olmaları durumu bulunmaktadır. Henüz ıstılahların tam olarak oluşmadığı ilk dönemlerde bu iki kavramın birbirine karıştırılmış olması, irsal yapan bazı hadisçilerin müdellis, Tedlîs yapan bazı hadisçilerin ise mürsil olarak adlandırılmaları da mümkündür.[21] Nitekim Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) tabiûn ve sonraki dönemde henüz bunun ayrımın yapılmadığı zikretmektedir.[22]

4. Ravilerin Tedlîs Yapmalarının Nedenleri

Raviler rivayet etme metodlarının zemmedilmesine hatta rivayetlerinin reddedilmesine neden olabilecek böyle bir yönteme bir niçin başvurmuşlardır? Bunun sebepleri ulumu'l-hadis kitaplarında şu şekilde zikredilmektedir.

1-Rivayeti sağlam gösterme arzusu: Rivayetin za'fiyetini kapatmak için zayıf olan şeyhi senedden ya tamamen düşürmek ya da şeyhin bilinmeyen ismini veya künyesini kullanmak suretiyle rivayeti sağlam göstermek için tedlîs yapılmıştır.[23]

2- Ravinin hadis aldığı şeyhden yaşça küçük veya büyük olması: Ravinin hadis aldığı şeyhin kendisinden küçük olmasını bir gurur meselesi yaparak tedlîse başvururken bazan de hadis aldığı şeyhin çok yaşamasından dolayı kendisinden hadis alanların aynı şeyhe ulaşma imkanlarını önlemek için

---

15 Tedli's-Sukût: Ravi isnadı söylerken "semi'tu" veya "haddesenâ" dedikten sonra aklına bir şey gelmiş gibi susar sonra da senedi ve hadisin metnini söyler. Sukuttan sonra işitmediği şeyhin ismini söyler böylece hadisi şeyhinden işitmediği halde işitmiş zannı verir. Bu çeşit Tedlîs de Tedlîsu'l-isnâd çeşidi sayılır. Örnek: Ebû Hafs b. Ömer "Semi'tu veya haddesena dedikten sonra sukut eder sonra da Hişam b. Urve, A'meş deyiverirdi. Bkz. Suyutî, *Tedrîbu'r-Râvî*, 1/227; Talat Koçyiğit, *Hadis usûlü*, 82. Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/ 263; Cüneyt Coşkun, *Hadîs Rivâyetinde Tedlîs ve Çeşitleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 12-36

16 Tedlîsu'l-Atf: Ravi hadisi söylerken hadisi işittiği şeyhin ismini söyledikten sonra "ve" diyerek diğer şeyhin ismini de söyler. Böylelikle dinleylere her iki şeyhden hadisi işitiği zannı uyandırır. Halbuki ilk ismini söylediği şeyhden hadisi işitmiş olmasına rağmen "ve" dedikten sonraki söylediği ikinci şeyhen hadis işitmemiştir. İşitmediği şeyhin ismini inadda söylemek suretiyle Tedlîs yapmış olur ki buna Tedlîsu'l-atf denir. Bkz. Suyutî *Tedrîbu'r-Râvî*, 1/226; Talat Koçyiğit, *Hadis usûlü*, 82.

17 Tedlîsu'l-Kat': Ravinin eda şeklini ifade eden kelimeyi hazfederek hadisi nakletmesidir. "الزهري عن أنس / Zühri'nin an Enes" şeklindeki nakildir. Ayrıca bu tedlîs çeşidine Tedlîsu'l-hazf ismi de verilmektedir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*, 16; Bkz. Bünyamin Erul, "Tedlîs", 40/ 263; Cüneyt Coşkun, *Hadîs Rivâyetinde Tedlîs ve Çeşitleri,*25.

18 Tedlîsu'l-Bilâd: Ravînin hadis aldığı yerin ismi meşhur ilim merkezlerinden biriyle aynı ismi taşıyorsa rivayette bu isme vurgu yaparak nakleder ki sanki o uzak beldelere gitmiş zannını uyandırır. Bkz. Bünyamin Erul, "Tedlîs", 40/ 263. Cüneyt Coşkun, Hadîs Rivâyetinde Tedlîs ve Çeşitleri, 35.

19 İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nuhbetü'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Abdülhamid b. Salih b. Kasım. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 262.

20 İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-Fiker,*262; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 79.

21 Ali Çelik, "Tedlîs Yapmakla İtham Edilen Küfeli Raviler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2020/15*, (Bahar,2020), 121;

22 Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî. *Kitâbu Ma'rifetu ulûmu'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru İhyâu'l-Ulûm1406/1986),103.

23 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nurettin Itr, (Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsır, 1406/1986), 76; Suyutî, *Tedribu'r-Ravî,* 1/224; Ali Toksarı, "Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlîs İsnadı", *Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi, cilt:6 sayı: 5*, (1988), 225.

tedlîse başvurmuşlardır.[24] Sehâvî, (ö. 902/1497) konuyla ilgili şu örneği vermektedir: Hâris b. Usâme (282/894) kendisinden küçük olan İbn Ebi'd-Dünya'dan (ö. 281/894) hadis rivayet ederken bazen Ubeydullah b. Süfyân bazen de Ebû Bekr b. Sufyân ismini kullanarak rivayette bulunduğunu belirtmektedir.[25]

3-İhtisar Yapmak: Raviler senedin çok uzun oluşu ve karşısındaki insanları usandırmamak için bazı ravileri hafz ederek rivayette bulunmuşlardır. Böylelikle aynı zamanda âli isnad da elde etmiş olmaktadırlar. Fakat bu durum seneddeki kusurlu ravileri gizleme amacına da dayanmış olabilir. Bu nedenle de bu durumun iyi incelenmesi gerekir. Zira bu şekildeki rivayetler müdellesten öte munkatı' olması da mümkündür.[26]

4- Ravinin şeyhini senette zikretmek istemeyişi: Bazen de ravi şeyhinin rivayetin senedinde zikretmek istemeyebilir. Bu nedenle onun maruf isminin yerine bazen künyesini bazen de bilinmeyen ismini senette zikretmek suretiyle tedlîse başvurmuşlardır. Usul kitaplarında bununla ilgili örnek; Buhârî (ö. 256/870) hocası Muhammed b. Yahya ez-Zühli'yi (ö. 258/872) isnadda zikrederken bazen Muhammed b. Abdullah bazen Muhammed b. Halid şeklinde zikretmektesidir.[27] Ravi şeyhinin siyasi/itikadi görüşleri sebebiyle de bilinen ismini senedde zikretmek istemeyebilir. O da bunun yerine künyesini veya farklı ismini senedinde yer vererek bir anlamda tedlis yapmış olmaktadır.[28]

5. Sika Olup da Hem Müdellis Olduğu Söylenen Ravilerden Örnekler

Tabakât ve tarih kitaplarına baktığımızda bazı raviler hakkında onların sika, sadûk ve sebt oldukları ifade edildikten sonra akabinde gelen cümlede "كان يدلّس/tedlis yapardı" ifadesinin yer aldığını görmekteyiz. Ayrıca bu kişiler İslamî ilimlerde önemli yeri olan kimselerin arasında olduğunu belirtmemiz de gerekmektedir. Bunlarla ilgili birkaç örnek vermek istiyoruz.

Bu kişilerden birinci örnek Basralı meşhur tâbiî, âlim ve zâhid Hasan-ı el-Basrî (ö. 110/728)'dir. İbn Sa'd, *Tabakât*'ında Hasan el-Basrî'nin Hz. Osman'ı hutbe verirken dinlediğini, kat'li esnasında ise on dört yaşında olduğunu, pek çok sahabeye ulaştığını, Imran b. Huseyn, Semura b. Cundeb, İbn Ömer ve İbn Abbas gibi sahâbîlerden hadis aldığını zikretmektedir.[29] Zehebî de kendisinin sika ve fâdıl bir kimse olduğunu ifade ettikten sonra mülakî olduğu kişileri isnaddan düşürmesinden dolayı tedlîs yaptığını belirtmektedir.[30]

İkinci örnek Şa'bî (ö. 104/722)'dir. Asıl adı Âmir b. Şerâhîl'dir. Tabakât kitaplarında kendisinin beş yüze yakın sahâbî ile görüştüğü nakledilirken, Abdullah b. Ömer'in yanında on sekiz ay kaldığı belirtilmektedir.[31] Onun ilim ve hadis konusundaki derinliğine ait pek çok ifadeler yer almaktadır. Raviler hakkında çok fazla yorum yapmayan Buhârî (ö. 256/870) bile kendisini zamanın alimi olarak

---

[24] Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs,* (nşr. Abdülkerîm el-Hudayr). Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1426), 1/333.

[25] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs,* 1/333.

[26] Ali Toksarı, "Müdelles Hadis ve Sahâbeye tedlîs isnadı", 224.

[27] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs,* 1/335. Ayrıca Mehmet Emin Özafşar, DİA'nin Zühlî maddesinde Zuhlî ile Buhârî arasındaki ihtilaflara değindikten sonra *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ* adlı eserinde Zühlî'den otuz dört hadis rivayet ettiğini bu hadislerde Zühlî'nin ismini açıkça zikretmek yerine bazan Muhammed, bazan Muhammed b. Abdullah, bazan da babasının dedesine nisbetle Muhammed b. Hâlid ismine yer vererek Tedlîs yaptığını belirtmektedir. Bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Zühlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 44/543-544.

[28] Ali Çelik, "Tedlîs Yapmakla İtham Edilen Küfeli Raviler", 121.

[29] Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kubrâ,* 7/156.

[30] Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz,* 1/71. Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. (Beyrut:Muessetu'r-risâle, 1403/1983), 6/95; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/263. Bu bilgilere karşı Nâsır b. Hamid, Ebû Hureyre'den İbn Ömer'den ve İbn Abbas'dan hadis işitmediği belirtmektedir. Bz. Nâsır b. Hamid, *Menhecu'l-Mütekaddimîne fi't-Tedlîs,* 62; Ahmet Yücel, "Hasan-ı Basrî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/303.

[31] İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kubrâ,* 6/259; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *et-Târîhu'l-kebîr,* (Haydarabâd: Dâiratü'l-maârifi'l-Osmâniyye, ts.), 6/450;

görürken,[32] İbn Ebû Hâtım de onun sika ve hadislerinin hüccet olduğunu belirtmektedir.[33] Şa'bî, mürsel rivayetleriyle meşhurdur. Fakat nakletmiş olduğu bu Mürsel rivayetler muhaddislerce kabul görmüştür.[34] Nitekim mutemed hadis kaynaklarında bunların örnekleri yer almaktadır.[35] İbn Ebû Hâtım, Şa'bî'nin Abdullah b. Mes'ûd'dan ve Hz. Âişe'den hadis işitmediği belirtikten sonra Şa'bî'nin onlarlardan naklettiği rivayetlerin tedlîs değil, Mürsel olduğu zira Hz. Âişe'den yaptığı nakillerde isnaddan Mesruk'u (ö. 63/683) düşürerek irsal yaptığını kaydetmektedir.[36] Fakat çağdaş yazarlardan Nâsır b. Hamd el-Fahd, Şa'bî'nin Hz. Âişe, Abdullah b. Mes'ûd, ve Usâme b. Zeyd'den hadis işitmediğini belirttikten sonra kendisinin müdellis olduğunu zikretmektedir.[37]

Üçüncü bir örnek de müfessir tabiî Katâde b. Diâme (ö. 117/735)'dir. İbn Sa'd, Katâde hakkında "وكان ثقة مامونا حجة في الحديث/ Sika güvenilir ve hadisde hüccet sahibi" olduğunu belirtmektedir.[38] Hz. Enes'den başka bir sahâbî ile görüşmediği belirtilmekte bu nedenle diğer sahâbîlerden yapmış olduğu rivayetler sebebiyle eleştirilmiştir.[39] Zehebî, *Tabâtü'l-huffâz* adlı eserinde ismini müdellis raviler arasında ismini zikretmiştir.[40] İbn Hacer de Nesâî'nin onu tedlîs yapmakla itham ettiğini belirtmiştir.[41]

Diğer örnekte Süleyman b. Mihrân ya da yaygın ismiyle A'meş (ö. 148/765) dir. A'meş hicri 61 yılında Rey bölgesinde doğduğu, cerh ve ta'dîl alimleri tarafından sika kabul edilen bir ravidir.[42] İbn Hacer el-Askalânî, A'meş'in tedlis yapmasının mazur görülen ravilerden biri olduğunu belirtmektedir.[43] Kaynaklar A'meş'in Enes b. Mâlik'i (ö. 93/711-12) Mekke'de görmesine rağmen ondan hadis işitmediğini kaydetmektedirler.[44] Fakat o "semi'tu/işittim" lafzıyla Hz. Enes'den nakillerde bulunmuş ve bunlar hadis kaynaklarında yerini almıştır.[45]

Tedlis yapmakla itham edilen diğer bir ravi de Said b. Ebû Arûbe'dir (ö. 155/773). Tabakât kaynaklarında Said b. Ebû Arûbe'nin sika me'mun ve insanların hafıza bakımından en kuvvetlisi olduğu, Enes b. Nadr, Katâ'de ve Hasan-Basrî'den rivayette bulunduğu fakat ömrünün sonlarında rahatsızlanması (taun) sonucu kendisinde ihtilâtın ortaya çıktığı nakledilmektedir.[46] İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellisîn*' adlı eserinde Nesâî'nin onu müdellis olarak kabul ettiğini zikretmektedir.[47] İhlilat ettiği dönemde naklettiği rivayetler sebebiyle müdellis olması muhtemel görünmektedir.

32 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 6/451.
33 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl,* 6/323.
34 Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl*, 14/28; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, 1/79; İbn Hacer *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/66.
35 Hz. Âişe'den naklettiği mürsel rivayetler için bkz. Ahmet b. Hanbel, *Musned*, thk. Şuayb Arnaûd-Âdil Murşîd, (Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1416/1995), 40/24, hadis no:24023; 42/227, hadis no:25368; 42/452, hadis no:26282.
36 İbn Ebû Hâtım, *Kitâbu'l- Merâsîl*, (Beyrut: Müessetu'r-Risâle, 1418/1998), 160.
37 Nâsır b. Hamd el-Fahd*, Menhecü'l-mutakaddimîn fi't-tedlîs*, (Riyad: Advâu's-Selef, 2001*)*, 62.
38 İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kubrâ*, 7/171; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl,* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1372/1953)7/132; İbn Hacer el-Askalânî, T*ehzîbü't- Tehzîb*,7/351.
39 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/133; Abdulhamit Birışık, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/22-23.
40 Zehebî, *Tabakâtu'l-Huffâz ve Esmâu'l-Müdellisîn*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1430/2009), 44.
41 İbn Hacer el-Askalânî, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*, 43; T*ehzîbü't-Tehzîb*,7/355. Nâsır b. Ahmet el-Fahd, *Menhecü'l-Mütekaddimîne fi't-tedlîs*, 62.
42 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/146; Iclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî. *Ma'rifetu's-s-Sikât*, thk. Abdulalîm el-Bestevî, (Medine: Mektebetu'd-dâr, 1405/1985), 1/432.
43 İbn Hacer el-Askalânî, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*, 33; Suyutî, *Tedrîbu'r-Râvî*, 1/226.
44 İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*, (Beyrut: Müessetü'l-Kutubi's-sekâfe, 1393/1973), 4/302.
45 İbn Hıbbân (ö. 354/965) bunların sayısının elli kadar olduğunu söylemektedir. Örneğin bunlardan bir tanesi de Hz. Peygamber'in zırhını bir Yahudi'ye rehin olarak bıraktığını ifade eden rivayettir. Rivayet Ahmet b. Hanbel'in *Musned'*inde yer almakta ve muhakkık Şuayb Arnaûd rivayetin "sahih" olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Musned*, 11/53 (hadis no:11953); İbn Hıbbân, *Kitâbu's-Sikât*, 4/302.
46 İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kubrâ*, 7/202; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/65; İbn Hıbbân, *Kitâbu's-Sikât*, 6/360; İbn Hacer el-Askalânî, T*ehzîbü't-Tehzîb*, 4/115; Mehmet Ali Sönmez, "İbn Ebû Arûbe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/421.
47 İbn Hacer, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*,31.

Kaynaklarımızda hem sika hem de müdellis olarak vasıfladırılan muhaddislerden bir diğeri de Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) dir. Cerh ve ta'dîl alimleri kendisini sika, sebt, me'mûn ve hadislerinin hüccet olduğu vurgularken aynı zamanda tedlîs yaptığını da zikretmektedirler.[48] Buhârî, onun tedlis yaptığını söylemekle birlikte bunun sayıca az olduğunu da vurgulamıştır.[49]

Burada vereceğimiz son örnek de musannıf ve fakih olan Mâlik b. Enes (ö. 179/795)' dir. Tabakat sahipleri kendisini sika ve insanların en sağlamı olarak vasıflandırılmaktadır.[50] İbn Hacer el-Askalânî, T*ehzîbü't- Tehzîb'*inde onun sika ve sebt olduğunu söylemekle beraber *Tabakâtü'l-Müdellisîn* adlı eserinde İmam-ı Malik'in tesviye tedlîsi yaptığını söyleyerek şu örneği vermektedir:

"حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدِّيلِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَانَ ...."

"İmam-ı Mâlik, Sevr b. Zeyd (ö. 135/753) o da İbn Abbâs (ö. 68/687-88) 'dan şöyle bir hadis tahdis etti……"[51]

İbn Hacer, İbn Abbas ile Sevr b. Yezid arasında İbn Abbas'ın mevlâsı, müfessir tâbiî İkrime'nin (ö. 104) bulunması gerektiğini ama İmâm-ı Mâlik'in senedden İkrime'yi düşürdüğünü zikretmektedir. Dârekutnî (ö. 385/995) bu durumu tedlîs olarak vasıflandırırken, İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) ise bunun tedlîs olmadığını söyledikten sonra "Ne Malik b. Enes ne de bir başkası bu durumdan kurtulamaz" diyerek bu durumun kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır.[52] Nitekim Muvatta şârihi Zürkânî ö. 1122/1710) de rivayetin şerhinde Sevr b. Yezid'in İbn Abbas'dan bu hadisi işitmediğini, İbn Abbas ile Sevr b. Yezid arasında yukarıdaki ulemanın dediği gibi İkrime'nin bulunduğunu bunun İkrime ve diğerleri tarafından bu durumun bilinmekte olduğunu belirtmektedir.[53]

6. Tedlîs Yapmanın Hükmü

Öncelikle ulema Tedlîs yapmayı hoş karşılamamış ve yalan söylemekle bir tutarak tedlisi yalanın kardeşi /أخو الكذب gibi görmüşlerdir. Sehâvî, tedlîs yapmayı Zehebî'nin bu durumu "Bizi aldatan bizden değildir" hadisi içerisinde değerlendirdiği belirtmiştir. Zira ona göre "Tedlîsde işitenlere munkatı' bir hadisin muttasıl olduğunu vehmetme vardır. Yalnızca bu durum tedlîsi yapılan kişi sika olması halinde geçerlidir. Eğer isnaddan düşürülen ravi zayıf ise bu daha fecidir ki işte burada Allah rasulune ihanet söz konusudur. İşte bu icma ile haramdır" demektedir.[54]

Tedlîs yapanları çok ağır bir şekilde eleştiren Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776)'dır. Onun "Zina yapmam tedlîs yapmamdan daha sevimlidir/لأن أزني أحب إلي من أدلس " sözü usul kitaplarında yerini almıştır.[55] Fakat bu sözü İbnü's-Salâh mübalağa olarak değerlendirmiş bunu tedlîs yapmanın kötülüğü ve ondan uzak durulması için söylendiğini belirtmiştir.[56] Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise tedlîsin ehli ilim sahiplerine göre mekruh olduğunu nakletmektedir.[57]

İmam-ı Şafiî (ö. 204/820) *er-Risâle*'de tedlîs ile ilgili şunları söylemektedir: "Bir kişi bir defasında bize yapmış olduğu tedlîsi açıklamıştı. Yapmış olduğu tedlîs de yalancılıktan ileri gelmiyordu

[48] İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, 6/351; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/125; İbn Hacer el-Askalânî, T*ehzîbü't-Tehzîb*, 4/115;

[49] İbn Hacer, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*,32.

[50] İbn Ebû Hâtım, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/205-206; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, 2/207; İbn Hacer el-Askalânî, T*ehzîbü't-Tehzîb*, 10/7-9.

[51] Rivayetin metni şöyledir:
"وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدِّيلِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ وَإِنْ كَانَ مَصَّةً وَاحِدَةً فَهُوَ يُحَرِّمُ"
Mâlik b. Enes Sevr b. Zeyd kanalıyla İbn Abbas'ın "Bir çocuk süt emme dönemi içerisinde (iki yıl boyunca) bir defa da olsa emdiyse nikahın haramlığı gerçekleşir." Bkz. Mâlik b. Enes, Muvattaa, thk. M. Fuat Abdulbaki, "Rada',1 hadis no:4.

[52] İbn Hacer el-Askalânî, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*, 23; Suyutî, *Tedrîbu'r-Râvî*, 1/223.

[53] Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî, *Şerḥu'l-Muvaṭṭa'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, (Kahire:Dâru'l-Hadis, 2015/1436), 3/310.

[54] Sehâvî. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs*, 1/331.

[55] Hatîb Bağdâdî, *el-kifaye fî ʿilmi'r-rivâye* 356; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 75.

[56] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 75.

[57] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifaye fî ʿilmi'r-rivâye*, 355.

ki biz o hadisi reddelim"[58] diyerek tedlîsin kabul edilebilir olanının varlığına dikkat çekmiştir. Fakat açıkça yalan olduğu belli olan tedlîsi de kabul etmeyeceğini de belirtmektedir.[59] İbnü's-Salâh ise tedlîs yaptığı bilinen bir ravinin rivayetinin kabulü konusunun ihtilafın olduğunu belirttikten sonra eğer ravinin sema' ettiğini (işittiğini) kendisi söylerse veya daha sonra ortaya çıkarsa rivayetinin kabul edilebileceğini söylemiştir. Ayrıca tedlisin her zaman yalan söylemek manasına gelmediğini o sadece manayı kapalı bırakmak anlamını taşıdığını söyler. [60]

Tedlîs konusuna daha ihtiyatlı yaklaşan ulema meseleyi Mürsel hadislerin kabulü konusuna benzetmişler eğer Tedlîs yapan ravinin Mürsel rivayetleri kabul edilen bir ravi konumunda ise rivayetinin kabul edilebileceğini söylemişlerdir.[61] Suyutî de eğer tedlîs sika ravilere uygulanmışsa rivayet makbul, eğer sika olmayan bir ravi için yapılmışsa rivayetin kabul edilemeyeceğini belirttikten[62] sonra müdelles hadislerin kabulüyle ilgili olarak Berâ ibn Azib'in Hayber'de bulunmamasına rağmen Hayber ile ilgili rivayetinin kabul edildiğini delil olarak göstermektedir.[63]

Tedlisle ilgili farklı bir görüşte "bir ravi "سمعت/semi'tü (işittim)" veya " حدثنا/haddesenâ (bize hadis okudu)"gibi eda sıygalarından birisiyle rivayette bulunuyorsa tedlisi makbul, eğer rivayet عن an" ile yapılmışsa, bakılır eğer bu bir alışkanlığa dönüşmüş ise rivayeti kabul edilmez denilmektedir.[64]

Şeyhin bilinmeyen bir isminin veya künyesini kullanılmasıyla yapılan tedlisin kabul edilebilir olduğu belirtilmektedir. Zira bunda karşı tarafın yetkinliğini öğrenme ve araştırmaya yöneltme gayesi bulunmaktadır.[65]

Sonuç olarak tedlisin haram, mekruh ve mübah olan çeşitlerinin bulunduğunu söylememiz mümkündür. Yalnız kaynaklarda yapılan tedlislerin çeşidinin belirtilmemesi, kavramı genelleştirmekte bu nedenle de pek çok alim müdellis tanımın içerisine dahil edilmiştir.

Sonuç

Cerh ve Tabakât müellifleri eserlerinde ravileri metaini aşere çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmuşlar bunun sonucu olarak ya raviyi sika, sadûk gibi sıfatlarla ta'dil etmişler, ya da zayıf, münkerü'l-hadis, kezzâb vb. gibi lafızlarla cerh etmişlerdir ve naklettiklerin hadislerin kabulü konusunda itirazlarını belirtmişlerdir. Tedlîs yapmakla itham edilen ravinin durumuna gelince ulemanın bu duruma farklı yaklaştığını görmekteyiz.

Tedlîs, bir ravinin mülaki olduğu şeyhinden işitmediği bir rivayeti işitmiş iması vererek rivayette bulunma şekli olarak tanımlanmıştır. Tanımdan da görüleceği üzere meselenin özünde bir aldatma ve bir hilekarlık bulunmaktadır. Bu nedenle de alimler tedlisi yalanın kardeşi olarak kabul etmişlerdir. Fakat ulema tedlisi yapan raviye ve tedlisin yapılış şekline göre tavır almışlar, rivayet kabul edilip edilmeme durumu buna göre değişkenlik göstermiştir. Özellikle tedlisin tedlisu'l-isnad şekli ve mecruh bir ravinin tedlis yapması haram kabul edilirken, sika bir ravinin yapmış olduğu veya şeyhin bilinen isminin yerine künyesini kullanılmasını şeklinde yapılan tedlisi mekruh olarak adlandırmışlardır.

Özellikle de örneklerini verdiğimiz tabiûn dönemi alimleri için ise ıstılahların henüz kavramlaşma sürecini tamamlanmamış olması, bazı sika ve saduk ravilerin tedlis yapmakla itham edilmelerine sebep teşkil etmiş, böylece bu kişiler bir yandan dönemin en güvenilir kişisi oldukları belirtilirken diğer yandan da tedlis yaptıkları zikredilmiştir.

---

[58] Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*.thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Mısır Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1358/1940), 379.

[59] Şâfiî, *er-Risâle,* 380.

[60] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 75.

[61] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*,75; Sehavî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs*, 1/315; Suyutî, *Tedribu'-Râvî*, 1/229.

[62] Suyutî *Tedribu'-Râvî*, 1/229.

[63] Suyutî, *Tedribu'-Râvî*, 1/232.

[64] Sehavî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs*, 1/331.

[65] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*,76.

Son olarak şunu söylememiz gerekirse müdellis olmakla itham edilen ravilerin ne çeşit bir tedlis yaptıkları açıkça belirtilmeli, yapmış oldukları tedlis çerçevesinde naklettikleri rivayetlerin durumları ona değerlendirilmelidir.

Kaynaklar

Abdulhamit Birışık, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002. 25/22-23.

Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Musned*, thk. Şuayb Arnaûd-Âdil Mürşîd. L cilt. I. Basım. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1416/1995.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *et-Târîhu'l-kebîr,* VIII cilt, Haydarabâd: Dâiratü'l-maârifi'l-Osmâniyye, ts.

Coşkun Cüneyt. *Hadîs Rivâyetinde Tedlîs ve Çeşitleri.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Çelik Ali. "Tedlis Yapmakla İtham Edilen Küfeli Raviler". Bingöl: Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2020/15, Bahar, 99-123.

Dümeynî, Misfir b. Ğurmullah ed- Dumeynî, *et-Tedlîsü fi'l-hadîs hakîkatuhû ve aksâmuhû ve ahkâmuhû ve merâtibuhû ve'l mevsûfîne bih.* Riyad: y.y., 1992.

Erul, Bünyamin, "Tedlîs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi İstanbul: TDV Yayınları, 2011. 40/263-264.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî. *Kitâbu Ma'rifetu ulûmu'l-hadîs*, I. Basım. Beyrut: Dâru İhyâu'l-Ulûm1406/1986.

Hatîp el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Kitâbetu'l-kifaye fî ʿilmi'r-rivâye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1409/1988.

Iclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî. *Ma'rifetu's-s-Sikât*, thk.Abdulalîm el-Bestevî, II cilt. Medine: Mektebetu'd-dâr, 1405/1985.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl.*IX cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.

İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbu'l-İlel,* thk. Halid b. Abdurrahman el-Curasî. Riyad:Mutâbi' el-Hamîdî, 2006.

İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l- Merâsîl*, Beyrut:Müessetu'r-Risâle, 1418/1998.

İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl.* IX Cilt. I. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1372/1953.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nuhbetü'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*. thk. Abdülhamid b. Salih b. Kasım. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb.* 12 cilt. I. Basım. Haydarabâd: Dâiratu'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, 1325.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Ta'rîfu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs (Tabakâtül Müdellisîn*, thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, I. Basım. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1973.

İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât,*10 cilt. I. Basım. Beyrut: Müessetü'l-kutubi's-sekâfe, 1393/1973.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-ʿArab*. Lisânu'l-Arab, XV cilt, Beyrut:Dâru'Sâdr, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. IX cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, II. Basım, 1418/1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱)*. thk. Nureddîn Itr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Koçyiğit Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. I. Basım. 1997.

Mâlik B. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. II cilt, Beyrut: Dâru İhyâu't-turâsu'l-arabiyye, 1406/1985.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl*. XXXV cilt. II. Basım. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1403/1983.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiʿu's's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd b. Abdulbâkî. V cilt. I. Basım. Beyrut: Dâru Kütübi'l-ilmiyye, 1412/1991.

Nâsır b. Hamd el-Fahd, *Menhecü'l-mutakaddimîn fi't-tedlîs*. Riyad: Advâu's-Selef, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-maʿrifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman Haşet. Beyrut:Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.

Özafşar Mehmet Emin. "Zühlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 44/543-544.

Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, nşr. Abdülkerîm el-Hudayr. V cilt. I. Basım. Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1426.

Sönmez Mehmet Ali. "İbn Ebû Arûbe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999. 19/421-422.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî*. II cilt., Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. III. Basım. 1399/1979.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *er-Risâle*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir. I. Basım. Mısır Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1358/1940.

Toksarı Ali. "Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlis İsnadı". Kayseri:Erciyes Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi, cilt:6 sayı: 5, (1988). 221-236.

Yücel, Ahmet. "Hasan-ı Basrî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 1997.16/303.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī. *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*. trc. Bünyamin Erul. Ankara:Otto yayınları, Ankara,10. Baskı, 2017.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiratu'l-Huffâz*, IV cilt. III. Basım. Haydarabâd: Dâiratü'l-maârifi'l-Osmânî, 1377/1958.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tabakâtu'l-Huffâz ve Esmâu'l-Müdellisîn*, I. Basım. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1430/2009.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî *Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ*. Kahire:Dâru'l-Hadis, 2015/1436.

Nebevî Terbiyede Analojik Üslup

Analogy in the Prophet's Teaching Method

Yunus YAZICI*

Özet

Bu tebliğimizin konusunu, bir öğretmen olarak gönderilen Hz. Muhammed'in eğitim yöntemlerinden birisi olan analoji oluşturmaktadır. O, insanları hakikat yoluna davet ederken Allah'ın yardımı sayesinde insanlara karşı sabır, cesaret, merhamet ve yumuşaklıkla davranması yanında farklı davet yöntemleri ve eğitim metotları kullanmıştır. Muhatabın durumunu, zamanın gereklerini, mekânın şartların dikkate alarak en uygun üslup ve yöntemi kullanarak ashabını hem maddi hem de manevi yönden eğitmeye, öğretmeye çalışmıştır. İşte Hz. Peygamber'in bu süreçte kullanmış olduğu pek çok eğitim yöntemlerinden birisi de modern eğitim yöntemleri arasında da yer alan "anoloji/ temsili üslup" tur.

Analoji; iki farklı şey arasındaki benzerlik veya benzerliklerden hareket edilerek birincisi için dile getirilenlerin diğeri için de söz konusu olduğunu ifade etmektir. Bu yöntem, farklı benzerlikleri kullanarak soyut manaları somutlaştırma ve zihne yerleştirmede kullanılan etkin bir yöntemdir. Analoji benzeşim veya temsil isimleri ile de bilinir. Kur'an-ı Kerim'de pek çok örneğini bulabildiğimiz bu anlatım/davet üslubunu Hz. Peygamber'in tebliğ ve davet yönteminde de görmekteyiz. Çalışmamız, Hz. Peygamber'in nebevî terbiyesinde anolojik üslubun yeri ve buna dair uygulamalardan örneklerin verileceği iki bölüm ve sonuçtan oluşacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, sünnet, anoloji, temsil, eğitim.

Abstract:

The subject of this paper is analogy, which is one of the educational methods of the Prophet Muhammad, who was sent as a teacher. While inviting people to the path of truth, he used different methods of invitation and educational methods, as well as behaving with patience, courage, mercy, and gentleness towards people, thanks to the help of Allah. He tried to educate and teach his companions both materially and spiritually by using the most appropriate style and method, taking into account the situation of the addressee, the requirements of the time, and the conditions of the place. One of the many educational methods that the Prophet used in this process is the "anology/representational style", which is also among the modern educational methods.

An analogy is to express that what is said for the first is also the case for the second, based on the similarities or similarities between two different things. This method is an effective method used to embody abstract meanings by using different similarities. Analogy is also known by the names of similarity or representation. We see this style of expression/invitation, of which we can find many examples in the Qur'an, in the methods of the Prophet's messages and invitations. Our study will consist of two parts and a conclusion where the place of the analogical style in the Prophet's prophetic upbringing and examples of its applications will be given.

Keywords: Hadith, Sunna, Analogy, Representation, Education

* Dr. Öğretim Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: yunus_yazici61@hotmail.com OCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4425-5198

Giriş

İnsan; Yüce Allah'ın yarattığı varlıklar içerisinde akıl ve idrak sahibi olması yönüyle öğrenmeye, değişmeye ve gelişmeye kabiliyeti olan yegâne varlıktır. İnsanı bir kan pıhtısından yaratıp ona bilmediklerini öğreten,[1] ona isimleri (varlığı tanıtıp) öğreten,[2] kendisine gerçek anlamda kulluk yapabilmesinin yollarını, hayatın ve ölümün anlamını öğreten de O dur.[3] Yüce Allah insanoğlunu gönderdiği peygamberlerle bilgilendirmiş[4], onları cennetle müjdeleyip cehenmem ile uyarıp, hak ve doğru olan yola davet etmek üzere Kur'an ile birlikte göndermiştir.[5] Bu davetçilerin sonuncusu da peygamber efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'dir.

Hz. Peygamber, kendisine Yüce Allah tarafından tevdi edilen risalet görevini en iyi şekilde yerine getirirken; başta Kur'an'ı Kerim'de Yüce Allah'ın kullandığı eğitim ve öğretim üslubunun yanında kendisine lütfedilen beşerî ve nebevî yetkinliklerle de farklı farklı yöntem ve metodlar kullanarak cahiliyye kültürü içerisinde yüzen bir toplumu asr-ı saadete uluştırmaya muvaffak olmuştur.

Hz. Peygamber'in tebliğ, tebyîn, ta'lim gibi görevleri vardır. O, tebliğ görevini yaparken, Kur'an-ı Kerîm'den etkilenmiş ve kimi zaman aynı üslûpla kunuşmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber yüksek bir fesâhat ve belağat sahibidir ve ondan cevâmi'ul-kelim (az sözle çok şey söyleyebilme) gibi Allah vergisi meziyetler ve fasih Arapçanın konuşulduğu bir çevrede yetişmiş olmak gibi özellikler vardır. Bu vasıflara sahip olan Allah'ın Elçisi, risâlet görevini ifa ederken yeri geldikçe Arap dililinin anlatım tekniklerinden yararlanmıştır. Kendisi, dinin evrensel mesajını aktarırken dolaysız anlatıma başvurduğu gibi, Arap edebiyatında ağırlık teşkil eden mecâz, teşbih, istiare, temsil kinaye vb. bütün anlatım tarzlarını da kullanmıştır.[6] Kullanılan bu anlatım üsluplarından bir tenesi de benzeşim veya temsil diye de tanımlayabileceğimiz analojik üsluptur. Sözlü iletişim yöntemlerinden birini oluşturan analojik üslup Hz. Peygamber'in nebevî terbiyesinde son derece önemli bir o kadar da etkin bir yöntem olarak yer almıştır.

Bu tebliğimizde, Hz. Peygamber'in asr-ı saadet toplumunu inşa etmede bir yöntem olarak kullandığı analojik uslüp ve buna dair hadis-i şeriflerden örnekler verilerek günümüzde gerek yaygın eğitimde ve gerekse örgün eğitimde bir metot olarak kullanılmasına katkı sunmaktır.

1. Hz. Peygamber'in Eğitim Misyonu ve Nebevî Terbiye

Peygamberler, insanoğlunun yaratılışdan itibaren dünya ve ahirette insanları mutluluğa ulaştırmanın yollarını göstermek amacıyla görevlendirilen elçilerdir. Peygamberler yaşamları boyunca Allah'tan aldıkları vahyi insanlara ulaştırmak ve omurgasını adaletin oluşturduğu bir toplumsal nizamın tahsisi için önderlik ve örneklik teşkil etmek gibi sorumlulukları üstlenmişlerdir. Onlar görevlerini yerine getirebilmek ve Allah'ın mesajını insanlara daha kalıcı bir şekilde ulaştırmak için ise eğitim öğretim yöntemlerine başvurmuşlardır. Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'de tüm peygamberler gibi aynı misyonu taşımakla birlikte O'nun hayatına baktığımızda eğitsel açıdan birçok örnek uygulamanın varlığını görmekteyiz. Bu açıdan peygamberlik misyonu ile eğitimcilerin görevleri arasında birçok acıdan benzerkik bulunmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'e şu görevlerin verildiğini görmekteyiz. Allah'tan vahiy yoluyla aldığı mesajları insanlar tebliğ etmek, Kur'an'ı açıklayarak tefsir etmek ve teşri' yoluyla Kur'an ve sünnet diye ifade edilen en güzel davranış biçimlerini kendi hayatında sergileyerek hikmeti yani dinî konularla ilgili en doğru bilgileri muhataplarına öğretmek. Peygamberimizin eğitimcilik görevi, "Ümmilere kendi içlerinden, onlara ayetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O'dur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapkınlık içindeyidiler."[7] ve "Biz seni başka değil, ancak müjdeleyici ve

[1] el-Alak 96/1-5.
[2] el-Bakara 2/31.
[3] el-Mülk 67/2.
[4] el-Bakara 2/151.
[5] el-Bakara 2/213.
[6] Recep Aslan, "Hadislerde Temsili Anlatım", *İslamî İlimler Dergisi*, 8/1 (Bahar 2013), 251-252.
[7] el-Cuma 62/2; Saf/ 2

uyarıcı olarak bütün insanlara gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmek istemiyorlar."[8] gibi ayetlede de sıklıkla ifade edilmektedir.[9]

Hz. Peygamber kendisine müddesir susresi ile birlikte emredilen açıktan tebliğ emri ile birlikte ömrünün son nefesine kadar bu görevi yerine getirirken gerek bireysel olarak ve gerekse toplu olarak ümmetini her şartta ve her ortamda eğitmeye, onları maddi manevi konularda bilgilendirmeye, cahiliye devrinden kalan kötü ahlak ve davranışlardan uzaklaştırıp Kur'an'ın emrettiği ahlak-ı hamideye ulaştırmak için Mekke döneminde Daru'l-Erkam'da Medine döneminde ise Mescid-i Nebevînin bitişiğindeki Suffe'de eğitim öğretim çalışmalarına aralıksız devam ettirmiştir.

Hz. Peygamber ne bir edip ne de bir şairdir. Onun şair olmadığı ve vazifesi icabı şairliğin ona yakışmadığı Kar'an-ı Kerim'de açıkça ifade edilmiştir.[10] Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu Arap toplumunun, edebî yönden ileri düzeyde olmasından dolayı Allah, Hz. Peygamber'e onları ikna edecek ileri düzeyde dil kabiliyeti vermiştir. Ayrıca bu toplumda doğup büyüdüğünden onların edebî yeteneklerini hem doğuştan bir kazanım olarak hem de aralarında yetişerek almıştır. Hz. Peygamber'den yetiştiği taplumun edebî düzeyini etkileyecek seviyede hitap etmesini bizzat Allah istemiştir. "… Onlara içlerinde tesir edecek beliğ söz söyle."[11] Hz. Peygaber de bunu "Ben cevami'ul-kelim ile gönderildim."[12] şekilnedeki veciz ifadeyle vurgulamıştır.[13]

Hz. Peygamber, muhataplarının durumlarını da gözeterek onların anlayacağı şekilde, yanlış anlaşılmalara mahal vermeden gayet açık ve net konuşur, akıcı ve anlaşılır bir üslupla muhataplarına hitap ederdi. Çoğu zaman da ikinci bir soruyu gerektirmeyecek izahatlarda bulunur meramını en iyi bir şekilde anlatır, dinleyenleri bıktırmaz, onların zihinlerinde herhangi bir sorunun kalmasına fırsat vermezdi. Hz. Peygamber'in bu üslubu Hz. Aşe tarafından da ifade edilmiştir.[14]

Hz. Peygamber, insanları hakikat yoluna davet ederken Allah'ın lütfu ve merhameti sayesinde onlara karşı sabır, cesaret, merhamet ve yumuşaklıkla muamele etmesi yanında farklı davet yöntemleri, eğitim üslupları ve terbiye metotlarını kullanmıştır. Muhatabın durumuna, zamanın gereklerine, mekânın şartlarını dikkate alarak en uygun üslup ve yöntemi kullanarak ashabını hem maddi hem de manevi yönden eğitmeye, öğretmeye gayret göstermiş ve Allah'ın yardımıyla da buna muvaffak olarak asr-ı saadeti gerçekleştirmiştir. İşte Hz. Peygamber'in bu süreçte kullanmış olduğu pek çok eğitim yöntemlerinden birisi de modern eğitim yöntemleri arasında da yer alan "anoloji/ temsili üslup" tur.

2. Nebevî Terbiye Üslubu Olarak Analoji

Anoloji kelimesi sözlük anlamı olarak; "benzeşim, benzeşme, örnekseme, andırışma" anlamlarında kullanılmaktadır.[15] Bir olgu, olay veya nesnenin bilinen özelliklerinden yararlanarak; benzer özellikteki başka olgu, olay veya nesnelerin bilinmeyen özelliklerini açıklama süreci olarak tanımlanmaktadır. Analoji bir akıl yürütme yöntemidir. Akıl yürütme, en az iki önerme arasındaki ilişki sonucu, birinden diğerini çıkartma olarak tanımlanmaktadır. Analojik üslup iki kavramın birbiri ile karşılaştırıldığı bilişsel bir stratejidir. Günlük hayattaki ifadelerimizde de sıklıkla rastladığımız bu üslup bilgiye yeni bir çerçeveden bakmamızı sağlamaktadır. Analoji bireyin geçmiş yaşantıları ile bilinmeyen durumlar arasında benzerlikler kurularak oluşturulur. Analojinin temel işlevi yabancı olunan bir durumun bize tanıdık gelen bir duruma benzetilerek aktarılmasıdır. Analojiler bilişsel bir köprü işlevi görmektedir. Bu köprü aracılığıyla zihin ön bilgiler ile yeni bilgiler arasında bağlantılar kurmaktadır.

---

8 Sebe' 34/28.

9 Erkan Güneşdoğdu, *Din Eğitimi Açısından Kur'an ve Hadislerdeki Analojik Üslup*, (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38.

10 Yasin 36/69.

11 en-Nisâ 4/63.

12 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "et-Ta'bir", 22.

13 Aslan, "Hadislerde Temsili Anlatım", 250.

14 Buharî, "Menakıb" 23.

15 Komisyon, "Analoji" *Türçe Sözlük*, ed., Belgin Tecan Aksu, Şükrü Haluk Akalın (Ankara: Türk Dil Kurumu,2011) 121.

Böylelikle yapısal bir bilgi transferi gerçekleşmektedir.[16] Analoji; nisbeten iyi bilinen bir nesneden elde edilen bir kavramın nisbeten bilinmeyen bir şeye uygulanmasında kullanılan isnat sistemi veya benzer iki şey arasında ilgili oldukları arka plana göre meydana gelen benzeşme veya daha açık bir ifadeyle eski bir kelimeye yeni hünerler öğretme sanatıdır.[17]

Bir eğitim yöntemi olarak Nebevî terbiyede sıkça örneklerini gördüğümüz analojik üslubun eğitsel yönden pek çok faydasının oldğu aşikârdır. Özellikle cennet, cehennem, melek, sevap, günah, iman, küfür, zülüm vb. soyut kavramların kavratılmasında, muhataplar tarafından algılanmasında ve zihinlerde yer etmesinde son derece etkili bir yöntem olduğu bilinmektedir.

Hz. Peygamber'in insanların yaşamlarını güzelleştirmek, nefislerini ıslah etmek, iç dünyalarını aydınlatmak, ahlaklarını güzelleştirmek, onlara ahlakî faziletleri kazandırmak, doğru inançları kazandırıp yanlış inançlardan uzaklaştırmak için bu metodu kullandığın görmekteyiz. Nebevi temsil ve teşbihler/analojiler, insanları inançsızlıktan, şirkten ve küfrün bütün çeşitlerinden arındırmaya yönelik olduğu gibi oları ahlakî yönden güzelleştirmeye de matuf olduğunu görmekteyiz. Bütün bu kazanımların yanında aynı zamanda insanları, cömertliğe, Allah yolunda gayret göstermeye, salih amel yapmaya, yapılalan amellerin ihlas ve samimiyet duygusu içinde yapılmasına da yönelik azim ve kararlılık kazandırmış olduğunu biliyoruz. Temsili/analojik üslubun soyut olan olguları müşahhaslıştırdığı, manevi olan kavram ve meseleleri duyularla algılanabilen meseleler haline getirdiği, kapalı olanı tafsil, müphem olanı da izah ettiği böylece insan için bir nevi gaybî olanı adeta inasın gözünün önüne mücessem hale getirdiğini görmekteyiz. Bütün bunlar insanın daha iyi idrak etmesine ve anlamasına katkı sağlayan durumlardır.[18]

Bütün bu anlatılanların bir neticesi olarak denilebilir ki, misaller getirmek, zihnin, bilgi üretirken ve bir gerçeği vurgularken kendisine mutlaka gereksinim duyduğu dilsel bir unsurdur. Çünkü muhataplar, sürekli soyut kalan hakikatler karşısında duyarlılıklarını yitirebilir, ilgisiz kalabilirler. Ayrıca somut örneklemelere başvurmayan, salt mana olarak takdim edilen fikirler, uçmaya ve kaçmaya hazır, nazlı kuşlar gibidirler. Hem insanın bilişsel durumunu hem de mücerret hakitat ve manaların bu uçuculuğunu göz önünde bulundurarar, onları, somut, yani hayatın ta içinden çıkıp gelen ve yaşanılan reel dünyaya göndermede bulunan formlar içine almak gerekmektedir. Bu arada, misallerin sadece bir araç olduğu; esas önemli olanınsa, bunlarda içkin olan manalar ve mesajlar olduğu da hep hatırda tutulmalıdır.[19]

3. Analoji Çeşitleri

Analojiler sunuluş özelliklerine göre sözel ve resimsel-sözel analoji, kaynak ve hedef kavramlar arasındaki ilişkiye göre de yapısal, fonksiyonel, yapısal-fonksiyonel, kaynak ve hedef kavramların soyutlanma düzeyine göre de somut-somut, soyut-soyut ve somut-soyut analojiler gibi çeşitli kısımlara ayrılır.[20]

Yukarıda verilen genel tanımlamalar ve sınıflandırmalardan yola çıkarak şunu söylemek mümkandür ki; analojik anlatım, bilinen iki olgu veya olay arasında benzerlik kurma, somut bir olgudan soyut bir olgu hakkında hükme varma, geçmişte hakkında bilgi edinilen bir olaydan veya olgudan hareketle gelecekteki bilinmeyen bir olay veya olgu hakkında sonuca varmaktır. Bu sözel olabileceği gibi görsel de olabilir.

---

[16] Güneşdoğdu, *Din Eğitimi Açısından Kur'an ve Hadislerdeki Analojik Üslup*, 10-11; Ayrıca bk. Özlem Ketenci, *Madde ve Isı Üzerine Uygulanan Analoji (Benzeşim) Üzerine Bir Araştırma,* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019), 5-6.; Enes Salih, "Düşünme Becerilerinin Geliştirilmesinde Hz. Peygaber'in (s.a) Uygulamaları". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 161-162.

[17] Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayınları, ts.) 69.

[18] Adem Dölek, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 85-86.

[19] Sadık Kılıç, "Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri" *İslamî İlimler Dergisi*, 5/1, (Bahar 2010), 15.

[20] Bk. Azize Digilli*, Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Geliştirdikleri Benzeşimler (Analojiler) Üzerine Bir Araştırma,* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2014), 23-25; Ketenci*, Madde ve Isı Üzerine Uygulanan Analoji (Benzeşim) Üzerine Bir Araştırma,* 7-11.

Genel anlamda tanımlamaya ve sınıflandırmaya çalıştığımız bu analojik anlatım yöntemlerinin hadislerdeki örneklerinden birkaç örnek vererek konunun daha iyi anlaşılmasına çalışalım.

3.1. Somuttan Soyuta

Analojik anlatım yönteminin en fazla kullanıldığı ve etkinliğinin en çok hissedildiği alanlar soyut bir kavramın aktarılmasında ve muhataba kavratılmasındadır. Zaten analojik dil bireyin zihninde bulunan kavram ve sahneleri kullanarak soyut olayı, olgu ve kavramlar ile benzerliklerini açığa çıkarmaktır. Böylece somuttan soyuta ilkesi işlevsellik kazanmış olur.[21] Bu konuda şu hadis örnek olarak verilebilir.

Ebû Hureyre tarafından Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadis-i şerifet şöyle buyurulmaktadır: *"Hasetten (kıskançlıktan) sakınınız. Zira ateşin odunu yakıp yediği gibi kıskançlık da iyi amelleri yer bitirir.*"[22]

Soyut bir kavram olan haset bu rivayette somut olan ateşe benzetilerek, nasıl ki ateş odunu yakıp yok ediyorsa, hasedin de iyi amelleri yok edeceği analojik bir üslup ve muhatabın müşahhas bir şekilde anlayacağı bir ifade ile sunulmuştur.

Hadiste yapılan benzetmenin sağladığı temel fayda soyut bir kavram olan kıskançlığın anlatımını somutlaştırmak ve anlatılmak istenen duygu ve düşünceleri muhatabına kısa, öz ve etkili bir şekilde iletmektir. Böylelikle kıskançlık duygusunun kişiye olan zararları muhatapların zihninde şekillenip canlı bir hal kazanması sağlanmıştır.[23]

3.2. Bilinenden Bilinmeyene

Analojik anlatımın temel amaçlarından bir diğeri olan bilinen bir kavram, durum veya olgudan yola çıkarak bilinmeyen bir olgu veya durum hakkında sonuca varmaktır. Böylece muhatabın zihninde var olan, daha önce hakkında bilgisi olduğu ve müşahhas olarak deneyimlediği bir olaydan kıyaslama yaparak hakkında bilgisi olmadığı bir olgu hakkında bilgi edinmesidir. Bu konuda örnek olarak verebileceğimiz hadis-i şerif Enes b. Mâlik hazretlerinden gelmektedir.

Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *"Kur'an okuyan mümin turunç gibidir; tadı da güzeldir kokusu da güzeldir. Kur'an okumayan mümin hurma gibidir; tadı güzeldir ama kokusu yoktur. Kur'an okuyan günahkâr kişi reyhan otu gibidir; kokusu güzeldir ama tadı acıdır. Kur'an okumayan günahkâr kişi ise ebucehil karpuzu gibidir hem tadı acıdır hem de kokusu yoktur."*[24]

Kur'an'ı okumanın ve öğrenmenin önemini insanlara öğretmek, zihinlerinden hiç çıkmayacak bir şekilde hafızalarına kazımak için bundan daha güzel bir anlatım ve öğretim üslubu olmasa gerek. Manevi bir haz ve deneyim olan Kur'an okumanın mahiyetini insanların gerçek hayattan tattıkları, bildikleri daha önceden deneyimledikleri ve yaşadıkları çevrede sıkça karşılaştıkları olgularla benzeşim kurarak bilinen bir olgudan bilinmeyen bir olguya varmaları ve adeta Kur'an okumanın tadını bizzat hissetmeleri sağlanarak bunu içselleştirip davranış haline getirmeleri sağlanmak istenmiştir.

Bu analojik üsluba verilebilecek bir diğer hadis-i şerifte Resûl-i Ekrem helâl maldan verilen sadakanın Allah katındaki değerini tasvir ettiği şu hadis-i şeriftir: *"Kim helâl kazancından bir hurma miktarı sadaka verirse —ki Allah sadece helâl olanı kabul eder— Allah o sadakayı büyük bir hoşnutlukla kabul eder. Sonra onu sahibi için, sizden birinizin tayını yetiştirdiği gibi (özenle) dağ gibi olana kadar büyütür (bereketlendirir).*[25] Burada da miktarı ve mahiyeti bilinmeyen ahirette verilecek olan sevabın miktarı, bilinen, görünen ve kavranabilen bir dağa benzetilerer verilmiştir.

3.3. Yakından Uzağa

Hz. Peygaber ümmetine dünya hayatı hakkında bilgiler verdiği gibi hayatın gerçek gayesi olan ahiret hayatı ile ilgili de bilgiler vermekte, onları ebedî hayata hazırlamaktaydı. Yine böyle bir günde ashabına insanların ahirette karşılaşacakları durumlar hakkında sohbet ediyordu. Ve onlara gerçek

21 Güneşdoğdu, Din Eğitimi Açısından Kur'an ve Hadislerdeki Analojik Üslup, 14.
22 Ebû Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sunen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Edeb", 44 (No. 4903)
23 Güneşdoğdu, Din Eğitimi Açısından Kur'an ve Hadislerdeki Analojik Üslup, 43.
24 Buharî "Tevhid" 57.
25 Buharî, "Zekât" 8.

hayatlarında bildikleri, zaman zaman belki de kendi başlarına gelebilen bir olyadan bir durumdan bahsederken gerçek amacınını gelecek hakkındaki bir durum hakkında onları bilgilendiriyordı. Bunu da yine son derece gözel bir analojik üslupla, gerçek müflisin kıyamette bütün iyiliklerini yaptığı haksızlıklar ve kul hakkı nedeniyle kaybedenlerin olduğunu ifade etmeye çalıştığını görmektediyiz. Hadis-i şerif şöyledir:

Ebû Hureyre rivayet ediyor*: "Müflis kimdir bilir misiniz?" Ashâbdan söz alan biri, "Bizim aramızda müflis, malı mülkü olmayan kimsedir." dedi. Bu cevap üzerine Allah Resûlü şöyle buyurdu: "Asıl müflis, kıyamet gününde kıldığı namaz, tuttuğu oruç ve verdiği zekâtla gelir. Ancak dünyada iken şuna sövmüş, buna iftira atmış, ötekinin malını yemiş, berikinin kanını dökmüş, bir başkasını da dövmüştür. (İhlâl ettiği bu hakların karşılığı olarak) iyiliklerinden alınıp hak sahiplerine verilir. Şayet hesabı görülmeden iyilikleri biterse, mağdur ettiği insanların günahlarından alınarak bunun üzerine yüklenir, sonra da cehenneme atılır.*"[26]

Âhiret gününde iflas eden insanı bu şekilde tasvir ediyordu Kutlu Nebî. Müflisin bütün çabaları boşa çıkmış, işlediği kötülükler iyiliklerini alıp götürmüş, mükâfat beklerken cezalandırılmıştı. Allah katında mükâfat kazanmak ve azaptan kurtulmak için kul haklarından arınmış olmak gerekiyordu.[27]

3.4. Görsel ve Sözel

Yukarıda da ifade edildiği üzere analojik anlatım sözel olabileceği gibi görsel, şekilse de olabilir. Sözel olarak anlatılmaya çalışılan kavram şekillerle de desteklenerek daha iyi anlaşılması ve zihinlerde daha kalıcı olmasına çalışılır. Kullanılan resimlerin veya görsellerin her zaman mükemmel veya kapsamlı olması beklenmez bazen bir iki çizgi ile de istenilen hedefe ulaşılabilmesi mümkündür.

Allah Resulü ashabına bazı kavramları öğretirken zaman zaman bu tür bir yönteme de başvurmuştur. İşte buna güzel bir örnek: Allah Resûlü, En"âm sûresinin, *"Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah"ın yolundan ayırır. İşte takvaya ulaşmanız için Allah size bunları tavsiye etti." meâlindeki 153. âyetini ashâbına açıklarken, yere bir çizgi çizdi ve "Bu, Azîz ve Celîl olan Allah"ın yoludur." buyurdu. Sağına ve soluna ikişer çizgi daha çizerek, "Bunlar da şeytanın yoludur." dedi. Sonra elini ortadaki çizginin üzerine koyarak yukarıdaki âyeti okudu.*[28] Böylece Fâtiha sûresinde, bizi ulaştırması için her gün Allah"a dua ettiğimiz, "sırât-ı müstakîm" in (dosdoğru yolun) takvaya götürecek yol olduğunu ve amacın bu zirveye çıkmak olduğunu açıkladı.[29]

Sonuç

Hz. Peygaber (a.s)'in insanlara usve-i hasene olarak gönderilmiş olmasının bir neticesi olarak, O'nun her alandaki örnek davranışları bizim için bir rehber ve yol gösterici olduğu aşikârdır. Kendisinin de bir öğretmen olarak gönderilmiş olduğunu bizlere müjdeleyen Allah'ın elçisi, ümmetinin eğitim öğretim sürecinde pek çok uslüp ve metod kullandğnı görmekteyiz. Tek düze ve monoton bir uslüp yerine, muhatabının durumuna, ortama, zamana ve şartlara uygun olarak en uygun metodu kullandığını, tebliği ve temsilini en çarpıcı ve en kalıcı bir şekilde sunmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu çerçevede kullanmış olduğu nebevî uslüplardan birisinin de analojidir.

Benzeşim, örneksem veya andırışma da diyebileceğimiz analojiyi, bilinen bir olgu veya olayın özelliklelrinden istifade ederek bilinmeyen bir olay ve olgu hakkında sonuca varmak şeklinde tanımlayabiliriz. Özellikle dinin cennet, cehennem, melek, ruh, ihlas, ihsan, gıybet, kadneşlik gibi soyut kavramların öğretilmesi, kavratılması ve zihinlerde yer edinmesinde kullanılan bu yöntemin Hz. Peygamber tarafından sıkça kullanıldğnı görmekteyiz. Kavramların öğretilmesizinde zaman zaman

---

[26] Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'us-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.), "Bîrr" 59.

[27] Komisyon, "Haklara Riayet", *Hadislerle İslâm*, ed. Mehmet Emin Özafşar, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014) 4/421.

[28] Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Kahire: Müessetu Kurtuba, ts.) III, 398; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvinî, *Sunen'u İbn Mâce*, (İstanbul: Çağırı Yayınları, 1992), "Sünnet",1.

[29] Komisyon, "Takva", Hadislerle İslâm, 3/118.

soyuttan-somuta, yakından-uzağı, bilinenden-bilinmeye şeklinden sözel bir üslubun yanında bazen de şekilsel bir anlatıma da başvurulduğu ortadadır.

Hadis-i şeriflerde bolca örneklerini bulabileceğimiz analojik üslubun ektili ve kalıcı bir eğitim için son derece önemli olduğu günümüz modern eğitim sistemince de kabul gördüğü bililimsel bir gerçekliktir. Ancak her eğitim metodunun etkin olabilmesi için o yöntemin yerinde ve zamanında uygun dozda kullanılması gerektiğini de hatırdan çıkarmamak gerekir.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, Kahire: Müessetu Kurtuba.

Aslan, Recep, “Hadislerde Temsili Anlatım”, *İslamî İlimler Dergisi*, 8/1 (Bahar 2013), 251-272.

Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Digilli, Azize, *Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Geliştirdikleri Benzeşimler (Analojiler) Üzerine Bir Araştırma,* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Dölek, Adem, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sunen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Güneşdoğdu, Erkan, *Din Eğitimi Açısından Kur'an ve Hadislerdeki Analojik Üslup*, Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sunen'u İbn Mâce*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.

Ketenci, Özlem, *Madde ve Isı Üzerine Uygulanan Analoji (Benzeşim) Üzerine Bir Araştırma,* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kılıç, Sadık, “Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri” *İslamî İlimler Dergisi*, 5/1, (Bahar 2010), 11-40.

Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayınları, ts.

Komisyon, “Haklara Riayet” *Hadislerle İslâm*, 4/417-430. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

Komisyon, “Takva” *Hadislerle İslâm*, 3/111-122. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

Komisyon, *Türçe Sözlük*, ed., Belgin Tecan Aksu, Şükrü Haluk Akalın, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, el-Câmi'us-Sahih, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Salih, Enes, “Düşünme Becerilerinin Geliştirilmesinde Hz. Peygaber'in (s.a) Uygulamaları”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 150-179.

G.H.A. Juynboll'ün *Encyclopedia of Canonical Hadith* Adlı Eserindeki Metodu ve Süleyman el-A'meş Hakkındaki İddialarının Değerlendirilmesi

المستشرق الهولندي غوجاي. هـ. أ. يونبول، ومنهجه في موسوعته، وتقييم ادعاءاته حول سليمان الأعمش فيها (*Encyclopedia Of Canonical* Hadith)

The G. H. A. Juynboll's Methodology İn his (*Encyclopedia of Canonical Hadith*), An Evaluation of His Thought's Abouth the Transmitter *Sulaymān b. Mihrān Al-A'mash*

Hafeez SYED*

Özet

Encyclopedia of Canonical Hadith (Kanonik Hadislerin Ansiklopedisi) adlı Ansiklopedisi, Hollandalı şarkiyatçı G.H.A. Juynboll'ün hayatı boyunca yaptığı en büyük hadis çalışmasıdır. Hadiste isnad alanındaki yeni terimleri ("Mucıt Râvî/Originator of Wording", "Kısmı Müşterek Râvî/Partial Common Link", "Görünüşte Müşterek Râvî/Seeming Common Link", "Örümcek Tarîkler/Spider Strand", "Tek Râvîli Tarîk/Single Strand", "İsnâd Kümesi/Bundle Strand") v.b. sunmakla, birlikte metin alanındaki ("Muhtelif Hükümler Metni/Composite Text", ve "Metin Kümesi/Matn Cluster"), yeni terimler içiren ileri düzeyde bir çalışmasıdır. Bu eserinde Juynboll başta müşterek râvîlerin şartlarına uyum sağlayan 160 râvîyi seçti, daha sonra şarkiyatçıların "Kanonik Hadis/Canonical Hadith" olarak kabul ettikleri 2140 hadisi seçmiştir. Yukarıda belirtilen ravilerinın ısnadları ve kanonik hadislerin seçimi Mizzî'nin *Tuḥfetü'l-eşrâf* kitabından alınmıştır. Sonrasında eserinde seçtiği ravi ve hadislerini kendi düzenlemesine göre şekil vermektedir. Ayrıca râvîlerin kariyerlerini ve isnadlarını analiz ettiği biyografik bilgileri de ansiklopedisine ekleyip onları İngilizce alfabe sıraya göre dizmektedir. Çalışmasının ana temasında, 'Hadis kelimelerini icat eden kimdir?' sorusuyla hadisi tenkit etmeye çalışmaktadır. Ek olarak, sadece hadiste kullanılan kelimelerin kaynağını araştırmayıp, bu çalışmanın öğrenme aşamasındaki artıları ve eksilerine ışık tutmaya çalışmıştır. Ayrıca, eserinde 'İsnâd Kümesi'nde müşterik ravileri tanımlamanın metodunu göstermiştir. Bu ansiklopediyi geçmiş calışmalarıyla ayıran temel farkı coğu zaman müşterek ravilerın hadislerde kullanılan kelimelerın ılk kullancısı (kendi denimiyle 'originator') olduğunu savunmaktadır. Halbuki bazıları, "Juynboll'un müşterek râvîye bir mucit râvî olarak görmediği ve sadece -kendisinden nakledilen- hadislerin kelimelerinden mucıdı sorumlu olarak gördüğünü" savunmaktadırlar. Fakat eserinde müşterek râvîyi mucit olarak gördüğünü fark edilebilir birkaç dedektif yöntemiyle söylemektedir. Bu araştırma ansiklopedinin düzenlemesinin, metodolojisinin ve terminolojisinin tanımlayıcı bir çalışmasını sunmayı amaçlamak ile birlikte hadislerde kullanılan kelimelerin ilk kullancısı, müşterek râvîsi ve onları tanımlama metodlarını da ele almıştır. Ayrıca Süleyman El-A'mash hakkındaki iddialarını tümdengelim yöntemini betimleyerek değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelımeler: Juynboll'ün Ailesi, Kanonik Hadis, Mucit Râvî, Görünüşte Müşterek Râvî, Artifisiyal CL.

* Master's Student., Istanbul Sabahattin Zaim University, Graduate Education Institute, Faculty of Islamic Scinces, Department of Basic Islamic Sciences (Arabic), Major in Hadith, Istanbul, Turkey, e-posta: syed.hafeez@std.izu.edu.tr ORCID: ID https://orcid.org/0000-0001-9230-8106

ملخص البحث

إن موسوعة الأحاديث التشريعية (*Encyclopedia of Canonical Hadith*) من تأليف المستشرق الهولندي غوچاي يونبول، استغرق 14 عامًا في تأليفها، كتبها باللغة الإنجليزية، تحتوي على 804 صفحات، واختار فيها 160 راويا -من الذين لم تقلّ درجتهم عن الناقل المشترك، وذكر تراجمهم، ورتبها حسب الترتيب الأبجدي الإنكليزي، ثم استخرج 2140 حديثا (التي عدها المستشرقون "الأحاديث التشريعية") مرويا عنهم بواسطة كتاب "تحفة الأشراف" للمزّي، وترجمها إلى الإنكليزية. وهذه الموسوعة خلاصة نهائية لجميع المباحث التي بحثها يونبول في مجال الحديث، ودراسات متطورة للمصطلحات الجديدة التي وضعها يونبول في مجال السند: مثل الناقل المشترك الجزئي (*Partial Common Link Transmitter*)، ومشابه الناقل المشترك الجزئي (*Seeming Common Link Transmitter*)، والسند الخَيطِيّ (*Single Strand*)، والسند العنكبوتي (*Spider Strand*)، والسند الحَزمِيّ (*Bundle Strand*). وفي مجال المتن: مثل متن متنوع الأحكام (*Composite text*)، وحزمة المتن (*Text Cluster*). قد يهدف بها يونبول دراسةَ الحديث ونقدَه من جهة معرفة "الناقل المختلق لألفاظ الحديث" (*Originator of wording*)، والقى الضوء فيها على الإيجابيات والسلبيات للدراسة من هذه الناحية، وقدم طريقة معرفته وطريقة تحديده، رغم أنه -في أكثر الأحيان- وضع الناقلَ المشتركَ في مكان الناقلِ المختَلِق، وعدّه كأنه ناقلٌ مختلقٌ، ومن هنا جاءت دراساتُه مختلفةً حول الناقل المشترك، فزعم البعض "إنه لم يعده واضعاً ومختلقاً في مؤلفه هذا، بل جعله مسؤولاً لألفاظ الحديث المنقول عنه"، ولكنه يراه إلى الان كأنه واضع ومختلق. فيهدف هذا البحث لتقديم دراسة وصفية للموسوعة وترتيبها ومنهجها ومصطلحاتها مرورًا بالحديث عن طريقة معرفة الناقل المختلق والناقل المشترك، وطريقة تحديدهما، وكما يهدف إلى تقييم إدعاءاته حول سليمان الأعمش فيها، مرورا بالحديث عن طريقة استنتاجه، وعن كيفية إثباته الأعمش والرواة معاً "إنهم يضعون الأحاديث وأسانيدها من خلال الحيل والطرق للوضع".

الكلمات المفتاحية: عائلة يونبول، الأحاديث التشريعية، "*Canonical Hadith*"، الناقلِ المختَلِقِ لألفاظ الحديث النبوي، السند الحزمي، مشابه الناقل المشترك والناقل المشترك المختَلَق، الغوص في السند.

Abstract

Encyclopedia of Canonical Hadiths, is a culmination of a lifetime study of the Dutch orientalist G.H.A. Juynboll, in the field of *hadith*, an advanced study that introduced new terms –in *Isnad*- such as (Originator of Words; Partial Common Link Transmitter; Seeming Common Link Transmitter; Single Strand; Spider Strand; Bundle Strand;), and –in *matn*- such as (Composite Text; and Text Cluster;). In this text, he selected 160 Transmitters –who fulfıll the criteria of the common link transmitters-, and 2140 hadiths which the orientalists considered as “Canonical Hadiths”, from the book "*Tuhfat Al-Ashraf*" by Yusuf Al Mizzi, and modeled it on his arrangement. In addition, he added their *Tarjama's* (Biographical Information), where he analyzed their careers and *isnāds* and arranged them according to the English alphabetical order. The main theme of his work circulates around the question 'Who invented the words of the hadith?'. Juynboll aimed with this work to study and criticize the *hadith* in terms of identifying the “Originator of the Wording”, and shed light on the pros and cons of studying in this regard. In addition, he showed the method of identifying the common link transmitter and originator of wording in the *'Isnād Cluster'*. Although in this encyclopedia - in most cases – he identified and put the common link transmitter in the position of an "initial user of words" (in his own words, the "originator of wording") of hadiths, that can be pointed out as the differentiator factor between his prior studies and this encyclopedia. This research aims to present a descriptive study of the organization, methodology, and terminology of the encyclopedia, it also describes the originator of wording, common link transmitter, and methods of the initial words user in the hadiths. And also aims to evaluate his claims about Suleiman Al-Amash in it, by depicting his deductive method. However, some argue that “Juynboll does not see the common link transmitter as an originator of wording, but only states originator as responsible for the words of the hadiths -reported from him-”. Although, in his work, he sees the common link transmitter as an inventor with several discernible detective methods.

Keywords: Juynboll Family, Canonical *Hadith*, Originator Of Wording, Diving Strand, Bundel Strand, Artificial & Seeming CL.

المدخل

برز اسم جوزيف شاخت -ومن ثم تلاميذه-، من أبرز المستشرقين الذين اتخذوا مجال السند كمجال نقدهم للحديث، لأنه وجَّه إنتقاداته نحوه، وقدم دراسات جديدة في معرفة الإسناد ورواته، وأتى بمنهج جديد في نقد الأسانيد وتحليلها، ومن خلاله حظيت نظريات شاخت قبولًا عند الغرب، وتبوأت مكانًا جوهريًا في تحليل الأسانيد، مثل: نظرية الناقل المشترك (*Common Link Theory*)، ونظرية إسناد العوائل (*Family Strand*)، ونظرية القذف الخلفي للإسناد (*Back Projection Theory*)، وثم طورها من بعده تلاميذه "الشاختيين". وبعد ذلك من أشهر تلاميذ شاخت الذين هذّبوا نظرياته وثم طوروها، هو المستشرق الهولندي غوچاي يونبول، ويظهر ذلك في كتبه وأعماله في مجال الحديث، فقد جاء فيها بأمثلة تطبيقية لنظريات شاخت بالإضافة إلى تطويرها، حتى أصبحت نتائجه العلمية نتائج حاسمة ونهائية لنظريات شاخت عند كثير من الباحثين المستشرقين، واعتبره حامل اللواء لنظريات شاخت بعده.

وهكذا يظهر ذلك في موسوعته التي سماها: موسوعة الأحاديث التشريعية (*Encyclopedia Of Canonical Hadith*)، لأنه فصل الكلام فيها حول نظرية شاخت "الناقل المشترك"، وطورها بمصطلحات إضافية اخرى، وذكر ستة أقسامه، وقدم طريقة معرفته في حزمة الأسانيد والمتون، و-خاصة- حاول ربط بين مصطلح "الناقل المشترك" وبين مصطلح "المدار"، ورغم أنه اختلف مع أستاذه جزئيا في بعض نظرياته، وهو أيضا لا يتفق مع وجهات نظرياته السابقة بنفسها.

إنه اختلف في النظريات الآتية:

١) يختلف مع أستاذه في نظرية "الناقل المشترك": بحيث يرى الناقل المشترك كأنه واضعاً ومختلقاً، وأثبته عن طريق يختلف عن طريق أستاذه، بحيث وضع مصطلحا جديدا، وهو "الناقل المختلِق لألفاظ الحديث" (*Originator of Wording*)، ثم حمل عليه مسؤولية الإختلاق لألفاظ المتن المنقولة عنه، ولكن عندما تتعذر معرفته يضع الناقل المشترك في مكان الناقل المختلق، ويعدّه ناقل مختلق لها، فحمل عليه مسؤولية الوضع والإختلاق -على الأقل- لألفاظ المتن المنقولة عنه.

٢) مبحث بداية الإسناد: فيرى الإسناد "قد بدأ في الربع الأخير للقرن الأول".

٣) مبحث بداية نقد السند: فيراه "هو بدأ ببطوء، ولم يحدد تاريخه".

٤) السند العنكبوتي والسند الخيطي: فيراهما "وضعهما مؤلفو كتب الحديث أو صغار الرواة، لكي يساعدوا الناقل المشترك أو يقووا المتن الذي نقل عن الناقل المشترك".

٥) السند الحزمي: فيعتبره "موثوقاً من الناحية التاريخيّة".

٦) وسَّع نطاق مصطلح الناقل المشترك، وطبَّقه في السند الحزمي والسند العنكبوتي، ولكن الناقلَ المشترك للسند الحزمي فعدّه "ناقلا مشتركا حقيقيا"، وأما الناقل المشترك للسند العنكبوتي فعدّه "ناقلا مشتركا مزوِّراً".

وعلاوة على ذلك إن هذه الموسوعة هي فريدة من نوعها، لأن مؤلفها اختار "المنهج الارتيابي" عند ذكر الآراء والأدلة بحيث لم يثبتها ولم ينفيها، وبالإضافة إلى منهج خاص به في الاستنتاج والاستدلال. فلهذا ركز الباحث أن يقدم دراسة وصفية لموسوعته، ويبين مناهجه المستخدمة فيها، ويقوم بتقييم منهجه التطبيقي والاستنتاجي من خلال آراءه حول سليمان الأعمش فيها.

أهمية البحث

تأتي أهمية البحث من أن منهج يونبول الذي استخدمه في موسوعته، لم يُبَيَّنْهُ تفصيليا، وهكذا آراءه الثابتة حول سليمان الاعمش فيها، لم يُرَدَّ عليها، بل تُوَجّهَتْ جهودُ الباحثين للبيان على منهجه والرد على آراءه في كتبه الأخرى.

موضوع البحث

جاءت موسوعة يونبول في 804 صفحات تقريبًا، واحتوت على أكثر من 2140 حديثًا، وترجم فيها لأكثر من 160 راويا، وتناول الباحث منها ترجمة الأعمش نموذجيا، وفصل الكلام حولها، وأورد منها النماذج التطبيقية للموسوعة، وقام بتقييم آراء يونبول حول الأعمش فيها.

منهج البحث

إختار الباحث المنهج الوصفي والتمثيلي: أثناء الحديث عن الموسوعة، ومنهجها، وترتيبها، ونماذجها، وهكذا اختار الباحث المنهج التقييمي والنقدي: أثناء تقييم إدعاءاته حول الرواة.

الدراسات السابقة

رصد الباحث الدراسات والبحوث لها علاقة بالموضع بأكثر من لغة، ولكن -بعد الإطلاع- لم يجد أي مقال أو مصدر مستقل تطرق إلى هذا الموضوع تفصيليا، وإن كان هناك بعض "مراجعة الأقران" التي كتبت حول الموسوعة، وناولت موضوعَ البحث من بعض جوانبه، وتناول الباحث بعض جوانبه تفصيليًّا.

1. نبذة عن غوچاي. هـ. أ. يونبول، (G.H.A. Juynboll. 1935-2010).

ولد بمدينة لايدن الهولندية سنة 1936م، ودَرَسَ العلوم الإسلامية بجامعة لايدن الهولندية، وتعلم لدى كبار الأساتذة في ذاك الوقت، مثل البروفيسر "جوزيف شاخت"، و"جان بروجمان"، و"يوهانس درويس"، ومن هنا بدأ علاقته بدراسة الحديث، ثم عمل في

جامعة لايدن، وفي جامعة كاليفورنيا، وفي جامعة إكْسُتِير ببريطانيا، وبجانب وظيفته عمل بالعديد من المنظمات الأوربية التي لها علاقة بدراسة الإسلام.

ونشاطاته العلمية ليست محدودة في كتاب واحد، ولا في مجال واحد، بل تحتوي على العديد من الكتب القيمة، والمقالات المتعددة، والأعمال المرجعية، وإعادة النظر من جديد في مباحث المهمة للحديث، وتصحيح الكتب والمقالات، والمونوغرافيا، والملاحظات، والضبط، وإعادة التقييم، وإعادة الطباعة، وكتابة الحواشي والإسطرداد، وأعمال المحررة، وإدخالات الموسوعة، ولقد توفي سنة 2010م في مدينة لايدن بهولندا، وأوصى بأن يستخدم جسده بعد وفاته للبحوث الطبية (Witkam, 2012, Intro).

2. نبذة عن الموسوعة

إن موسوعة الأحاديث التشريعية (*The Encyclopedia of Canonical Hadith*)، من تأليف المستشرق الهولندي غوچاي يونبول، إنه كتبها بعدما أكد في مؤتمر بعنوان: "جوزيف شاخت حول الشريعة الإسلامية" سنة 1995م أمام مجتمع لايدن، بحيث قال "بأنه مَدينٌ لجوزيف شاخت بإتيانه بهذه الفكرة الجوهرية"، وهي "نظرية الناقل المشترك"، وأنه يهدف إلى كتابة دراسة شاملة حول الإسناد على أساس النظرية المذكورة" (Islam at 250, See: Busken.).

استغرق في تأليفها 14عامًا، كتبها باللغة الإنجليزية، تحتوي على 804 صفحات، واختار فيها 160 راويا -من الذين لم تقلّ درجتهم عن الناقل المشترك-، ثم ذكر تراجمهم، ورتّبها حسب الترتيب الأبجدي الإنكليزي، وأورد 2140 حديثا -مرويا عنهم- التي عدَّها المستشرقون "الأحاديث التشريعية"، وترجمها إلى الإنكليزية، ثم قام بتخريجها بأسانيدها بواسطة كتاب "تحفة الأشراف" للمزي.

2.1. موضوع الموسوعة

يرى يونبول إن من المتطلبات الحديثية في علم الحديث "إعادة بناء التأريخ التطوري للحديث، وهي لا تقوم إلا بدراسة الإسناد من الناحية التاريخية والتأصيلية"، وهي لأن أئمة النقاد في القرون الوسطىٰ لم يدرسوا الإسناد من الناحية التاريخية والتأصيلية، بل درسوا الإسناد بشكل معين خاص، بحيث رأوا الإسناد بشكل مرتبط بحديث معين، أو بفرد معين، واكتفوا بما يجدون في كتب الرجال من الألفاظ المبهمة للإسناد أو للفرد المعين وللحديث المعين، والإسناد عندهم لا يزيد عن هذا المعنى، أي أن تنتهي سلسلته على خمس أو ستة من أسماء الرواة.

فهذه الموسوعة هي "محاولة تجديدٍ في إعادة بناء التاريخ التطوري للحديث، وتقدم البيانات الإيجابية في دراسات الإسناد من منظور التاريخ والظهور، ومن منظور النقد والتحليل، ومن بين ترجمة الأحاديث وتراجم رواتها، ويطبق فيها الأحاديث وأسانيدها على نهج الدراسات التاريخية والتأصيلية" (Juynboll, 2007, p. xvii).

2.2. ترتيب الموسوعة ومنهجها ومصادرها

رتّب غوچاي يونبول موسوعته وفق الآتي: يذكر أولاً ترجمة الناقل المشترك، ثم يورد الأحاديث المنقولة عنه تحت ترجمة حياته، ثم يذكر إسناد الحديث وسلسلته، ثم يذكر رقم الحديث كما ورد في كتاب التحفة للمزي على تحقيق الباحث عبد الصمد، ثم يجمع الأسانيد بواسطة كتاب "تحفة الأشراف" للحافظ المزّي، ثم يقوم بتعين درجة الرواة في حزم الأسانيد، وأخيرًا يشرح الحديث.

-ترجمة الناقل المشترك: اختار يونبول فيها الراوي الذي لم يقل درجته عن الناقل المشترك، ثم ذكر ترجمته، ورتب تراجم الرواة حسب الأبجدي الإنكليزي، وتكلم تحتها عن الحيل والطرق التي يختار الناقل المشترك عند الوضع والإختلاق، وعن مروياته التي وقع الخلل فيها عند النقل.

-الأحاديث: تكلم فيها عن الآحاد، ومن ثم لم يأخذ منها إلاّ الأحاديث التي عدّها المستشرقون "الأحاديث التشريعية ، ولم يتكلم فيها عن الأحاديث المتواترة، ثم جمعها تحت الترجمة ،ولم يجمعها تحت الأبواب أو تحت العناوين على حدة، ولم يأخذ فيها الأحاديث إلاّ أحاديث الأحكام. بل جمعها على أساس "الناقل المشترك"[1] أو"الناقل المختلق"[2] لها (Motzki, 2009,P.540).

-تخريجه للحديث: اعتمدعلى تخريجات المزي في كتابه التحفة، وعلى تخريجات محققه عبد الصمد في تعليقاته، ثم زاد عليهما يونبول فخرّج الحديث من مصادر أخرى، حتى وصلت مصادرها في مجموعها إلى عشرين مصدرًا.

-إشارة إلى مراجع الحديث: استخدم الرموز، وذلك اختصارًا كما فعل المزي في تحفته، واضاف قائمة الرموز في مقدمة الموسوعة.

-ترجمة إنكليزية للحديث: ولم يعتمد على أي كتاب من كتب حديث المترجمة، بل ترجمها على حسب معرفته باللغة العربية.

-أرقام الحديث: اعتمد على ترقيمات المحقق عبد الصمد لكتاب التحفة للمزي، وأعاد نفس الترقيم للحديث كما جاء ترقيمه في التحفة.

-مصطلحات الموسوعة: وضع ثلاثة منها نظراً إلى أنواع الإسناد، وستة منها نظراً إلى أنواع الراوي، واثنان منها نظراً إلى أنواع المتن.

-الهياكل البيانية: استخدمها لكي يظهر "الترتيب الزمني" و "الأصالة" في الإسناد.

3. نبذة عن طريقة استنتاجه

يرى يونبول "إن معرفة الناقل المشترك في حزمة السند سهلة، ولكن يصعب دائماً أن يجعله مسؤولاً لوضعها، وهو لأن ليس من الضروري أن يكون الناقل المشترك مسؤولاً لها فقط، بل هناك عدد من الحِيَلِ والطرق يختارها بعض من الناقلين المشتركين، وجامعي الحديث، وصغار الرواة(تلاميذهم)، لكي يختلقوا بها ألفاظ الحديث وإسناده، ثم ينقلوها إلى الأمام، فنظراً إليها يمكن أن يجعل جامعي الحديث وصغار الرواة مسؤولين لها مع الناقل المشترك، و-بالنسبة إلى الحيل والطرق للوضع- إن كان تتبع أئمة النُّقاد في القرون الوسطىٰ في كتاباتهم حول الحيل والطرق لهم عند إختلاقها ونقلها، ولكن هناك عديد منها لم يتم إكتشافها إلى الآن، فيُحاوَل أن

---

[1] هو الراوي (في حزم السند) الذي تشترك عليه الخيوط المتعددة (سلاسل الإسناد)، أو تتفرع منه إلى عدة جهات متنوعة.

[2] أولُ شخصٍ الذي اختلق ألفاظ الحديث، ثم قام بتدوالها بين يدي الناس.

يُلقي الضوء عليها في الموسوعة، وهذه الطرق والحيل الآتية تشير إلى كيفية وضعهم ونقلهم للحديث والسند" (Juynboll, 2007, p. xxix).

ملاحظة: إن الطرق والحيل الملاحظة في ذات "الناقل المشترك" وفي ذات "جامع الحديث" وفي ذات "صغار الراة"، هي أساس عند يونبول للإستنتاج حولهم، وبها حمَّل مسؤلية الوضع عليهم سندا ومتنا، وخاصة حمّل مسؤلية الوضع لألفاظ الحديث على الناقل المشترك، ومسؤلية النقل والتداول والجمع على جامعي الحديث وصغار الرواة.

وهكذا الرواة الذين جاءت تراجمهم في الموسوعة -على حسب نهجه- هم الذين حاولوا الوضع في الحديث سندًا ومتناً، ونقلوه بين يدي الناس بالحيل المذكورة، فلهذا يحاول يونبول أن يوسّع الكلام تحت ترجمة الراوي حول حيله وطرقه للوضع.

3.1. طرق وضع الإسناد بالنسبة ليونبول

١) وَضْعُ الإسناد عن التابعي، وضُم فيه أسماء الرواة المزوّرين، الذين تكتفي أعمارهم للتُأَكِّد من الإتصال بينهم وبين التابعي.
٢) وَضْعُ الإسناد عن التابعي، وضمت فيه أسماء الرواة المزوّرين، الذين تكتفي أعمارهم –على الأقل عند الوفاة- لِتُأَكِّد الإتصال بينه وبين كباره.
٣) وَضْعُ الإسناد عن التابعي، وضم فيه أسماء الرواة الذين ماتوا حوالي سنة 160/100، أو أكثر منها.
ثم يقول يونبول "عندما أمعنَّا النظر في الطرق الثلاثة المذكورة للوضع، فلاحظنا محاولة "تمديد الأعمار" و محاولة "إدخالة الرَّواة المزوّرين في الإسناد"، بحيث أُخْتُرِع الرواةَ المزوّرين، أومُدِّد أعمار الرواة، ثم أُدْخِلُوا في الإسناد".
٤) وَضْعُ الشواهد والمتابعات عن الصحابي أو عن الراوي المختَلَق.
ثم يقول يونبول "عندما أمعنا النظر في الطريق المذكور للوضع، فلاحظنا محاولة "الغوص في السند على أحد الرواة"، بحيث يُخفي بعضُ أسماء الرواة في السند، ويغوص على (يُوصِلُه إلى) احد الشيوخ المعروف في الحديث" (Juynboll, 2007, p. xxviii).

3.2. النماذج من إستنتاجاته

يذكر هنا بعض أمثلة إستنتاجاته عن الطرق المذكورة حول الرواة الذين عدَّهم يونبولُ الناقلَ المشتركَ وصغارَ الرواةِ وجامعَ الحديثِ في موسوعته.
سفيان بن عيينة ومالك بن انس: يقول يونبول "هما يُمَدِّدَانِ عمرهَما، لكي يظهران أنهما أخذا الرواية من نافع مولى بن عمر ومن الزُّهري" (Juynboll, 2007, p. xxix).
شعبة بن الحجاج يدخل "الراوي المختلق" كواسطة بينه وبين أنس بن مالك، مثلا يدخل بينهما واسطة " عبد العزيز بن صهيب "، ثم يكمل الجِسر بينهما لكي يكمل الخلاء الزماني بينهما (Juynboll, 2007, See: Shuʿba.).
إسماعيل بن خالد هو من رواة الكوفة ومدارها، ويجعل السند بإدخال الرواة المعمَّرين الذين ماتوا حوالى سنة (160/100ه)، ويُدْخِلْهم بعد التابعي" (Juynboll, 2007, See: Ismāil, b. Khālid).
قتاده بن دعامة: يقول يونبول "وهو يغوص كثيرا في أسانيده على شيوخه أو على تابعيٍّ معروفٍ مثل (على) أنس بن مالك، ومن تلاميذه "سعيد بن أبي رباح" و"هشام الدستوائي" و"همام بن يحيىٰ" و"حماد بن سلمة"، يتابعون على شعبة في إسناده عن قتادة وعن أنس" (Juynboll, 2007, See: Qatada).
أبو إسحاق السبيعي "هو راوي استهدَفه الرواة الصغار للغوص".

3.3. طرق وضع المتن بالنسبة ليونبول

1) وُضِعَ متنًا، يقوي به مجموعة المتون التي جاءت حول حديث واحد أو قضية واحدة، ويظهر به أن هذا الحديث قد وصل إلى التواتر، ثم يقول يونبول "عندما أمعنا النظر في الطريق المذكور للوضع، فلاحظنا سعيه لــ"تقوية المتن"، بحالٍ يُظهر به أن المتن وصل إلى حد التواتر."
2) وُضِعَ متنًا، بأن تُنَوِّع به الأحكام"، لكي ينقله في عدد المواضيع. ويقول يونبول لاحظنا سعيه لإختراع "متن متنوع الأحكام" (Juynboll, 2007, p. xxx).

3.4. النماذج من إستنتاجاته

يذكر هنا بعض الأمثلة من إستنتاجاته عن الطرق المذكورة حول الرواة الذين عدَّهم يونبولُ من الناقل المشترك وصغار الرواةِ وجامع الحديثِ في موسوعته.

مالك بن انس والزُّهري: يقول يونبول "هما إمامان في نقل المتن الواحد في عدد المواضيع، على سبيل المثال ذُكر في ترجمة الزهري: **رقم الحديث** 10010، إنه ينقل هذا المتن "نَهى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَنِ الدَّوَاءِ الْخَبِيثِ" في عدد المواقع، وهكذا ذُكر في ترجمة مالك بن انس، **رقم الحديث** 12570.

الإمام الشعبي: ذُكر في ترجمته، **رقم الحديث** 11224، يقول يونبول "إن الشعبي وشعبة يُقَوّيان المتن المنقول عن مغيرة بن شعبة حول مسئلة التطهير بمتنٍ آخر.

4. نبذة عن تقييم إدعاءاته حول سليمان الأعمش

قبل أن نستعرض إدعاءاته حول الأعمش -على حسب نهج يونبول- قد يكون "الناقلُ المشتركُ" أولَ مصدر ترجع إليه الأسانيد، وهو الذي يضع الحديث وإسناده بإتخاذ الحيل، فادعىٰ هنا يونبول "أن الأعمش هو ناقل مشترك، ويضع الحديث والإسناد"، فسيستعرض الباحث من خلال ما سيأتي كيفية إثبات يونبول حول الأعمش بأنه كان ناقلا مشتركا، وهكذا نرى ما هي الحيل -على حسب تقييمه- التي إتخذها الأعمش لوضع الأحاديث وأسانيدها.

فقد قام الباحث في بحثه هذا بتقييم خمسة إدعاءات يونبول حول الأعمش، ثم قام بتقييم أدلة هذه الإدعاءات.

١) قام الباحث بتقييم دعوىٰ **"أن الأعمش يجعل إسناده على ثلاث طرق، لكي يصله إلى عبد الله بن مسعود"،** ثم رُدَّ بأنه ذكر الدليل غير الموافق لدعواه، بحيث يذكر عملية التدليس للأعمش ويريد أن يثبت به أنه كان واضعاً، بل هناك فرق بين تدليس الثقات والوضع.

٢) قام الباحث بتقييم دعوىٰ **"أن الاعمش وَضَعَ العديد من الراواة المزوّرين المعمَّرين، ومنهم زيد بن وهب ومَعْرُرو بن سُوَيْد"،**[3] ثم رُدَّ بأنهما من شيوخه، وزمانهما وزمان الأعمش واحد، وثم أُورِدَتِ الأدلَةُ من الكتب التي اعتمد عليها يونبول في الموسوعة، مع نقض هذه الأدلة.

٣) قام الباحث بتقييم دعوىٰ **"أن أحد شيوخ الأعمش؛ أي الإمام الشعبي يقتصر الإسناد عن طريق إدخال عدي بن حاتم في سنده، وتابعه الأعمش في هذا العمل، فاقتصر أسانيده"،**[4] ثم رُدَّ بأن الباحث لم يجد هنا أي أصل لهذا الدعوى، ولايُوجد أي دليل على صحة الدعوى، وبعد البحث العميق وجد الباحث أصلاً لهذه الدعوىٰ، بحيث أن يونبول لديه نظرياته خاصة حول جماعة أهل السنة، والإمام الشعبي هو من أوائل أئمة أهل السنة، فينقد يونبول عليه، ويثبته أنه كان واضعاً.

٤) قام الباحث بتقييم دعوىٰ **"لقد استغلَّ الأُمويُّونَ الزُّهريَّ ، ولكن سلِمَ الأعمشُ عنهم"،** ثم رُدَّ بأن هذه العبارة: هي قول وقدح ليحيىٰ بن معين على الزُّهري (العسقلاني، 1993م، ص. 222)، وحرَّفه يونبول، ثم فَصَّلَ الباحث الكلام حول قول ابن معين، وردّ "بأن هذا وجه من أوجوه الترجيح للإمام يحى بن معين لترجيحه الأعمش على الزُّهري، ونوع خاص للقدح، ويُقْدَح للرواة الذين يشغلون بالوظائف الحكومية ويُدَّرِسُوْنَ الحديث معاً" (عبد القادر العزّي، 2006 ، ص. 4)، ولكن لا يعنى به رفض أئمة النقاد أحاديثهما.

٥) ثم قام الباحث بتقييم دعوى **"يتنافس الأعمش والمنصور فيما بينهما من الأحاديث"،** ثم رُدَّ بأن وجود التنافس بينهما أمر إحتمالي، وليس له وجود حقيقي، لأن يونبول يرى "إذا الحديث بإختلاف رِواياته، بحيث يروي معاصره من شيخه الآخر، أو يروي معاصره مرسلاً بدلاً من أن يرويه متصلاً، أو يجد الإختلاف بين تلاميذهما حول ألفاظ الحديث، فكأنه أُستُخْدِمِ الحيلَ من أحد الأطراف عند نقل الحديث لكي يتفوق على فريقه ومعاصره.

ملاحظة: لاحظ الباحث من خلال تقييم الإدعات ليونبول: لو جاءت الآراء المتعددة حول وفيات الراوي، أو روى راوي الحديث بصيغة العنعنة، أو أرسله إلى النبي ﷺ، أو دلس فيه، أو وقع الإنقطاع فيه، أو نقله في زمان لم ينقله الآخر فيه (جاء الحديث بخبر الواحد)، أو أسنده إلى أحد الشيوخ المعروفين لمدرسة الحديث بحيث إنه لم يسمع عنه، أو قدم شجرة إسناد العائلة، وغير ذلك من الطرق لنقل الإسناد، أو وقعت في مروياته بعضُ الموضوعات، أو جاءت للمتن أوجهٌ متعددةٌ، أو أدرج الراوي في المتن، أو وُجِدَ المتنُ عند راوي واحد ولم يوجد عند غيره، وغير ذلك من الطرق لنقل المتن.

فيستنتج يونبول نظرًا لما سبق أنها لا تخلو من زيادة مختلقة من الراوي به، ويَعُدُّ حَدِيثَهُ موضوعًا، ومن ثم ينسب إليه نسبة الواضع بصفة عامة.

5. النتائج والملاحظات حول منهج يونبول

١) يستشهد بدليل لغير دعواه، ولو طابقه بوجه: على سبيل المثال: كما فعل في دعواه "أن الأعمش يجعل إسناده عن ثلاث طرق...إلخ"، بحيث يستدل بعملية تدليس الثقة لإثبات أنه وضَّاعاً، وهناك فرق كبير بين "الوضع" و"تدليس الثقة".

٢) يحرف الكلام، ثم يستدل بالكلام المحرف: على سبيل المثال: كما فعل في دعواه حول الزُّهري، بحيث حرّف قول ابن معين، ثم إستدل به.

٣) يستنبط من الفرضيات: على سبيل المثال: كما فرض في دعواه "أن الأعمش والمنصور كِلاهما معاصران، فيتنافسان فيما بينهما"، ثم استنبط بهذه الفرضية "أن كلاهما نِدّاً للآخر.

٤) يُطبِّق قواعد موضوع لمعرفة موضوع آخر، ثم يعمم بها نفس النتائج في الجميع: على سبيل المثال: كما فعل عند معرفة "الناقل المشترك" و"الراوي الواضع"، بحيث طَبَّق القواعد لمعرفة الراوي الواضع في موضع معرفة الناقل المشترك، ثم عمم الإستنتاج حولهما، وعدّ عمليتهما لا تخلو من الزيادات في الحديث.

٥) إختار"الاتجاه الارتيابيّ": بحيث إن هذه الموسوعة هي دراسات نهائية لجميع المباحث والنظريات التي بحثها يونبول في مجال الحديث، ولم تتغير مواقفه وآراءه السابقة، بل بقي عليها، وأثبتها عن طريق "الاتجاه الارتيابيّ"، بحيث لم ينفيها ولم يثبتها.

٦) إختار منهجاً خاصاً لا يعرفه إلاَّ هو: كما أنه عرض بعض الأساليب لمعرفة الناقل المختلق، ولتحديد درجته، ولكنه -عند مرحلة تطبيقية- اختار منهجًا خاصًا غير الذي عرضه لمعرفته، بحيث اتصف الناقل المختلق بصفات مبهمة لا يعرف طريقته إلاَّ هو.

٧) لايمعن النظر في خلفية البحث: على سبيل المثال: كما لايمعن النظر في معرفة المتن الأساسيّ في مسئلة التطهير.

المصادر

أحمد عبد القادر، العَزّي. *تحقيق القول في الجرح بسب الدخول على السلطان أو العمل له عند المحدثين.* الأمارات: مجلة الشريعة والقانون، ٢٠٠٧م.

[3] “A‘mash created the personalities…he held responsible for the launching Zayd b. Wahb and Mārūr b. Suwayd,”. See: Juynboll, 2007, p.78.

[4] “shortened by one person,... A‘mash was in all likelihood an inventive imitator of Shābī...”. See: Ibidem.

ابن حجر، احمد بن على. *تهذيب التهذيب*. قاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٣م.

جمال الدين، يوسف المزّي. وابن حجر العسقلاني. *تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف مع النكت الظراف على الأطراف*. ترقيم عبد الصمد شرف الدين. السورية: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م.

Gautier. Juynboll. *The Encyclopidia of Canonical Hadith*, Leiden Boston: Brill, (2007).

Witkam, Jan. J. *The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden*. Leiden: Journal of Islamic Manuscripts, 3(1), 20-102. P. 22. (2012).

Leon Buskens. *Islamic Studies as a Legacy: Remembering Gautier Juynboll*, *(In Islam at 250)*. Leiden: Brill, 2020.

Harald Motzki. *Reviewed Work(s): Encyclopedia of Canonical Ḥadīth by G. H. A. Juynboll.* Offprint, Jerusalem: Studies In Arabic And Islam 36(2009).

ARAP DİLİ VE BELAGATI

15-16 Yüzyıllarda Songhay Krallığı'nda Arap Dili Alanında Yazarlık Hareketi

حركة التأليف في مجال اللغة العربية في مملكة سنغاي خلال القرنين 15–16 الميلاديين

The Movement of Authorship in the Field of the Arabic Language in the Kingdom of Songhai during the Fifteenth and Sixteenth Centuries AD

Mohamadou Aboubacar MAIGA*

Özet

Batı Sudan olarak bilinen Sahra'nın güneybatısında yer alan bölge, İslamiyet'in benimsenmesinde ve yayılmasında önemli ve etkili bir role sahip olan devletler ve krallıklar tarafından kurulmuştur. Ve bu, bir grubu âlim ve entelektüeller tarafından sağlanmıştır. İslamiyet'i kabul eden bu devlet ve krallıkların yöneticilerinin de, ilmî, kültürel, siyasî ve iktisadî hayatın zenginleştirilmesinde önemli rolleri olmuştur. Bu krallıklar arasında, 15. ve 16. yüzyıllarda ilerlemesinin gerçek bir sembolü olan ve İslam medeniyetini tüm yönleriyle miras alan son krallık olan Songhay krallığı da bulunmaktadır. Bu krallık aynı zamanda eğitim, öğretim ve yazarlık alanındaki çabalarını çeşitli sanat ve bilim dallarında uzmanlaşmış olan âlimleriyle de bilinmektedir. Bu noktadan hareketle, bu çalışma - tanımlayıcı -analitik yöntemin uygulanması yoluyla - Songhay Krallığı bilginlerinin Arap dili ve bilimleri alanında kitap yazma çabalarını vurgulamayı ve ilmî, fikrî ve kültürel hayatın zenginleşmesine katkıda bulunan, ilmin yayılmasında âlimlerin oynadıkları etkin rolü açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Yazarlık hareketine katılan seçkin âlimlerin hiçbir bilim dalından geri kalmamış, daha çok sarf, nahiv, belagat, aruz, şiir ve o zamanlar yaygın olan diğer bilim ve sanatlar bakımından çeşitli dil ve edebî sanatlarda eserler kaleme aldıklarını belirtmekte fayda vardır.

Anahtar Kelimeler: yazarlık, Arap bilimleri, Songhay krallığı, İlmî, Bilim adamları.

ملخص

قامت بالمنطقة الواقعة في الجنوب الغربي من الصحراء الكبرى المعروف بالسودان الغربي دول وممالك، كان لها دور مهمّ وفعّال في احتضان الإسلام ونشره بواسطة مجموعة كبيرة من العلماء والمثقفين. كما كانت لحكام هذه الدول والممالك من الذين اعتنقوا الإسلام أدوار بارزة في إثراء الحياة العلمية الثقافية والسياسية والإقتصادية إلخ. ومن بين هذه الممالك مملكة سنغاي، آخر دولة ورثت الحضارة الإسلامية بجميع جوانبها، والتي كانت رمزا حقيقيا لتقدمها خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. وقد عُرِفت هذه المملكة أيضا بعلمائها المشهورين، الذين تضافرت جهودهم في مجال التعليم والتدريس والتأليف في شتى أنواع الفنون والعلوم. ومن هذا المنطلق تسعى هذه المقالة –من خلال إعمال المنهج الوصفي التحليلي– إلى إبراز جهود علماء مملكة سنغاي الإسلامية في تأليف الكتب في مجال اللغة العربية وعلومها، وبيان أهمّ العلماء الذين ساهموا في إثراء الحياة العلمية والفكرية والثقافية في سنغاي، والكشف عن الدور الفعّال الذي لعبوه لنشر العلوم والمعارف في هذه المملكة. والجدير بالذكر أنّ العلماء الأفذاذ الذين شاركوا في حركة التأليف لم

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, e-posta: f.maiga85@gmail.com, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7586-2754.

يخلّفوا في أيّ مجال من المجالات العلمية، بل قد صنّفوا في مختلف الفنون اللغوية والأدبية، من نحو وصرف وبلاغة، وعروض، وشعر وغيرها من الفنون اللّغوية التي كانت سائدة آنئذ.

الكلمات المفتاحية: التأليف، علوم العربية، مملكة سنغاي، علمي، علماء.

Abstract

The region located in the southwest of the Sahara known as Western Sudan was established by states and kingdoms, which had an important and effective role in embracing and spreading Islam by a large group of scholars and intellectuals. The rulers of these countries and kingdoms who converted to Islam also had a prominent role in enriching cultural, political, and economic life, etc. Among these kingdoms is the Kingdom of Songay, the last country to inherit Islamic civilization in all its aspects, which was a true symbol of its progress during the fifteenth and sixteenth centuries AD. This kingdom was also known for its famous scholars, who combined their efforts in the field of education, teaching, and authorship in various types of arts and sciences. From this point of view, this article seeks - according to the descriptive-analytical approach - to highlight the efforts of the scholars of the Islamic Kingdom of Songay in writing books in the field of the Arabic language and its sciences, and to show the most important scholars who contributed to enriching the scientific, intellectual and cultural life in Songay, and to reveal the effective role they played in the dissemination of sciences Knowledge in this kingdom.

From this point of view, this article seeks, according to the descriptive-analytical method, to highlight the efforts of the scholars of the Islamic Kingdom of Songay in writing books in the field of Arabic language and its sciences. And a statement of the most important scholars who contributed to the enrichment of scientific, intellectual and cultural life in Songay, and the disclosure of the effective role they played in the dissemination of science and knowledge in this kingdom.

The importance of this study lies in the fact that it examines the history of a people who contributed to the revival of the Arab-Islamic heritage. It also helps to identify the distinguished authors and African writers who, according to their scientific repertoire, sought to serve the Arabic language learning and writing. It reveals the extent of the interest of the African people in linguistic and literary sciences. As for the questions raised by the subject of this research, they are: Do the scholars of the Kingdom of Songay have contributions in the field of Arab sciences and literature? Who are the prominent authors who occupied a prominent place among the scientific, intellectual and literary circles in the region? What are the most important literary and linguistic arts that these scholars took care of in classification and composition? With regard to the research plan, the study is divided, in addition to the introduction and conclusion, into two sections.

The first topic dealt with the title "The Scientific Movement in the Kingdom of Songay and its Prosperity Factors during the Study Period", and the second topic, "Linguistic Books, their Patterns, Flags, and Evaluation", followed by the conclusion in which the results of the study were recorded.

It should be noted that the scholars who participated in the authorship movement did not neglect any field of scientific journals, but rather classified them in the various linguistic and literary arts that were prevalent at that time.

Keywords: Writing, Arabic Sciences, Songay, Scientific, Scientists.

مقدمة

لقد عرفت مملكة سنغاي ما بين القرنين الخامس عاشر والسادس عشر الميلاديين ازدهارا علميا وثقافيا بمستوى رفيع جداء، من خلال علمائها، سواء المستوطنين منهم أم الوافدين إليها. ولم تكن الحياة العلمية التي حظيت بها مملكة سنغاي إقليمية، وإنما كانت إسلامية عامة؛ حيث اشترك في إثرائها بعض مشاهير علماء المسلمين من العالم الإسلامي، بالإضافة إلى ظهور نخبة من العلماء من أبناء سنغاي، اشتهروا بعلمهم ومؤلفاتهم وطلابهم في العالم الإسلامي. ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة في أنها تبحث في تاريخ شعب ساهم في إحياء التراث العربي الإسلامي، كما أنها تساعد على التعرف على أعلام المؤلفين،

وأدباء إفريقيين سعوا –حسب مخزونهم العلمي –في خدمة اللغة العربية تعلما وتأليفا. وتكشف عن مدى إهتمام الشعب الإفريقي بالعلوم اللغوية والأدبية. أمّا الأسئلة التي يطرحها موضوع هذا البحث فهي: هل لعلماء مملكة سنغاي مساهمات في مجال العلوم العربية وآدابها؟ من هم المؤلفون البارزون الذين احتلوا مكانا مرقوقا لدى الأوساط العلمية، الفكرية والأدبية في المنطقة؟ ما هي أهمّ الفنون الأدبية واللغوية التي اعتنى بها هؤلاء العلماء تصنيفا وتأليفا؟ وفيما يتعلق بخطة البحث فإنّ الدراسة مقسَّمة –بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة– إلى مبحثين. يتناول المبحث الأول عنوان ’’الحركة العلمية في مملكة سنغاي وعوامل ازدهارها في فترة الدراسة‘‘، ويدرس المبحث الثاني عنوان ’’المؤلفات اللغوية، أنماطها، أعلامها وتقييمها‘‘ وأعقبناهما بالخاتمة التي تمّ فيها تسجيل النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

1. الحركة العلمية في مملكة سنغاي وعوامل ازدهارها في فترة الدراسة

يقدم هذا المبحث نبذة يسيرة عن تاريخ مملكة سنغاي من حيث تأسيسها وازهارها وسقوطها، كما يتحدث عن ازدهار الحركة العلمية والعناصر التي أسهمت في تنشيطها ونهضتها في فترة الدراسة على النحو التالي:

1.1. نبذة تاريخية عن مملكة سنغاي

أسس مملكة سنغاي شعب سنغاي الذي يُنسب إلى قبيلة عُرفت بهذا الاسم، وكان لهذه القبيلة دور بارز واضح المعالم في تاريخ بلاد السودان الغربي، والتي يُطلق عليها الآن «غرب إفريقيا»، قامت إمارة سنغاي الأولى في إقليم دندي الذي يقع على نهر النيجر، ويُعد هذا الإقليم موطن هذا الشعب.وقد استقبلت مواطن السنغاي هجرات بربرية صنهاجية؛ إذ هاجر إليها بربر لمطة والطوارق الذين انصهروا مع السكان الأصليين،[1] كما استقبلت هجرات من قبائل زنجية من الماندنجو والفولاني، ويذكر السعدي هجرة يمنية قدمت إلى هذه المنطقة وأسّست أسرة «الأزواء»[2] الحاكمة، وكان أول حكّامها «زا الأيمن».[3]

وتعتبر مملكة سنغاي أقدم مملكة ظهرت في غرب إفريقيا على الاطلاق، وتشير جميع المصادر الأجنبية منها والإسلامية إلى أنّ الممالك السودانية التي قامت في السودان الغربي قبل الإسلام أو على الأقل واحدة من تلك الممالك ترجع أصولها إلى مملكة سنغاي. وقد دخلها الإسلام في وقت مبكر، وذلك في النصف الأول من القرن الأول الهجري على وجه التحديد سنة 81هـــ في الوقت نفسه الذي دخل فيه مصر. [4]

ويذكر المؤرخون والكتّاب أنّ إمبراطورية سنغاي، مرّت بمرحلتين. في المرحلة الأولى لهذه الإمبراطورية الإسلامية التي حكمت فيها أسرة اسمها"سنّي". وصل نفوذ هذه الأسرة معظم غرب القارة الإفريقية من المحيط غربا، وإمارات الهوسا شرقا، ووسط الصحراء شمالا، وبلا الموسى جنوبا. وقد استمرت هذه المرحلة حتى عام 1492م. فدام حكمها أكثر من قرن ونصف، حوالي 157سنة.

وفي المرحلة الثانية لهذه الإمبراطورية الإسلامية التي امتدّت من عام 1492م إلى عام 1594م، حكمت فيها أسرة الأساكي[5]. ففي هذه المرحلة عرفت المنطقة قمّة ازدهارها. فضُمت إلى سلطة البلاد أراض جديدة في الشمال، وعلى سواحل المحيط الأطلسي. فاتسعت بذلك رقعة المملكة في عهد الملك أسكيا محمد الكبير لتمتد من مناطق قبائل الفولاني وحوض السنغال في الغرب إلى منطقتي أغادس[6] ودندي[7] وحدود إمارات الهوسا في الشرق، ووسط الصحراء الجزائرية شمالا، وبلا الموسى جنوبا.[8]

وقد عُرفت هذه الإمبراطورية بحسن تنظيم الإدارة وتجهيز جيش قوي؛ إذ كان الملوك على وجه التحديد "محمد أسكيا الكبير" يعملون بمعونة العلماء والتجار على تنظيم شؤون المملكة الإدارية. فاستطاعوا أن يقيموا قد إدارة موحدة في العاصمة تشمل وزارات عديدة، منها: وزارة المالية والعدل والداخلية والزراعة والغابات، ووزارة أخرى لشؤون البيض أو الأجانب من مواطني شمال إفريقية والطوارق الذين يقطنون أطراف الصحراء.[9]

---

1 انظر: فاي منصور علي، *أسكيا الحاج محمد وإحياء دولة السنغاي الإسلامية 889 – 935هـ* (طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1977)، 13 ، 14.

2 لقب «الأزواء»، مفرده «زا»، وهو لقب نسبة لأسرة يمنية هاجرت لإفريقيا.

3 انظر: عبد الرحمن السعدي، *تاريخ السودان*، تعليق: حماه الله ولد السالم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019)، 37؛ آدم عبد الله الإلوري، الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني (القاهرة: دار الكتاب المصري،2013)، 37.

4 انظر: أبوبكر إسماعيل ميغا، *الحركة العلمية والثقافية والاصلاحية في السودان الغربي من 400هـــ–1100هـ* (الرياض: مكتبة التوبة، 1997م)، 10–13.

5 لقب الأساكي مفرده أسكيا، ومعناه في لغة سنغاي ’’ لا يكون إياه‘‘، وقيل معناه غضب وقاهر.

6 مدينة أغادس تقع اليوم في وسط جمهورية النيجر.

7 منطقة دندي تقع على نهر النيجر بين شمالي جمهورية بنين وغربي جمهورية نيجيريا.

8 انظر: إسماعيل العربي، *الصحراء الكبرى وشواطئها* (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983)، 317.

9 انظر: فاطمة طيبوني وكنزة ذيتوني، *الحياة الثقافية في حاضرة تمبكتو خلال القرن 10هـ/ 16م* (الجزائر: جامعة جيلالي بونعامة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، بحث تخرج، 2019)، 43.

1.2. الحركة العلمية في مملكة سنغاي

لقد كان للإسلام الفضل الأكبر في نقل اللغة العربية ومختلف علوم الدين إلى هذه البلاد عن طريق الدعاة والوعاظ وتجار إفريقيا الشرقية من الذين كان بينهم وبين قبائل المملكة تبادل تجاري وثقافي. فتثقفت البلاد بالثقافة العربية الإسلامية، وترعرعت وأخذت مكانتها في العالم الإسلامي.[10] واعتمد ملوك هذه المملكة وغيرهم من ملوك السودان الغربي اللغة العربة لغتها الرسمية في المراسلات والتدوين بين الملوك والسلاطين داخل حدود ملكة سنغاي أو خارجها.[11] كما أصبح عامة الناس إلى جانب الدارسين يجيدون التحدث باللغة العربية الفصحى إلى جانب لغاتهم الخاصة.

ولقد شهدت مملكة سنغاي منذ تأسيسها وحتى سقوطها حركة علمية مزدهرة ساهمت في خلق جيل من كبار العلماء الذين بروعوا في شتى التخصصات، فطبقت شهرتهم الآفاق. ومنهم من وصل إلى درجة المشاركة في حركة التأليف في مختلف العلوم المعروفة في عصرهم. ولقد تعددت منابع التكوين العلمي والثقافي لعلماء مملكة سنغاي، بعضها منابع داخلية متمثلة في المدن العلمية الكبيرة فيها، وما تحتويه هذه المدن من مساجد كبرى وصغرى ساعدت على التلقين والتلقي.[12] وبعضها منابع خارجية متمثلة في رحلات الحج والرحلة في طلب العلم. فهذا المنبعان كان لهم أكبر الأثر في التكوين العلمية والثقافي لهؤلاء العلماء.

وإلى جانب هذين المنبعين فقد أسهمت أيضا الدور العلمية المتعددة في هذه الدولة في التكوين العلمي للعديد من الأسر العلميي في كافة مجالات المعرفة. فمن أشهر الأسر العلمية في مملكة سنغاي وخاصة في مدينة تمبكتو أسرة أقيت وأسرة أندغ محمد وأسرة بغيغ.[13]

ويعدّ أسكيا محمد الكبير من أعظم ملوك سنغاي الذي دعم الإسلام والحركة العلمية الفقهية واللغوية في السودان الغربي عامة، وتبقى رحلته إلى الحجّ من أهمّ المظاهر الإسلامية التي تركت صدى كبيرا في أوساط المؤرخين لعظمة موكبه وأبهته. ومن أشهر ملوك سنغاي الذي دفع امبراطورية سنغاي إلى المجد والازدهار بعد سني علي وأسكيا محمد الكبير أسكيا داود، وهو أول من اتخذ خزائن الكتب، وله نساخ ينسخون له كتبا، وربما يهادي به العلماء.[14] وظلت مملكة سنغاي في تقدمها التوسعي، الجغرافي والثقافي والاقتصادي، إلى أن غزاها المغاربة وقضوا عليها بكل سهولة عام 1591م.

1.3. عوامل ازدهار الحركة العلمية

لقد وصلت الحركة العلمية والثقافية في القرن الخامس والسادس عشر الميلاديين إلى الذروة في كافة أرجاء مملكة سنغاي، وكانت نتيجة وطبيعية أن تبلغ الحركة الثقافية أوجها وعظمتها في هذا العصر. والجدير بالذكر أن أيّ نهضة علمية لا تأتي من فراغ، وإنما هي ثمرة لمجموعة من الأسباب والعوامل. فهناك جملة من العوامل والظروف التي أسهمت في نمو الحركة العلمية والثقافية وازدهارها في المملكة، ولعل أهمها في نظرنا هي:

- اهتمام السلاطين بتأسيس المراكز والمؤسسات التي تنشر العلم وتخرج العلماء في جميع المجالات، وتتمثل هذه المؤسسات في المساجد والكتاتيب والمدارس والمجالس العلمية المختلفة التي ساهمت في إثراء هذه الحركة.
- إرسال الملوك طلاب العلم إلى مختلف حواضر العالم الإسلامي كالجامع الأزهر بمصر والقروين بفاس.. إلخ ليتعلموا الدين.[15]
- تمتع العلماء بالتشجيع وبمكانة سامية لدى السلاطين والملوك الذين أغدقوا عليهم بسخاء، الأمر الذي أدى إلى بلورة حركة علمية وأدبية واسعة النطاق لم يعرف السودان الغربي لها مثيلا.[16]
- تمتعهم برواتب جزيلة يتقاضونها من السلاطين وقضاة المدن على شكل هبات ومساعدات.
- معاملة العلماء وطلاب العلم بكل احترام وتبجيل.
- حرص السلاطين والملوك على عودة العلماء الذي هربوا في عهد سني علي إلى مدينة تمبكتو واستقطاب بعض من كبار العلماء من إنحاء العالم من عرب مغاربة وأندلسين ومصريين وغدامسيين وطرابلسيين وغيرهم من سكان الشمال الافريقي والأقطار الاسلامية إلى مملكة سنغاي عامة وإلى كل من مدنية تمبكتو وغاوو وجني اللاتي أصبحت قبلة للعلماء والفقهاء طيلة فترة دولة سنغاي ودولة مالي التي سبقتها.

---

[10] انظر: محمد عيسى الحريري، *الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي حضارتها وعلاقاتها الخارجية بالمغرب والأندلس 160 (ه 296 ه/)* (الكويت: دار القلم، 1987)، 212.

[11] انظر: الفاتح الشيخ يسوف، *مظاهر الحضارة اللاسلامية في الممالك الافريقية*، مجلة قراءات إفريقية، العدد الرابع عشر (ديسمبر 2012)، 4–5.

[12] انظر: محمود كعت، *تاريخ الفتاس في أخبار البلدان والجيوش*، تح: آجم بمبا (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2014)، 122؛ السعدي، *تاريخ السودان*، 110.

[13] انظر: سحر عنتر محمد مرجان، *فقهاء المالكية وآثارهم في مجتمع السودان الغربي في عهدي مالي وصنغي* (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2011)، 236.

[14] انظر: كعت، *تاريخ الفتاش*، 94.

[15] انظر: حسن علي إبراهيم، *تأثير الإسلام وثقافته في السودان الغربي منذ القرن الحادي عشر الميلادي حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي* (السودان: جامعة أم درمان، كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 2009)، 420.

[16] انظر: ميغا، *الحركة العلمية والثقافية والاصلاحية في السودان الغربي*، 39.

- اسقاط وظائف السلطنة وغراماتها عن العلماء.
- شراء الملك أسكيا محمد الكبير كثيرا من الكتب العلمية والثقافية.[17] إذ كانت تجارة الكتب وبصفة خاصة المخطوطات في ذلك العصر تدر أرباحا تفوق سائر أرباح البضائع والسلع الأخرى، كما أكّد ذلك حسن الوزان.[18]
- دور الحجاج في نقل العربية والثقافة الإسلامية إلى القارة؛ إذ كانوا عند عودتهم من البقاع المقدسة إلى بلدانهم يعلمون على نسر العلم الذي حصلوه كما يأتون ببعض الكتب الإسلامية والعربية، الأمر الذي عزز ازهار اللغة العربية والحركة العلمية والفكرية في المملكة.[19]

فجميع هذه العوامل المتوارثة من القرون السابقة نهضت بالحركة العلمية في مملكة سنغاي في فترة الدراسة نهضة أوصلتها إلى ذروة الثقافة في القارة الإفريقية أوسع.

2. المؤلفات اللغوية، أنماطها، أعلامها، تقييمها

سبق أن ذكرنا بإن حكّام مملكة سنغاي قد رحبوا بالحركة العلمية وشجعوها، كما احترموا العلماء والفقهء، وأسقطوا عنهم متطلبات السلطة وغراماتها ومنعوا عنهم أي ظلم[20] بحيث كان للأسكيا (يعني الملك) وحده حقّ النظر في أية شكوى ضدّ أيّ عالم أو فقيه. كما حذر كلّ من تعرض لهم بظلم أو سوء من ذريته بسوء العاقبة. وكانت النتيجة أن اتسع أفق التفكير الإسلامي في عهدهم، وارتفع عدد المدارس والمدرسين، وكثر العلماء والطلاب، ونضج مستوى التعليم، وأعطى ثماره.[21] ووفد إليها علماء بارزون في الفكر الإسلامي، ذوو تخصصات متعددة في جميع الفنون، واستوطنوها، كما برز فيها علماء محليون، لهم مكانتهم العلمية، شاركوا برفع المستوى الثقافي بالتأليف والشرح والتعليق. وأضافوا إضافات حقيقية مهمة في الكتب التي درسوها، وساهموا في إثراء مكتبات العالم الإسلامي بمؤلفاتهم التي كتب باللغة العربية في مجال العلوم اللغوية وفي غيرها.

والجدير بالذكر أن طريقة الإختصاص في ذلك العهد لم يكن معمولا بها في تلك الفترة في مملكة سنغاي، وإنما طريقة الموسوعة كانت هي السائدة فيها وجارية الاستعمال لدى العلماء في التدريس والتأليف، والشرح والتعاليق. وفيما يلي نعرض أنماط وأشكال المؤلفات اللغوية لدى العلماء في هذه المملكة.

2.1. أنماط وأشكال المؤلفات اللغوية

إن المؤلفات اللغوية التي ألفها علماء هذه المملكة كانت على أنماط وأشكال مختلفة. ولعلّ الدافع الرئيس إلى التصنيف على هذه الأنماط والأشكال بالدرجة الأولى هو الحفاظ على التراث اللغوي وجمعه. ومن ثم صبه في قوالب محددة. قد حصرت هذه القوالب في الأنماط والأشكال التالية:

2.1.1. المختصرات:

ويقصد بها ابجاز المطولات من الكتب اللغوية، وقد تتخذ المختصرات في عمومها شكلين مختلفين، أحدهما نثر، والآخر شعري (نظم). وقد جعلت النظم نمطا وشكلا من أشكال التأليف، أما النثر فقد كان نصيب علماء مملكة سنغاي فيه قليل. وقد عثر في خزائن المملكة عدد منها.

2.1.2. الشروح:

وهذا الأسلوب ليس بدعا على ممكلة سنغاي وعلمائها، وإنما هو طريقة قديمة عند علماء المسلمين قديما. واتخذ علماء الممكلة هذا الأسلوب من أجل تعليم العامة دينهم ولغة القرآن.

2.1.3. التعاليق:

التعليق على النص هو أن يضع القارئ أو العالم رأيه وملاحظاته في آخر الكتاب، أو الورقة التي قرأها أو على حاشيتها. ولعل يرجع ذلك إلى قلة وجود مادة الورق نظرا لوضع الإقليم الجغرافي والطبيعي. فكان علماء مملكة سنغاي يكتبون ويسجلون ملاحظاته في أي مكان فارغ من الورقة، أمام المعلومة التي يريدون التعليق عليها، وقد يكون التعليق بين سطور الورقة.

2.1.4. الحواشي:

[17] انظر: محمد أنور توفيق، *دولة سنغاي الإسلامية تطوها الاقتصادي والاجتماعي والحضاري* (القاهرة: جامعة القاهرة، معهد البحوث والدراسات الافريقية، رسالة ماجستير، 1977)، 136.

[18] انظر: فايزة شرايطة، *الحياة العلمية في مملكة سنغاي الإسلامية خلال القرنين 9–10هـ/15–16م* (جامعة الوادي، معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، بحث تخرج، 2008)، 28.

[19] انظر: سمية تونسي ونور الهدى أقرابو، *الحواضر العلمية في السودان الغربي ما بين القرنين غاو نموذجا (07–10هـ/ 13–16م)* (أدرار: جامعة أحمد دراية، العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، بحث تخرج،2019)، 29–30.

[20] انظر: ألف محمد كعت، *حرر حكام الأساكي وثائق متعددة في هذا الغرض* (تمبكتو: مطبعة محلية، د.ت)، 72.

[21] انظر: محمد الغربي عمران، *بداية الحكم المغربي في السودان الغربي* (الكويت: مؤسسة الخليج للطباعة والنشر)، 541.

وهو أن سضع العالم أو القارئ شرح بعض الكلمات والعبارات التي يراها غامضة أو في حاجة إلى شرح وتوضيح من النص. وقد لجأ علماء مملكة سنغاي إلى هذا النوع من التأليف نظرا لحاجتهم إلى ذلك؛ فهم يعمدون على النص اللغوي، فيكتبون على حواشيه.

2.1.5. النظم:

هو عبارة عن إعادة تأليف كتب أو اختصارها في شكل منظومات شعرية تعليمية، حتى يتسنى حفظها على طلبة العلم. ولقد اعتنى علماء مملكة سنغاي خلال هذه الفترة بالنظم التعليمي لإدراكهم بأن العلم هو سلاح الحياة، ولذلك ظهرت في هذه الفترة منظومات في شتى العلوم اللغوية من قبل علماء أجلاء.

2.1.6. التأليف:

ويقصد به التصنيف في فن من الفنون على غير سابق. فهذا النمط والشكل كان لعلماء مملكة سنغاي سواء أبناء المنطقة منهم أم الوافدين حظ كبير خصوصا في مجال الابداع الشعري، كما كان لهم اسهام كبير في التأليف في مجال ععلوم العربية من نحو وصرف وعروض، رغبة في فهم القرآن الكريم، وحرصا منهم على حفظ التراث الإسلامي الوافد إليهم من الضياع.

2.2. العلوم اللغوية السائدة في مملكة سنغاي

لقد أولى أهل مملكة سنغاي اهتماما كبيرا للعلوم اللغوية والشرعية على حدّ سواء، بعد أن تمكن الإسلام فيهم، وتعلموا اللغة العربية؛ بغية معرفة الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات؛ إذ لا يتمّ معرفة الدين وممارسة العبادة إلاّ بها، كما أشار إليه جمع من العلماء كابن خلدون (ت.818هـ/1415م).[22] فمن بين العلوم المهمة التي تعطى لطلاب العلم في مملكة سنغاي العلوم اللغوية والأدبية، اعتمادا على مصادرها الأساسية، ففي مجال في علم النحو والصرف نجد *المقصور والممدود* لأبي العباس بن ولاد (ت.332هـ/ 944م)، وكتاب *ملحة الاعراب* للعلاقة أبي القاسم الحريري (ت.516هـ/1122م) *الخلاصة* (ألفية ابن مالك) (ت.672هـ/1274م)، وكتابه*تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد*، و*شرح الكافية الشافية في علم النحو* لابن الحاجب (ت.646ه/1248م)، و*الأصول* لابن السّراج (316هـ/929م)، ومتن *الأجرومية* للعلامة عبدالله بن محمد المعروف بابن أجروم (ت.723هـ/1323م)، و*ألفية السيوطي في النحو والصرف* (ت.911هـ/1505م). وفي البلاغة اشتهر كتاب *تلخيص المفتاح* *وشرحه* للعلامة الخطيب القزويني (ت.739هـ/1338م) والعلامة سعد التفتازاني (ت.792هـ/1390م). وفي مجال الأدب تداول كل من *المقامات* لبديع الزمان الهمذاني (ت.395هـ/1007م)، و*المقامات* لأبي القاسم علي الحريري، و*المعلقات العشرة* و*الكواكب الدرية في مدح خير البرية* للبوصيري (696هـ/1295م)، وفي علوم اللغة نجد *كتاب المثلث* لمحمد مستنير قطرب (ت.206هـ/821م)، وكتاب المحكم لابن سيدة الأندلسي (ت.398هـ/1007م)، وغيرها مما كان طلاب العلم يعتمدون عليها. وفي مجال علم العروض والقافية اشتهر كتاب *القسطاس في علم العروض* للعلامة جار الله الزمخشري (ت.538هـ/1144م)، وكتاب الجزرجية في العروض لمحمد الخزرجي الأندلسي (ت.626هـ/1229م).

أما ما يتعلق بالأعلام ومساهماتهم اللغوية التي أسهموا بها في حركة التأليف اللغوي في مملكة سنغاي خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين فيمكن سردهم على النمط الآتي:

2.2.1. في مجال علم النحو:

تعتبر بداية تدريس علم النحو في منطقة السودان الغربي مع دخول علوم اللغة العربية على يد الشريف عبد المؤمن بن صالح، مؤسس مدينة تيشيت،[23] والحاج عثمان الأنصاري، أحد مؤسي مدينة ودان،[24] وذلك في القرن السادس الهجري، حيث انتشر من هاتين المدينتين إلى باق المدن: شنقيط وولاتة، وتمبكتو وغاو وجني إلى أن ازدهر مع الحركة العلمية التي شهدتها منطقة بلاد السودان الغربي أيام مملكة الأساكي وما بعدها. ولقد شهد عصر الأساكي وجود طائفة كبيرة من العلماء الأجلاء اشتهروا بتمكنهم في اللغة والنحو حتى لقبوا بذالك وداوموا على تدريسه.

فمن العلماء الوافدين إلى مملكة سنغاي الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي (ت. 909هـ/1503م) الذي ذاع صيته في السودان الغربي. ومن مساهماته في اللغة والنحو *مقدمته في اللغة العربية*، وله *مختصر تلخيص المفتاح*.[25]

---

[22] انظر: ابن خلدون، العبر *وديوان المبتدأ والخبر في* تاريخ *العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، تح. أبو صهيب الكرمي (عمان: بيت الأفكار الدولية)، 495/5.

[23] لم تذكر المصادر التاريخية سنتي ميلاده أو وفاته. يتواجد ضريحه في المصلى الشتوي بمسجد تيشيت التاريخي. هو من آل علي رضي الله عنه. يذكر أنه تتلمذ على القاضي عياض وانتدبه القاضي عياض إلى غرب أفريقيا لنشر العلوم الشرعية واللغوية فخرج من المغرب قاصدا الصحراء الكبرى.

[24] لم أقف على تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته. وهو من قبيلة الأنصار الذين سكنوا في الصحراء الكبرى. وينسب إلى الصحابي الجليل سعد بن عبادة رضي الله عنه.

[25] انظر: أحمد بابا، *كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج*، تح. محمد مطيع (المغرب، مطبعة فضالة، 2000)، 2/ 214؛ مطير سعد غيث، *الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ؛ دراسة في التواصل الحضاري العربي - الإفريقي* (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005)، 243.

ومن أئمة اللغة والنحو العلاّمة المختار ابن عمر النحوي (ت.922هــ/1516م) الذي اشتهر بلقب النحوي لتضلعه في هذا الفنّ بجانب علمه بكل فنّ من فنون العلوم الإسلامية. ويذكر أنّ له حاشية على *الكافية الشافي*ة لابن الحاجب.[26]

ومنهم أبو عبد الله اندغمحمد بن الفقيه المختار النحوي،[27] كان عالما تقيا ورعا متواضعا واثقا بالله، مشتهرا في علم العربية؛ لطول باعه فيه، والمادح لرسول الله عليه السلام.[28] يذكر أنّ له تعليق على ألفية ابن مالك وعن ملحة الإعراب.

ومن أئمة علماء اللغة أبو العباس الفقيه أحمد بن اندغمحمد بن محمود الزكي،[29] الفطن العالم بفنون العلم من النحو والأشعار، إضافة إلى اللغة وغيرها.[30] وله تعاليق كثيرة على كتب اللغة التي كانت سائدة في عصره،خاصة المقامات، لكنها لم تصل إلينا أو أنها ما زالت مخطوطة.

ومنم العلامة عبد الله بن عمر بن محمد أقيت (ت.929هــ/ 1522م)، الذي كان له دور تعليمي واضح، خاصة أن كان ضليعا في النحو والفقه واللغة. وكان يقوم بالتدريس في مدينة تنبكت ومدينة ولاته.[31] له شرح على كتاب *المثلث* لقطرب، وتعليق على *المقصود والممدود*.

ومن العلماء الذين أسهموا في حركة التأليف في علم النحو العلامة اند عبد الله بن سيد أحمد (ت936 هـ/1530م) الذي شرح متن الآجرومية.

ومن علماء العصر في اللغة والنحو الحاج أحمد بن عمر ابن محمد آقيت التمبكتي (ت. 942هــ/ 1535م). أخذ العلم عن جده لأمّه والنحو عن خاله الفقيه مختار المشهور بالنحوي. اشتهر بطول باعه في الفقه والنحو العروض محصلا بارعا حافظا معتنيا بتحصيل العلم ونسخ الكتب. كتب بخطه عدة دواوين، وجمع كثيرا من الفوائد والتعاليق خصوصا على كتاب الجزرية في علم العروض، وعلى تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، وعلى ألفية ابن مالك.

ومنهم العلامة محمود بن عمر بن محمد أقيت(ت.955ه/1548م)، المتبحر في العلوم اللغوية، له شرح على الخلاصة لألفية ابن مالك.

ومنهم أحمد بن محمد بن عثمان بن عبد الله التمبكتي[32] من أهل سنكوري، كان عالما نحويا لغويا متفننا في علوم الأدب والأشعار بالإضافة إلى الفقه والتفسير وغيرها. مشهود له بالعلم وطول باعه في ذلك جماعة من شيوخ العلم في عمره ومن أتى بعده. لم يصل إلينا مؤلفاته.

وبرز في علم اللغة والنحو أحمد بن أندغمحمد التمبكتي (ت.970هــ/ 1561م)،كان لغويا نحويا فقيها وقاضيا. له حظ في معرفة الأصول والبلاغة مشتهرا بها؛ مما يدل على سعة باعه في العربية وكثر اطلاعه على دقائقها. وله فيها من المصنفات: شرحه على الأجرومية سماه الفتوح القيومة. قال صاحب فتح الشكور فيه فوائد مهمة، وفروع وتتمات يتشوق لها علي الهمة.[33]

ومن أئمة اللغة والنحو في مملكة سنغاي أحمد بن دنبس الفلاتي (ت. 1587/995م). كان مشتهرا بحبه اللغة والنحو وتمكنه فيها. وكان نساخا ومحشيا ومعلقا في الفنون، وخاصة في اللغة. إضافة إلى الفقه والحديث. كما اشتهر بتمكنه من كتاب المحكم في اللغة لابن سيدة الأندلسي.

ومنهم محمود بن محمد الزغراني التمبكتي (ت.1011هــ/1602م). ينسب لقبيلة الزغرانيين في غرب سنغاي. نشأ في مدينة تمبكتو. مهر في النحو واللغة وأصبح مدرسا لهما. وكان يعرف بالنحوي. وتصدر للتدريس وكان رحمه الله إماما في جامع التواتين في تمبكتو حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي.[34] وله في النحو أوراقه المشهورة التي انتفع الطلبة بها المسماة*كشف النقاب في قواعد الإعراب*، وشرحها.[35]

---

26 انظر: السعدي، *تاريخ السودان*، 28.
27 من علماء القرن العاشر الهجري، لم أقف على تاريخ وفاته.
28 انظر: السعدي، *تاريخ السودان*، 29.
29 من علماء القرن العاشر الهجري، لم أقف على تاريخ وفاته.
30 انظر: السعدي، *تاريخ السودان*، 30.
31 انظر: السعدي، *تاريخ السودان*، 37.
32 لم يشر المؤرخون إلى تاريخ وفاته.
33 انظر: الطالب محمد البرتلي، *فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور*، تح: محمد إبراهيم الكتاني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، 151.
34 انظر: السعدي، *تاريخ السودان*، 215؛ الغربي، *بداية الحكم المغربي في السودان الغربي*، 518.
35 انظر: البرتلي، *فتح الشكور*، 110.

وكذلك العلامة محمد بابا بن محمد الأمين (ت.1014هـ/1605م) المشارك في الفنون والعلوم الكثير. له من التواليف عدة: شرح ألفية السيوطي في النحو شرحا غريبا مفيدا سماه *بالمنح الحميدة في شرح الفريدة*. وله شرح *شواهد الخزرجية*، وقطع على *مقامات الحريري*،[36] وتكملة البجاني على اللامية، وله أيضا حاشية على البجائي على الأجرومية.

ومنهم علم العصر سيدي أحمد بابا التمبكتي (ت. 1036 هـ / 1627 م) الذي قدم مساهمات كثيرة في مجال اللغة والنحو إلى جانب فنون أخرى. فمن مؤلفاته في اللغة: *تعاليق على أوائل الألفية*، وكتاب *النكت الوافية بشرح الألفية*. و*النكت الزكية*، و*غاية الإجادة في الاحتجاج بابن ادريس* (قصده الاحتجاج بإلفاظ ابن إدريس في العربية). *وتقييد في صحة تركيب قام رجل وتكلم رجل*. ومنها *مساواة الفاعل للمبتدأ في شروط الافادة*، *رسالتان في أصول النحو إمتاع الأسماع بما قيل في إجراء ألفاظ رواة الحديث مجرى السماع ووسيلتي وشافعي في ثبوت الاستدلال بألف*. [37] يحتوي هذا الكتاب على رسالتين في علم أصول النحو للعلَّامة الشهير أحمد بابا التنبكتي؛ الرسالة الأُولى «إمتاع الأسماع بما قِيل في إجراء ألفاظ رُواة الحديث مجرى السماع»، وقد أفرَدها أحمد بابا لِعرض الخلاف الحاصل حول مسألة الاستشهاد بالحديث النبوي على قواعد العربية وذِكرِ أقوال النحاة فيها ومناقشتها. وأمَّا الرسالة الثانية «وسيلتي وشافعي في ثبوت الاستدلال بألفاظ الإمام الشافعي»، فقد أفرَدها لِمسألة الاحتجاج بألفاظ الإمام الشافعي على قواعد العربية وما أُورِد على القول بحُجِّية ألفاظه من إيرادات وإشكالات مع الإجابة عنها.[38]

وممن برز أيضا في علم اللغة والنحو في تلك الفترة عبد الله بن سيدي أحمد بن محمد الولاتي (ت1037ه/ـ1628م)، كان نحويا أدبا فقيها، له من المصنفات *شرح الأجرومية*، وهو شرح مختصر حسن. [39]

وألّف الفقيه ابن عبد الله محمد ابن حبيب الله المختار الكنتي (ت. في القرن 10هــ/16م) *كتاب المنهج الحميدة في شرح الفريدة* وهو شرح لألفية السيوطي.[40] كما ألفّ العلامة أحمد كري (ت.ق 10هــ/16م) شرحا على ألفية ابن مالك.

وممن كانت لهم مساهمات في النحو واللغة العلامة محمد بناك السوقي العالم النحوي الشهري، الذي له شرح على ألفية ابن مالك في مجلد كبير أطلق عليه *هبية الماك على خلاصة ابن مالك*.[41] وللشيخ العالم الجليل علي جب[42] شرح لامية الأفعال لابن مالك.[43]

ومن المؤلفين أيضا العلامة أبوبكر الباركوم المعروف بالشيخ الطاهر بن إبراهيم الفلاني[44] كان عالما بالمنقول والمعقول، وهو من العلماء الذين أثروا الحياة العلمية والاجتماعية والسياسية. له الكثير من المصنفات منها *منار الجامع في علم التصريف*.

ولا شك أنّ هناك الكثير من الذين برعوا في مجال علم النحو واللغة. ولكن لم نقف على تراثهم؛ لكونها قد ضاعت أو ما زالت مخطوطة في المكتبات الأسرية الأهلية. على السبيل المثال العلامة أبو عبد الله أندغمحمد بن الفقيه المختار النحوي الذي كان أستاذا في اللغة والنحو، والحاج أحمد بن عمر أقيت الذي كان مجالسا لشيخه الفقيه المختار النحوي، وقد وصفه أحمد بابا التنبكتي أنه فقيها نحويا لغويا.[45] وكذلك العلامة عبد الله بن محمدو بن عمر أقيت الذي ذاع صيته في علم العروض.[46]ومنهم العلامة عبد الله بن الفقيه أحمد يرى(ت.1010هــ/1602م) الذي كان مفتيا شرعيا في زمانه، ونحويا لغويا متواضعا.[47]ومنهم العلامة بابكر بير (ت.991هــ/1583م) الذي درّس العلامة أحمد بابا علم العربية. ومنهم الشيخ الأمين بن أحمد (ت.1041هــ/1632م) صاحب متخصصات متعددة، فهو نحوي تصريفي لغوي كما ذكر ذلك السعدي.

2.2.2. الأدب والشعر:

---

36 انظر: البرتلي، *فتح الشكور*، 111، 112

37 انظر: محمد ألفا جالو، *الحياة العلمية في دولة صنغاي خلال الفترة خلال الفترة 824–1000هـ/1464–1591م)*، (مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير، 1993م)، 254.

38 انظر: مقاديم عبد الحميد، *المدارس العلمية ودروها السياسي والثقافي في السودان الغربي (مالي وسنغاي) (ق.7–10هــ/13–16م)*، (الجزائر، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، رسالة دكتوراه، 2019)،146؛ مرجان، *فقهاء المالكية وأثرهم في مجتمع السودان الغربي*، 259.

39 انظر: البرتلي، *فتح الشكور*، 159.

40 انظر: السعدي، *تاريخ السودان*، ص 217.

41 انظر: البرتلي، *فتح الشكور*، 39.

42 لم يذكر له تاريخ وفاة.

43 انظر: محمد بلو، *انفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور* (القاهرة: دار ومطابع الشعب، 1964م)، 52.

44 لم أقف على تاريخ وفاته.

45 انظر: أحمد بابا التمبكتي، *نيل الابتهاج بتطريز الديباج*، تح. علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، 913.

46 انظر: السعدي، *تاريخ السودان*، 213.

47 انظر: أبوبكر إسماعيل ميغا، *أشهر علماء تمبكت وجني وغاو وأثرهم في ازدهار الحركة العلمية والثقافية في مدن السودان الغربي في القرون الثامن والتاسع والعاشر الهجرية*، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد 11 (يونيو، 1994)، 211–264.

كان للسودان الغربي نمط من الآداب شعرا ونثرا وقصصا وطرفا، يستمد أصالته من الحكايات الإفريقية وقصص البطولات والحروب، ولكن لم يكن مكتوبا، بل يلقى في حلقات القصاصين بالأسواق، ويدار في المجالس، وينقل بالرواية من مكان إلى أخر، ومن شخص لأشخاص آخرين. وكان هناك محاولات سجلت على الورق إلاّ أنها لم تتجاوز بعض المدن السودانية.[48] ولما ازدهرت الحركة العلمية في الممالك الإسلامية خاصة أيام مملكة سنغاي، أصبحت مهمة الكتابة والتدوين أكبر شاغل للعامة والخاصة. فقد كان الحكام يتخذون دواوين مكتوبة بالعربية وصدروا رسائل ووثائق حومه للعلماء وللقضاة وأصحاب الشأن في الدولة باللغة العربية. أما العلماء فكان جل اهتمامهم الدراسة والشرح أو التعليق على الكتب التي كانوا يُدرسونها على النمط الذي كان عند العرب في المشرق والمغرب على السواء.[49] ففي ميدان الشعر تخصص بعض العلماء وتفنوا فيه، وإن كان معظمهم فقهاء وعلماء كبار. ولم يكن هدفهم الأساس هو قرض الشعر في قصائدهم، كما برعوا في علوم أخرى إلا أن بعضهم ركزوا اهتمامهم على كتابة هذا الفن بالشرح أو التعليق حى قرضوه أحيانا أخرى.

فمن أمثال هؤلاء العلماء في فترة البحث العالم الشيخ يحي التادلسي (ت.866هـ/1462م) الأديب اللغوي، الذي ذاعت شهرته. وهو الشخصيات الأدبية الوافدين إلى مملكة سنغاي. له العديد من القصائد الشعرية، نذكر منها رثاءه القاضي محمد الكابري في قصيدة عدد أبياتها اثنان وعشرون بيتا منها:

تـذكر ففي التـذكـار خير الفوائـد	وفـي طيـه ورد علـى خير وارد
ألم تر ســفر الحث بالفعل حمصــوا	وســفر ذوي الأفكـار أحظى بزائد
تفيء لـب المرأ طيبــة الصـــبـا	فيلـحق فتيـانـا ويقوي لســـاعـد
فلولا التعزي بــالنبي وصـــحبـه	وأعلام علم الـدين منـه وراشـــد
لحق لـدمع العين ســيح على الولا	لإفـنـاء اشـــبـاح وإطـفـاء واقـد
عليـه من الرحمن ذي العز والعلى	ســلام بـالطـاف عزيز الفوائـد[50]

وللعلامة أحمد بابا بن الحاج أحمد مساهمات قيمة في هذا الفن؛ حيث زخرفه بكتاباته المتعددة. وأوردت المصادر قصيدة له عبّر فيها عن الحنين إلى وطنه تمبكتو، حينما كان منفيّاً في العاصمة السعدية مراكش، وجاء في مستهلّها:

أَيَـا قـاصـــــداً كَـاغَوْ فعُج نَحَوْ بَلْـدَتِي	وَزَمْزِمْ لهم بِاسْمِي وبَلّغْ أَحِـــــــبَّتِي
سَـــلامــاً عَطِيراً منْ غَرِيـبٍ وشَـــائِقٍ	إلى وطن الأحَبَابِ رَهْطِي وجِيرَتِـــي
وعندي أقارب هناكَ أعـــــــــــــــزَّةٌ	على السَّادةِ الأُلى دُفِنَتْ بغُرْبَتـــــــي
أبي زيـد هم شَــيْخُ الفضـــائلِ والهُدى	وصِنوُ بني عمِّي وأقْربُ سادتــــــي
وســيْفِي فسَــيْفُ البَيْنِ سُـلَّ لفَقْدِهــــــمُ	عليَّ وهَدَّ المْوتُ رُكني وعمْرتــِـي[51]

ومن الذين نبغوا في قول الشعر العلامة الأديب والنحوي محمد بابا بن محمد الأمين. له محاولات جيدة وله مشاركات فعالة في ميدان الأدب. وله نظم سماه جياد ملاح في الأمداح، منه القصيدة التي رحّب ومدح فيها العلامة يحيى الولاتي حين ورد من المغرب فقال:

نيل الرَّبـاحِ أو النّجـاحِ السَّـــرْمدي	والسَّـيْرُ في النَّهجِ القويمِ السَّـرمدي
فـــــازت به (تمبكتو) دون مغارِبَ	ومشـارق من كلِّ قُطْرٍ أبعــــــــدِ

48 انظر: محمد المغربي، *بداية الحكم المغربي في السودان الغربي*، 543.

49 انظر: عبد القادر زبادية، *مملكة سنغاي في عهد الأسكيين* (الجزائر: طبعة الجزائر، 1971)، 154.

50 انظر: السعدي، *تاريخ السودان*، 217؛ محمد الغربي، *بداية الحكم المغربي*، 544.

51 انظر: ذبادية، *مملكة سنغاي في عهد الأسقيين*، ص158؛ سمبي خليل ماغاسوبا، *الأدب العربي في تنبكت من خلال خزائنه النصية إلى نهاية القرن العاشر الهجري (السادس عشر إفرنجي)*، (طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، رسالة ماجستير 2001م)، 153.

فـــتباشـرت أيـــامُها وتشـامخت أعلامُها من راسِياتٍ رُكَّـــــــــدِ

وبحـــــــــبِّها من فضْـلِهِ أرجاؤها محمولُ سـرِّ الوحي نورُ المهتدِي[52]

ومن شيوخ العلم والفنون إبراهيم بن عبد الجبار الودغيري الفجيجي (ت.958هـ/1551مـ) كان علماء فقيها متضلعا قي العلوم الإسلامية والآداب العربية، وشعره ونثره يشهدان بمكانته فيها. وله مصنفات في الفنون أهمها: في الصيد وآدابه، قصيدة عينية شهيرة عدد أبياتها مائتان وأربعة عشر بيتا سماها روضة السلوان، مطلعها:

يلومونني في الصيد والصيد جامع لأشــيـاء للإنســـان فيهـا منـافع[53]

ومن أدباء هذا العصر سيدي عمر الكنتي الملقب بالشيخ (ت.960هـ/1553م)، وهو من أبرز تلاميذ الامام المغيلي. له في المدينة المنورة قصيدة مشهورة:

بشـــراك يا قلب هذا ســيد الأمم هـذه حضـــرة المختــار في الحرم

وهذه الروضـــة الغراء طـاهرة وهـذه القبـة الخضـــراء كـالعلـم

قطب وغب عن هموم كنت تحملها وســـل تنل كل ما ترجوه من كرم[54]

ومن شيوخ علم الأدب في مملكة سنغاي في فترة الدراسة الحاج أحمد بن الحاج أحمد والد أحمد بابا (ت.991هــ/1583م). وكان عالما متفننا ومشاركا في فنون العلم جماعا للكاب، وافر الخزانة، بارعا في الأدب. له من المصنفات: *شرح العشرينيات الفازازي في مدح النبي*.

ومن الأدباء أيضا العلامة أبوبكر الباركوم. له قصيدة في النصح للسلطان من سماع أقوال الوشاة، وقصيدة أخرى عن أهل كانوا يهجوهم فيها، فيقول:

إن كـــانـــوريـــن كـــانـــوا أهـــل قـــهـــر واعـــتـــلاء

فـــالأراجـــيـــف لـــديـــهـــم كـــأراجـــيـــز الـــثـــنـــاء

والأســـــطـــيـــر إلـــيـــهـــم ذو أســـــطـــيـــن الـــبـــنـــاء

والأكـــاذيـــب إلـــيـــهـــم مـــن أكـــاذيـــب الـــجـــفـــاء

والأســـــطـــيـــر أراجـــيـــز بســـــاتـــيـــن الـــفـــنـــاء

يـــا بـــنـــي كـــانـــور هـــذا مـــن فـــنـــون الـــفـــنـــاء[55]

ومن أعلام الأدب النجيب محمد الوالي بن سليمان الفلاني (ت.1009هــ/1601م)، كان عالما متضلعا في فنون العلم وله آثار تدل على وفور علمه وكثرة أحاطته وتضلعه بالعلوم. ومن مصنفاته نظمه على النقاية للسيوطي في علوم عديدة. ومن البارزين في علوم الأدب والشعر في فترة البحث الشيخ العلامة رمضان بن أحمد[56] له عدة قصائد وتواليف، ومن أهم مصنفاته: نظمه على رواة البخاري آيُ رواية الفروع عن الأصل.[57]

---

52 انظر: محمد الغربي، *بداية الحكم المغربي في السودان الغربي*، ص545، السعدي، *تاريخ السودان*، 217؛ البرتلي، *فتح الشكور*، 111.

53 انظر: عبد الوهاب بن منصور، *أعلام المغرب العربي* (المغرب: الطبعة الملكية، 1979)، 1/ 144.

54 انظر: جالو: *الحياة العلمية في دولة صنغاي*، 266

55 انظر: محمد بلو، *انفاق الميسور*، 35، 37.

56 لم أقف على تاريخ وفاته.

57 انظر: آدم الألوري، *الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني* (القاهرة: دار الكتاب المصري، 2014)، 52.

وأمثال هذه القصائد موجودة بشكلٍ غير منظّم في أثناء الكتب والمخطوطات بالمئات؛ إن لم نقل بالآلاف. هذا وإضافة إلى تلك، هناك روايات من قبل بعض الباحثين تشير إلى وجود إنتاجٍ أدبيٍّ رفيع المستوى في شكل قصصٍ كُتبت على شاكلة مقامات الحريري.

2.2.3. علم العروض والبلاغة

لقد علما العروض والبلاغة كغيرهما من علوم اللغة اهتماما كبيرا لدى الدارسين. وهذا طبيعي؛ إذا لا يقبل الدارس على نظم الشعر إلاّ أن يكون له خبرة بعلم العروض، وبأساليب العرب البيانية. ومع إقبال طلاب العلم على هذين العلمين وتدريسهما في المراكز العلمية بمملكة سنغاي إلاّ أن التأليف فيهما كان شبه نادرا مقارنة بالعلوم العربية الأخرى.

وقد اشتهر في علم البلاغة محمد بن محمد بغيغ الونكري (ت.1002هـ/1593م) الذي كان عالما عروضيا متفننا، إضافة إلى علوم أخرى ذكره أحمد بابا وقال بإنه تعلم على يده علم العروض والبيان.[58] له شرح تلخيص المفتاح. ومن الذين ألفوا في علم العروض والقافية العلامة الأديب والنحوي محمد بابا بن محمد الأمين، له شرح شواهد الخزرجية في العروض. وللمغيلي مختصر على تلخيص المفتاح.

والجدول التالي يقدم أنموذجا لبعض العلماء الذين ألفوا في مختلف فنون العربية خلال القرنين 15–16 الميلاديين، مرتبا ذلك حسب تاريخ الوفيات، وسوف يختصر الجدول على ذكر المشهورين منهم:

جدول 1. مؤلفات علوم اللغة العربية وأعلامها في مملكة سنغاي.

المؤلف	تاريخ الوفاة	اسم الكتاب	النمط والشكل	الموضوع اللغوي
سيدي يحي التادلي أو التادلسي	(ت.866هـ/1462م)	قصيدة في رثاء القاضي مودب الكاربي	نظم	الأدب
محمد بن عبد الكريم المغلي	(ت.909ه/1503هـ)	قصيدة في مدح الرسول عليه السلام	نظم	الأدب
		مختصر تلخيص المفتاح	مختصر	البلاغة
		مقدة في اللغة العربية	تأليف	النحو والصرف
المختار النحوي	(ت.922هـ/1516م)	حاشية على الكافية الشافية لابن الحاجب	حاشية	النحو
محمد بن أحمد بن محمود بغيغ	بداية القرن العاشر	أم البراهين	نظم	الآدب
عبد الله بن عمر بن محمد أقيت	(ت.929هـ/ 1522م)	شرح مثلث قطرب	شرح	اللغة
		تعليق على المقصود والممدود	تعليق	اللغة
اند عبد الله بن سيد احمد	(ت.936 هـ/1530م)	شرح متن الآجرومية	شرح	النحو
الحاج أحمد بن عمر بن أقيت	(ت. 942هـ/ 1535م)	تعليق على الجزرية في علم العروض	تعليق	العروض
		تعليق على تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد	تعليق	النحو والصرف
محمود بن عمر بن محمد أقيت	(ت.955ه/1548م)،	تعليق على الخلاصة لابن ملك	تعليق	النحو والصرف

58 أحمد بابا، *نيل الابتهاج*، 600.

إبراهيم بن عبد الجبار الودغيري الفجيجي	(ت.958هـ/1551مـ)	روضة السلوان	نظم و تأليف	الأدب
سيدي عمر الكنتي الملقب بالشيخ	(ت.960هـ/1553م)،	قصيدة في مدح المدينة المنورة	نظم	الأدب
أحمد بن أحمد بن عمر أقيت والد الشيخ أحمد بابا التمبكتي	(ت.991هـ/1583م).	شرح مخمسات العشرينات للفازازي	شرح	الأدب
		تعليق على تلخيص المفتاح	تعليق	البلاغة
أحمد بن دنبس الفلاتي	(ت.995هـ/1587م)	شرح على كتاب المحكم في اللغة	شرح	اللغة
محمد بن عمر أقيت	(ت.10هـ)	حاشية القيومة على شرح الأجرومية	حاشية	النحو
ابن عبد الله محمد ابن حبيب الله المختار	(ت. في القرن 10هـ/16م)	*كتاب المنهج الحميدة في شرح الفريدة* وهو شرح لألفية السيوطي	شرح	النحو
العلامة أحمد كري	(ت. في القرن 10هـ/16م)	شرحا على ألفية ابن مالك.	شرح	النحو والصرف
محمد بن محمود بن أبي بكر الونكري ببغيع	(ت.1002هـ/1593م)	شرح تلخيص المفتاح	شرح	البلاغة
المختار بن محمد بن الفقيه المختار النحوي	(ت.1004ه/1595ـ)	المدائح النبوية	نظم	الآداب
النجيب محمد الوالي بن سليمان الفلاني	(ت.1009هـ/1601م)	نظم على النقاية للسيوطي	تأليف	علوم اللغة
محمود بن محمد الزغراني	(ت.1011هـ/1602م)	كشف النقاب في قواعد الإعراب، وشرحها	تأليف	النحو
بابا بن محمد الأمين	(ت.1014هـ/1605م)	المنح الحميدة في شرح الفريدة (شرح ألفية السيوطي في النحو)	شرح	النحو
		طرة على مقامات الحريري	حاشية	الأدب
		شرح شواهد الخزرجية	شرح	العروض
		قصائد جياد في الأمداح النبوية	نظم	الأدب
		تكملة البجاني على اللامية	تأليف	الصرف
		حاشية على البجائي على الأجرومية	حاشية	النحو
محمد بن عال	(ت.1030هـ/1621م)	فكّ اللامية (شرح لامية الأفعال)	شرح	الصرف
		شرح على متن الأجرومية	شرح	النحو
		فقك الأقفال شرح توضيح القواعد	شرح	النحو
أحمد بابا التمبكتي	(ت. 1036 هـ/1627م)	النكت الزكية على الألفية	حاشية	النحو
		النكت المستجادة في مساواة الفاعل للمبتدإ في سرّ الافادة	تأليف	النحو

		النكت الوافية بشرح الألفية	شرح	النحو والصرف
		تعليق على أوائل الألفية	تعليق	النحو
		مساواة الفاعل للمبتدأ في شروط الافادة،	تأليف	النحو
		رسالتان في أصول النحو إمتاع الأسماع بما قيل في إجراء ألفاظ رواة الحديث مجرى السماع ووسيلتي وشافعي في ثبوت الاستدلال بألف	تأليف	أصول النحو
عبد الله بن سيدي أحمد بن محمد الولاتي	(ت1037هـ/1628م)	*شرح الأجرومية*	شرح	النحو والصرف
الدرفق بن الفقيه محمد بناك السوقي	مجهول	هبة المالك على خلاصة ابن مالك	شرح	النحو والصرف
علي جب	مجهول	شرح لامية الأفعال لابن مالك	شرح	الصرف
أبوبكر الباركوم الفلاني	مجهول	*منار الجامع في علم التصريف.*	تأليف	الصرف
أحمد بن أندغ محمد	(ت.1045هـ/1635م)	الفتوح القيوم شرح الأجرومية	شرح	النحو والصرف

2.3. تقييم آثار الحركة اللغوية

بعدما رأينا مختلفات الحركة اللغوية من كتب وشروح وحواشي ونظم وغيرها، سنحاول أن نقوّم هذه الآثار ونبين بعض محاسنها ومساوئها أو ايجابياتها وسلبياتها كما وكيفا. فإذا نظرنا المؤلفات التي خلفتها حركة الأليف من حيث الكمّ يتجلى لنا أن علماء مملكة سنغاي قد أسهموا بشكل فعّال في إثراء اللغة العربية في المنطقة، حيث ألفوا عدة مصنفات في مجال اللغة والأدب، كانت معتمدة لدى طلبة العلم وأهله في المنطقة. ويلاحظ أيضا أنّ شروحهم ترتكز أساسا على ألفية ابن مالك الذي كان عمدة النحاة واللغوين. أمّا الحواشي والتعاليق المختلفة التي وضعوها فقد حظيت باهتمام الدارسين كثيرا. ومن ناحية الكيف (الجودة والابتكار) يلاحظ أنّ الحركة العلمية اللغوية لم تضف شيئا جديدا على الموجود، وهذا راجع إلى الوضع السائد في ذلك الوقت؛ إذا كان الهدف تعليم أبناء المنطقة مبادئ الدين واللغة.

والجدير بالذكر أن هذه الحركة العلمية اللغوية وإن لم تضف شيئا جديدا على الذي كان معهودا من حيث الابتكار والإبداع؛ فإنه يكفيا فخرا أنها حاولت تبسيط علوم اللغة العربية لطلبة العلم. وقد أدى هذا الإنتاج دوره الكامل في وقته، حيث سد فراغا كبيرا كان موجودا في ذلك الوقت، كما أن علماء مملكة سنغاي قد قدموا خدمة جليلة للثقافة العربية الإسلامية قلما نجد من قام بها في إفريقيا عامة ولعلّ في بعض النواحي من بقية قارات العالم.

الخاتمة

يتضح جليا مما استعرضناها أن مملكة سنغاي خلال فترة الدراسة قد شهدت تطورا وازدهارا كبيرا في مجالة الحياة الفكرية والثقافية نتيجة التبادل الفكري والثقافي بينها وبين البلدان العربية المجاورة ؛ إذ نمت حركة علمية أدت إلى تكوين علماء أجلاء متفننين في مختلف العلوم الشرعية واللغوية التي كانت سائدة في تلك العصور، ومساهمين فيها بكل وضوح. وهذا يقودنا إلى القول بأن الشعب الإفريقي ما زال إلى يومنا هذا تهتم باللغة العربية وعلومها دراسة وتأليفا؛ لغرض نشر العلم وهذا فيه دلالة على حرصهم على فهم كتاب الله وسنة رسوله.

وقد ساهمت الكتب والمكتبات في ازدهار الحياة الثقافية، كونها عاملا مهما ومظهرا أساسيا لتقييم مدى انتشار التعليم ومنتوجه.كما كان للرحلات العلمية أيضا الفضل الأكبر في تحقيق حركة علمية وثقافية واسعة، ساهم فيها العديد من العلماء، الذين أثّروا بها من خلال تنقلهم إلى بلاد المشرق والمغرب، سواء لموسم الحج أو للتحصيل العلمي. في حين تأثر العديد من العلماء بالمستوى العلمي الذي وصلت إليه مدينة تمبكتو وغاو وجني فكان أن هاجر العديد منهم إليها، مساهمين بشكل فعّال في تأليف الكتب ونشر الثقافة العربية بلسان عربي مبين.

ويستنتج أيضا أن اللغة العربية قد شكلت أحدى أهم مظاهر الحضارة العربية في إفريقيا، وقد انتشرت مع آدابها واستعمالاتها لدى شعوب القارة الإفريقية في الفكر والثقافة والتربية والتعليم وغيرها. وأن معظم هذه المؤلفات التي أشرنا إليها والتي ساهمت بكل كبير في نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية في القارة الإفريقية للأسف الشديد لم تطبع، فهي ما زالت مخطوطة في المكتبات العامة والخاصة. ولذلك نوصي وندعو الباحثين الراغبين في تحقيق التراث القديم بزيارة مكتبات كل من المدن الثلاثة تمبكتو وغاو وجني التي توجد فيها المئات بل الآلاف من المخطوطات في شتى التخصصات والفنون.

المراجع والمصادر

ابن خلدون، عبد الرحمن. *العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، تح. أبو صهيب الكرمي. عمان: بيت الأفكار الدولية، د.ت.

الإلوري، آدم عبد الله. *الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني*. القاهرة: دار الكتاب المصري،2013م.

البرتلي، الطالب محمد. *فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور*، تح: محمد إبراهيم الكتاني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981م.

بلو، محمد. *انفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور*. القاهرة: دار ومطابع الشعب، 1964م.

التمبكتي، أحمد بابا. *كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج*. تح. محمد مطيع. المغرب، مطبعة فضالة، 2000م.

التمبكتي، أحمد بابا. *نيل الابتهاج بتطريز الديباج*. تح. علي عمر. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004م.

توفيق، محمد أنور. *دولة سنغاي الإسلامية تطوها الاقتصادي والاجتماعي والحضاري*. القاهرة: جامعة القاهرة، معهد البحوث والدراسات الافريقية، رسالة ماجستير، 1977م.

تونسي، سمية. أقرابو، نور الهدى. *الحواضر العلمية في السودان الغربي ما بين القرنين غاو نموذجا (07–10هـ/ 13–16م)*. أدرار: جامعة أحمد دراية، العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، بحث تخرج،2019م.

جالو، محمد ألفا. *الحياة العلمية في دولة صنغاي خلال الفترة خلال الفترة 824–1000هـ/1464–1591م)*. مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير، 1993م.

الحريري، محمد عيسي. *الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي حضارتها وعلاقاتها الخارجية بالمغرب والأندلس (160 ه / 296ه)*. الكويت: دار القلم، 1987م.

حسن، علي إبراهيم. *تأثير الإسلام وثقافته في السودان الغربي منذ القرن الحادي عشر الميلادي حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي*. السودان: جامعة أم درمان، كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 2009م.

زبادية، عبد القادر. *مملكة سنغاي في عهد الأسكيين*. الجزائر: طبعة الجزائر، 1971م.

السعدي، عبد الرحمن. *تاريخ السودان*، تعليق: حماه الله ولد السالم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2019م

شرايطة، فايزة. *الحياة العلمية في مملكة سنغاي الإسلامية خلال القرنين 9–10هـ/15–16م*. جامعة الوادي، معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، بحث تخرج، 2008م.

طيبوني، فاطمة. ذيتوني، وكنزة. *الحياة الثقافية في حاضرة تمبكتو خلال القرن 10هـ/ 16م*. الجزائر: جامعة جيلالي بونعامة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، بحث تخرج، 2019م.

عبد الوهاب، ابن منصور. *أعلام المغرب العربي*. المغرب: الطبعة الملكية، 1979م.

العربي، إسماعيل. *الصحراء الكبرى وشواطئها*. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983م.

الغربي، محمد عمران. *بداية الحكم المغربي في السودان الغربي*. الكويت: مؤسسة الخليج للطباعة والنشر. د.ت.

غيث، مطير سعد. *الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ؛ دراسة في التواصل الحضاري العربي – الإفريقي*. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005م.

فاي، منصور علي. *أسكيا الحاج محمد وإحياء دولة السنغاي الإسلامية 889 – 935هـ*. طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1977م

كعت، محمد. *حرر حكام الأساكي وثائق متعددة في هذا الغرض*. تمبكتو: مطبعة محلية، د.ت.

كعت، محمود. *تاريخ الفتاس في أخبار البلدان والجيوش*، تح: آجم بمبا. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2014م.

ماغاسوبا، سمبي خليل. *الأدب العربي في تنبكت من خلال خزائنه النصية إلى نهاية القرن العاشر الهجري (السادس عشر إفرنجي)*. طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، رسالة ماجستير 2001م.

مرجان، سحر عنتر محمد. *فقهاء المالكية وآثارهم في مجتمع السودان الغربي في عهدي مالي وصنغي*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2011م.

مقاديم، عبد الحميد. *المدارس العلمية ودروها السياسي والثقافي في السودان الغربي (مالي وسنغاي) (ق.7–10هـ/13–16م)*. الجزائر، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، رسالة دكتوراه، 2019م.

ميغا، أبوبكر إسماعيل. *أشهر علماء تمبكت وجني وغاو وأثرهم في إزدهار الحركة العلمية والثقافية في مدن السودان الغربي في القرون الثامن والتاسع والعاشر الهجرية*، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد 11 (يونيو، 1994)، 211–264.

ميغا، أبوبكر إسماعيل. *الحركة العلمية والثقافية والاصلاحية في السودان الغربي من 400هـ–1100هـ*. الرياض: مكتبة التوبة، 1997م.

يسوف، الفاتح الشيخ. *مظاهر الحضارة اللاسلامية في الممالك الافريقية*، مجلة قراءات إفريقية، العدد الرابع عشر (ديسمبر 2012)، 4–5.

Bedîʿ İlminde Bir İfâde Biçimi: Tecâhülü'l-Ârif

A Way Of Expression In Ornamentation: Pretending Ignorance

Sedat TUNA*

Özet

Arap belâgatı meânî, beyân ve bedîʿ olmak üzere üç ilim dalından oluşmaktadır. Arap belâgatının üç dalından biri olan bedîʿin örnekleri bol miktarda Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinde ve Arap şiirinde bulunmaktadır. Bedîʿ, sözlükte hem benzeri görülmemiş şekilde bir şeyi ortaya çıkaran, hem de bu ortaya çıkarılmış benzeri olmayan şey anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, duruma göre söylenilmiş söze hem lafız hem de anlam yönünden güzellik katacak bilgileri inceleyen ve öğreten bir ilim dalıdır. Bedîʿ ilmi, anlama dayalı güzelleştiriciler ve lafza dayalı güzelleştiriciler olmak üzere iki bölüme ayrılır. Lafza dayalı güzelleştiriciler, yaygın kullanımıyla süsleme sanatı olarak bilinir. Tecâhülü'l-ârif ise lafza dayalı olan bu süsleme sanatlarında yer alan bölümlerden biridir.

Tecâhülü'l-ârif, şiirde ya da nesirde, bilinen bir konuyu kısa ve özlü eleştirilerle karşı tarafa bilmiyormuş gibi ifade etme anlamında kullanılır. Sanatçı muhatabına bildiği konular hakkında güya konuyu bilmiyormuş gibi sorular sorar. Tecâhülü'l-ârif sanatını kullanarak amacını direkt söylemek yerine sözüne incelik katarak, düşündürücü ve güldürücü bir anlam vererek anlatır. Tecâhülü'l-ârif sanatı Kur'ân-ı Kerim'de, hadislerde, eski Arap şiirinde ve nesirlerinde örnekleri çokça bulunan ve kullanılan bir sanattır. Bu terimi ilk defa kullanan İbnü'l-Mu'tez'dir. Ebû Hilâl bu sanatı "tecâhülü'l-ârif ve mezcü'ş-şek bi'l-yakîn" ifadesiyle belirtmiştir. Ancak Sekkâkî bildiği bir şeyi bilmiyor gibi görünmenin Kur'ân-ı Kerîm için edebe mugâyir olduğu ve tenzih için bilinenin sanki bilinmiyormuş gibi takdim edilmesi anlamında "sevku'l-ma 'lûm mesâka gayrihî" adını vermiştir. Tecâhül-i ârif yerine bazen "İ'nât" terimi de kullanılmıştır. Bu sanat genellikle istifham sanatı kullanılarak yapılır. Bunun yanı sıra ekseriyetle teşbih (benzetme) ve mübâlağa (aşırılık) sanatlarıyla da birlikte kullanılır. Ancak bu edebî sanatı teşbih ve mübâlağadan ayıran ve sanat özelliği kazandıran yegâne özellik, şâirin şiirine kattığı heyecanın şiirinde ortaya çıkmasıdır. Tecâhülü'l-ârif, tevbîh, övgüde ve yermede mübâlağa, sevgiden dolayı çılgına dönme, muhatabın iyiyi kötüden ayırması, muhatabı hatası sebebiyle uyarma, inkâr ve demagoji, dokundurma ve muhatabı küçümsemek gibi belli başlı nüktelerle yapılır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Tecâhülü'l-ârif, Bedî, Mübalağa, İstiare

Abstract

The Arabic rhetoric consists of three disciplines, namely Al-Bayan, Al-M*a'aani* and Al-Badee'. Examples of Al-Badee' are abundant in the Qur'an verses and in Arabic poetry. Al-Badee' means both "something that is never seen before" and "something that creates it". As a term, on the other hand, it is a literary discipline that examines quotes in terms of wording and meaning. It is a discipline that splits into two subbranches, which are wording-based and meaning-based ornamentation. Wording-based ornamentation is commonly used as a way to adorn the poetry. Pretending ignorance is one of the techniques listed under the wording-based rhetoric.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ordu/Türkiye. e-posta: tuna.sedat52@gmail.com, ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-2345-6789

Pretending ignorance is used to express a known topic from an indifferent and critical perspective. The artist asks questions about the topics they know well to their audience. The purpose of this is concealing the artist's original intention, while elaborating on it with tricky sayings. Examples of pretending ignorance is widespread in the Qur'an, the hadiths, Arabic poetry, and prose. The first person that used the term is Ibn al-Mu'tazz. Occasionally, the term "I'nât" is used instead of pretending ignorance. This technique is frequently created by using askance. In addition, similitude and exaggeration usually accompany pretending ignorance. However, the only feature that distinguishes it from the others is the excitement that is revealed in the poem. Pretending ignorance is usually accompanied by censure, exaggeration, warning, sarcasm, and belittling.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Pretending ignorance, Al-Badee', Exaggeration, İsti'aara

Giriş

Konumuzun iki zıt anlam içeren Tecâhül ve ârif kelimelerinin oluşturduğu bir terkiptir. Tecâhül bilmemek, ârif ise bilme anlamına gelmektedir. Tecâhülü'l-ârif, beyân (belâgat) dil ilimlerinden bir bölüm olan bedîî sanatlardan bir ilim dalıdır. Bedî "بَدِيعٌ" kelimesi lügat anlamı yönünden, "yeni"[1], "örneksiz ve modelsiz bir şeyi icat etmek"[2], "ilk olarak ortaya çıkan şeyi"[3] ifade eder. Bedî' ilmi şu şekilde tanımı yapılmıştır: "Muktezây-ı hâle ve delâletin açıklığını dikkate aldıktan sonra sözü güzelleştirme yönlerinin bilindiği bir ilimdir."[4] İlk kez bedî' ilmi kavramını kullanan ve temellendiren kişinin Câhiz (öl. 255/869) olduğu kabul edilmektedir. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebeyyîn* isimli eserinde belâgat, beyân ve fesahat ilimlerini izah etmiştir.[5] Sekkâkî (öl.629/1299), bedî' ve beyân ilimlerinin tarifini yaparak bedî' ilmi sanatlarını lafzî ve manevî olmak üzere iki ana başlık altında toplamış[6] ve Tecâhülü'l-ârif'i manevî olanlar kategorisinde zikretmiştir.[7]

1. Tecâhülü'l-ârif (Tecâhül-i ârif)

تَجَاهُلٌ kelimesi Tefâ'ul babından mastardır. Tecâhül "تَجَاهُلْ", bilginin karşıt anlamlısıdır. Sözlükte "bilmemek, bilgisizlik, cahil olmak, ne yapacağını bilmemek" gibi anlamlara gelmektedir.[8] Ârif "عَارِفْ" kelimesi bilen anlamında, bilgisizliğin zıddıdır.[9] Tecâhül ve ârif kelimelerinin bir arada kullanılmasıyla oluşturulan tecâhülü'l-ârif "تجاهل العارف" terkibi ise "bildiği bir şeyi bilmiyormuş gibi yapmak, bildiği halde bilmiyormuş gibi görünmek."[10]anlamındadır. Tecâhülü'l-ârif'in ıstılah manası "düz yazı veya şiir metninde bilinen bir konunun herhangi bir nükteye bağlı kalınarak bilmiyormuş gibi görünmektir."[11] Şeyh Galib'in (öl. 1213/1799) "gel ârif ol ki marifet olsun tecâhülün" mısraındaki sözü aslında bu bedî' sanatın açıklaması niteliğindedir.[12] İlk defa tecâhülü'l-ârif 'ten bahseden İbnü'l-Mutez (öl. 296/908) olmuştur.[13]

---

1 Ebû Ali el-Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî sınâ'ti'ş-şi'r ve nakdihi*, thk. Nebevî Abdulvâhid Şa'lân (Kahire: Mektebetü Hancî, 1420/2000), 1/427.

2 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 50.

3 İbn Manzûr, "بدع",*Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414), 8/7.

4 Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el- Kazvînî, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga: el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 255.

5 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebeyyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü Hancî, 1418/1998), 4/55-56.

6 Mahmûd Ahmed Hasan el-Merâgî, *Fi'l-belâgati'l-Arabiyye ilmi bedî* (Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1411), 24.

7 Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1904), 374

8 Enîs vd., "جهل", *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Devliyye, 2004) 143.

9 Enîs vd., "عرف", *el-Mu'cemü'l-vasît*, 595.

10 Enîs vd., "تجاهل العارف" *el-Mu'cemü'l-vasît*, 144; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb* thk. Kevkeb Reyâb (Beyrut: Dâru Sâdır, 1425/2005), 2/ 299.

11 Ebü'l-Esved ed-Düelî, *Dîvân*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1384/1964), 73.

12 M. A. Yekte Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâğat* (İstanbul: Gökkubbe, 2014), 227.

13 Ahmed İbrâhim Mûsa, *es-Sabku'l-bedîî fî'l-lugati'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1388/1969), 129.

Tecâhülü'l-ârif, istiarenin hedeflerinden (amaç) bir hedeftir. Söz, bu sanat kullanılarak zirveye ulaşır ve fesahatte de en üstün makama konuçlanır.[14] Bunun örneği Mecnûn'a ait olduğu söylenen şu beyitte ifadesini bulmuştur:

بِاللهِ يا ظَبِياتِ القاعِ قُلنَ لَنا   لَيلايَ مِنكُنَّ أَم لَيلى مِنَ البَشَرِ

"Ey ovadaki ceylanlar! Allah aşkına bana söyleyin!

Leylâm sizden midir yoksa Leylâ beşerden midir?"[15]

Sekkâkî, bu sanatı bedî' ilmi içinde zikretmiş ve örnekleri Kur'an'da var olduğu için "ben bu edebî sanata 'tecâhülü'l-ârif' demeyi doğru bulmuyorum" diyerek bu bedîî sanata "sevku'l-ma'lûm mesâka gayrihî" (Söylenilen sözün bir amaç güdülerek soru şeklinde gelmesidir.) ismini vermiştir.[16]

Tecâhülü'l-ârif sanatına i'nât sanatı ismi de verilmiştir. İ'nât, Kur'an âyetlerine duyulan saygıdan dolayı yüce kitapta kullanılan tecâhülü'l-ârif sanatı için kullanılmıştır. [17]

Şiirde ya da nesirde tecâhül-i ârif sanatı genellikle لا أدري، لم أدر (bilmiyorum/bilmedim) ifadesiyle başlar ve teşbih, mübalağa ifade ederse bunun peşi sıra "أ" soru edatı "mi-mı" ya da "أم" yoksa edatları kullanılır. Tecâhülü'l-ârif sanatının 10 tane nüktesi (amacı) vardır.

1.2. Tecâhülü'l-ârif Sanatının Belli Başlı Nükteleri[18]

1.2.1. Tevbih (Kınama, Azarlama)

Bu nüktenin en meşhur örneği:

أَيَا شَجَرَ الْخَابُوْرِ مَالَكَ مُوْرِقاً   كَأَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيْفِ[19]

"Ey Habur ağacı niçin yaprak açtın?
Sanki İbn Tarîf'e üzülmemiş gibisin."

Şair, şiirinin bu mısraında bildiği bir gerçeği bilmezlikten gelmektedir. O da ağacın İbn Tarîf'e üzülmeyeceği gerçeğidir. Şairin benzetme edatı olan كأنّ'yi şiirinde kullanması üzülme olgusunun gerçekleşmeyeceğini bildiğindendir. Tevbihin delili ise مَالَكَ مُوْرِقاً ifadesidir.[20]

1.2.2. Övgüde Mübalağa

Buhtürî'nin (öl. 284/897) inşâd ettiği şiirinde Ebâ Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî'yi (öl. 290) methetmesi övgüde mübalağadır:

أَمَــواهِــبٌ هــاتــيــكَ أَم أَنــواءُ   هُــطُــلٌ وَأَخــذٌ ذاكَ أَم إِعــطــاءُ؟ [21]

"Karşılıksız olarak mı veriyorsun yoksa uzaklaştırıyor musun?

Bu sağanak yağan yağmur alıyor mu yoksa veriyor[22]*mu?"*

---

[14] Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga* (Kahire: Matbaatü'l-Muktatif, 1332/1914), 3/80.

[15] Hamza, *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga*, 3/81.

[16] Ebû Ya'kûb Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm* (Bağdat: Matbaatü Dâru'r-Risâle, 1402/1982), 667.

[17] Necmeddin Ahmed b. İsmail el-Halebi İbnü'l-Esir, thk. Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Messelü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir* (İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1983), 208.

[18] Abdülmüteâl es-Saîdî, *Bugyetü'l-izah li-Telhisi'l-miftah fî ulumi'l-belaga* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999/1420), 4/59**.**

[19] Kazvînî, *et-Telhîs,* 386.

[21] Buhtürî. *Divân el-Buhtürî*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 20.

[22] İstemediği halde hak ettiğinden daha fazla hediyeler veriyor.

Buhtürî burada arkadaşının cömertliğini, iri taneli, sağanak halinde yağan yağmura benzetmiştir. Onun dağıttığı hediyelere bakan kişi hayrete düşer ve sağanak yağan yağmurla arkadaşının cömertliği arasında bir fark göremez. Arkadaşını övgüde aşırıya kaçması tecâhülü'l-ârif sanatıdır.[23]

1.2.3. Yermede Mübalağa (Zem)

"Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır! Kim de tövbe etmezse, işte onlar zâlimlerin ta kendileridir." [24]

Herhangi bir kimsenin mümin bir kişiye, üstü başı berbat yahut bedeninde bir hastalık gördüğü yahut konuşmasını muntazam görmediği kimselerle alay etme cesaretini göstermemelidir. Olur ki böyle bir kimse, bu niteliklerin aksine sahih olanlara göre vicdanen daha temiz, kalbi daha ar, duru bir kimse olabilir.[25]

1.2.4. Sevgiden Dolayı Çılgına Dönmek (Aşkın Gözü Kör Etmesi)

Hassân b. Sâbit'in (öl.60/680) Hz. Peygamber'in (a.s.) irtihalinden sonra inşâd ettiği risâında:

ما بالُ عَينك لا تَنامُ كَأَنَّما   كُحِلَت مَآقيها بِكُحلِ الأَرمَدِ

جَزَعاً عَلى المَهدِيِّ أَصبَح ثاوِياً   يا خَيرَ مَن وَطِئَ الحَصى لا تَبعُدِ[26]

"*Gözlerinin nesi var uyuyamıyor sanki göz yaşı kanalı sürmelendi göze sancı veren her şeye karşı.*

Hak yolda olanlar için endişelenerek mukim oldunuz. Ey çakıl taşlarını çiğneyenlerin en hayırlısı, sakın uzağa gitme!"

1.2.5. Muhatabın İyiyi Kötüden Ayırması ve Gafletten Uyanması

"Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah'a ortak koşanlardan değilim."[27] "Ben, varlığımı samimi bir muvahhit olarak, gökleri ve yeri yaratana" yani sonradan meydana gelmiş olan "yıldız, Ay ve Güneş gibi" şeylerin, varlığına, birliğine ve kendilerini yoktan yaratanın o olduğuna delâlet ettiği Zât'a "yönelttim."[28] Burada Hz. İbrâhim'in kendini müşriklerden olmadığının ifadesi ve kendi nefsini temize çıkarma amacı vardır.[29]

1.2.6. Muhatabı Uyarma ve Korkusundan Soyutlama

"Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ?"[30] ifadesi, bir soru cümlesidir. Bu âyette sorulan sorudan amaç takrir "olayın kesinliğini belirtmek", uyarı ve tembih içindir.[31] Soru bilgi edinmek için sorulur. Halbuki Allah Teâlâ'nın, soru sorması imkânsızdır. Bu sorunun hikmeti nedir? Allah Teâlâ bu soruyu ona, elindeki kuru ağaç parçasından muazzam bir şey ihdas ederek onu hareketli bir yılana dönüştüreceğini göstermek ve bu ikisi arasındaki farkın ne kadar büyük olduğunu iyice anlamasını, böylece ilâhî kudretin muazzamlığını fark etmesini sağlamak için sormuştur. Bu bir zırh ustasının sana bir demir yığını göstererek "Bu nedir?" diye sorması, senin de "Bu bir demir parçasıdır." demen, sonra aradan birkaç gün geçince sana, düzgün dokunmuş bir zırh gösterip "İşte o gördüğün demir yığını budur, bak onu nasıl muhteşem bir şeye, düzgün bir zırha dönüştürdüm." demesi gibidir.[32]

---

[23] Muhammed Sûyîfî es-Semîn, "Tecâhülü'l-ârif dirâseten belâgıyyeten (tarîhiyyen-fenniyyen)". *Câmiu'l-Ezher*, 21 (1438/2017), 6362.

[24] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Hucurât 49/11.

[25] Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân, çev.* M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruç Yayınları, 2005)16/259/260.

[26] Hassân b. Sâbit, *Divân*, thk. Abd Ali (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye1414/1994), 65.

[27] el-En'âm 6/79.

[28] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî*, Keşşâf*, çev. Heyet, Murat Sülün (ed.), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 2/682.

[29] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr* (Tunus: Dâr et-Tunûsî, 1984), 7/324.

[30] Tâ-Hâ 20/17.

[31] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kurʾâni'l-Kerîm, 1402/1981), 2/233.

[32] Zemahşerî*, Keşşâf*, 4/280.

1.2.7. İnkâr ve Demagoji[33]

"Onlara, "Rahmân'a secdeye kapanın denildiğinde "Rahmân da nedir?[34] Senin bize emrettiğine mi secde edeceğiz?" derler ve bu onların nefretini artırır."[35] ve bu sözlerini inkâr ve şaşkınlık üslûbuyla söylediler.[36] Adeta müşrikler birbirlerine; "Muhammed bize emretti diye" veya "Rahman denilen -ne olduğunu bilmediğimiz biri- bize emretti diye secde eder miyiz hiç?!" demektedirler.[37]

1.2.8. Küçük Düşürme

Allah Teâlâ, inkarcıların kıyameti inkâr ettiklerini belirtip, onların bu görüşlerini, *"Yine inkâr edenler şöyle dediler: "Çürüyüp ufalandıktan sonra sizin yeniden diriltileceğinizi söyleyen bir adamı size gösterelim mi?"*[38] Bu sözü söylemelerinin amacı, ironi ve küçümsemektir.[39]

1.2.9. Dokundurma (Ta 'riz)

De ki: "Size göklerden ve yerden kim rızık verir?" De ki: "Allah. O hâlde, ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz! De ki: "Size göklerden ve yerden kim rızık verir?" De ki: "Allah. O hâlde, ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!"[40] "Kafirler: *"Bize kıyamet gelmez,"* dediler... Aslında âyetin evvelinde olan takrir ile kimin hidayet üzere, kimin de dalalet üzere olduğu belli iken, açıkça bunun söylenmemesi, açıkça söylenmesinden çok daha beliğ ve etkilidir. Çünkü, böylesi bir insaf üslubu, demagoji yapan hasmı susturucu bir özelliktedir. [41] İki gruptan birinin hidayet, diğerinin ise apaçık bir dalâlet üzere olduğuna sarih bir delil vardır; ancak tariz ve tevriye bir konuda mücadele eden kişiyi hedefine daha çabuk ulaştırır ve hasmını daha çok mağlup ettirir. Ayrıca yumuşak sözlerle hasmın gürültüsü azalır ve direnci zayıflar. Bu, insanın karşısındakine; "Allah ikimizden birinin doğru söylediğini ve diğerinin yalancı olduğunu biliyor!" demesi gibidir.

1.2.10. Muhatabı Küçümsemek (Tahakküm)[42]

Böyle iken ("melekler Allah'ın kızlarıdır" demek suretiyle) kullarından bir kısmını O'nun parçası saydılar. Şüphesiz insan apaçık bir nankördür."[43] Zatında gerçek bir olan Allah hakkında böyle bir isnâd, bunun imkansızlığına delalet eder. Allaha çocuk nisbet etmek, o'nu hiç tanımamaktır ve şanını tahkirdir.[44]

Sonuç

Tecâhülü'l-ârif, şiir ve düzyazıda bilinen bir konunun, bir amaca bağlı kalarak güya bilinmiyormuş gibi ifade edilmesidir. Bilinen bir konuyu bilmez görünmek özel bir amaçla ve nükteli bir şekilde gerçekleştirilir. Bunun için sanatkâr, karşısındakine cevabını bildiği soruları sorar. Böylece hem maksadı doğrudan söylemenin tekdüzeliği kırılır hem de söze nükte ve incelik katılmış olur. Tecâhülü'l-ârif, bir anlam inceliği ortaya koymak ya da nükte yapmak için İbnü'l-Mu'tez'in ilk defa sınırlarını belirlediği bedîî bir sanattır. Bu sanatın örnekleri gerek Arap şiirinde ve nesrinde gerekse Kur'ân-ı Kerîm'de bol miktarda bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan bu sanat örneklerine Sekkâkî "sevku'l-ma 'lûm mesâka gayrihî" (bilinenin bilinmiyormuş gibi sunulması) ismini kullanmayı daha uygun görmüştür. Tecâhülü'l-ârif sanatında genellikle soru edatları kullanılmıştır. Tecâhülü'l-ârif sanatında kullanılan on tane nükte mevcuttur.

---

33 Semîn, *Tecâhülü'l- ârif*, 6389.
34 Rahmân'ı bildikleri halde bilmezlikten gelerek bu soruyu sordular. *Safvetü't-tefâsîr*, 2/368.
35 el-Furkân 25/60
36 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/596.
37 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/882.
38 Sebe 34/7.
39 Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/546.
40 Sebe 34/24.
41 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl esraru't-te'vil*, 3/615.
42 Semîn, *Tecâhülü'l- ârif*, 6395.
43 ez-Zuhruf 43/15.
44 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl esraru't-te'vil*, 4/108.
44 Semîn, *Tecâhülü'l- ârif*, 6395.

Kaynaklar

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebeyyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, 7. Basım, 1418/1998.

el- Buhtürî. *Divân el-Buhtürî*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî. Mısır: Dâru'l-Ma 'ârif, ts.

ed-Düelî, Ebü'l-Esved. *Dîvân*. thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 2. Basım, 1384/1964.

el-Hamevî, İbn Hicce. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb* (*el-Bedîʿiyye*'nin şerhi). 5 Cilt. thk. Kevkeb Reyâb. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1425/2005.

el-Kayrevânî, Ebû Ali el-Hasan b. Reşîk. *el-'Umde fî sınâ'ti'ş-şi'r ve nakdihi*, thk. Nebevî Abdulvâhid Şa'lân. Kahire: Mektebetü Hancî, 1420/2000.

el-Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *et-Telhîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1904.

el-Merâğî, Mahmûd Ahmed Hasan. *Fi'l-belâgati'l-Arabiyye ilmi bedî.* Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1411.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kurʾâni'l-Kerîm, 4. Basım, 1402/1981.

el- Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Îzâh. Fî Ulûmi'l-belâga: el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Enîs vd., *el-Muʿcemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Devliyye, 2004.

es-Saîdî, Abdülmüteâl. *Bugyetü'l-izah li-Telhisi'l-miftah fî ulumi'l-belaga.* Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999/1420.

es-Semîn, Muhammed Sûyîfî. "Tecâhülü'l-ârif, dirâseten belâgıyyeten (tarîhiyyen-fenniyyen)". *Câmiu'l-Ezher*, 21 (1438/2017), 6271-6407.

Hamza, Müeyyed-Billâh Yahyâ. *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga.* 3 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Muktatif, 1332/1914.

Hassân b. Sâbit, *Divân*, thk. Abd Ali (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım,1414/1994.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâr et-Tunûsî, 1984.

İbnü'l-Esir, Necmeddin Ahmed b. İsmail el-Halebi. *el-Messelü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir*. thk. Muhammed Zağlûl Sellâm. İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1983.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

Kur'an-ı Kerim Meâli. Çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*. 26 Cilt. *çev*. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruç Yayınları, 2005.

Mûsa, Ahmed İbrâhim. *es-Sabku'l-bedîi fi'l-lugati'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1388/1969.

Saraç, M. A. Yekte. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâğat.* İstanbul: Gökkubbe, 12. Basım, 2014.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-ʿulûm.* Bağdat: Matbaatü Dâru'r-Risâle, 1402/1982.

Zemahşerî, *Esâsü'l-belaga*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.

Çeviri Faaliyetleri Tarihinde Toledo Çeviri Okulu ve Çevirmenlerinin Yeri

Toledo Translation School and Its Translators' Place in the History of Translation Activities

Zeynep ARKAN*

Özet

Çeviribilim alanı, 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonra bir disiplin olarak kabul görmüş olsa da çeviri tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. İnsanoğlunun farklı kültürleri tanıma merak ve arzusu ile zamanla değişen ve gelişen çeviri hareketleri, medeniyetlerin birbirlerini tanımasında ve kültürel alışverişlerde önemli bir rol oynamaktadır. Bu etkinlikler, tarihsel seyri içerisinde bazen duraklamış bazen de büyük gelişmelerle ivme yapmıştır. Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan "Toledo (Tuleytula) Çeviri ya da Çevirmenler Okulu" çevirinin tarihi sürecinin önemli merkezlerindendir. Toledo Çeviri Okulu'na kadar olan süreçlerde; Antik dönemde Yunan, Roma ve Mısır medeniyetlerinin her birinde farklı şekillerde bir çeviri bilinci gelişmiştir. Ortaçağda bazı değişimlere uğrayan çeviri etkinlikleri, bireysel bir hareketten dini kurumların öne çıktığı kurumsal faaliyetlere dönüşmüştür. Emeviler döneminde emirlerin kişisel gayreti ile desteklenmiş, toplumun günlük ihtiyaçlarına uygun ve sistematik olmayan bir formdadır. Bununla birlikte Abbasilerde büyük bir ivme yapmıştır. Ardından gelen süreçte siyasi durumlardan dolayı düşüşe geçen ve yerini telif eserlere bırakan çeviri etkinlikleri Endülüs'te yeniden canlanmıştır. Bu aşamada Toledo Çeviri Okulu tercüme edilen eserler ve son derece üretken çevirmenleri ile öne çıkmıştır.

12. ve 13. Yüzyıl çeviri hareketlerine damgasını vuran Toledo Çeviri Okulunda; daha önce Yunan, Hint ve Fars kültürüne ait ve Süryanice gibi yakın doğu dillerinin aracılığı ile Arapçaya çevrilmiş olan eserler, bu kez mahalli dillerin aracılığı ile Latince'ye çevrilmiştir. Bu çeviriler ile Doğu'nun bilgi birikimi Batı'ya aktarılmış ve bu akış pek çok üniversitenin kurulmasında ve bilimin dini kurumların kontrolünden çıkarak toplumlara yayılmasında etkin bir rol oynamıştır. Bunun yanı sıra, bu faaliyetler Batı'nın kültürel yönden kalkınmasına ve de Rönesans'ın doğuşuna da kaynaklık etmiştir.

Bu bağlamda bu çalışmada Toledo Çeviri Okulu ve çevirmenleri incelenmiştir. Bunun yanı sıra Toledo Çeviri Okulu'na kadar olan süreçteki çeviri faaliyetleri hakkında özet bilgiler sunulmuştur. Çalışmanın sonunda yaşadıkları dönemlere göre teasnif edilmiş olan çevirmenler ve eserleri kısaca tanıtılmıştır. Çalışma bu okulun etki ve katkılarının değerlendirilmesi ile son bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Çeviribilim, Çeviri tarihi, Endülüs, Arapça Çeviri, Toledo Çeviri Okulu.

Abstract

Although the field of translation studies was accepted as a discipline after the second half of the century, it is known that the history of translation is as old as human

* Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, e-posta: zeynep.arkan@hbv.edu.tr OCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0534-186X

history. Human curiosity and desire to know different cultures and translation movements that change and develop over time play an important role in the recognition of civilizations and cultural exchanges. These events have sometimes stalled in their historical course and sometimes accelerated with great developments. "Toledo (Tuleytula) School of Translation or Translators" is one of the important centers of the historical process of translation.

In the processes up until the Toledo Translation School; in ancient times, a sense of translation developed in different ways in each of the Greek, Roman and Egyptian civilizations. Translation activities, which underwent some changes in the Middle Ages, have evolved from an individual movement to institutional activities in which religious institutions stood out. It is in a form that is supported by the personal zeal of the orders during the Umayyad period, in accordance with the daily needs of the society and is not systematic. However, Abbasîds have gained great momentum. In the following period, translation activities that declined due to political situations were replaced by copyright works that revived in Andalusia. In this stage, Toledo Translation School has come to the fore with both translated works and highly productive translators.

Works belonging to the Greek, Indian and Persian culture and translated to Arabic from Near Eastern languages such as Syriac were translated to Latin through local languages in the Toledo Translation School which impacted the translation movement in the 12th and 13th century.With these translations, the knowledge of the East was transferred to the West and this flow played an active role in the establishment of many universities and the dissemination of science to societies became out of the control of religious institutions. In addition, these activities were the source of the cultural development of the West and the birth of the Renaissance.

In this context, the Toledo School of Translation and its translators were examined in this study. In addition, summary information about translation activities in the period up to Toledo Translation School is presented. At the end of the study, translators and their works, which were sorted according to the periods they lived in, were briefly introduced. The study ended with the evaluation of the effects and contributions of this school.

Keywords: Translation Studies, Translation History, Andalusia, Arabic Translation, Toledo School of Translation.

Giriş

Çeviri kelimesi "beyan etmek ve açıklamak ve de "bir dilden başka bir dile nakletmek" olarak tanımlanmaktadır.[1] Bunun yanında, açıklık getirmek, izah etmek ve açıklamak gibi geniş bir anlamı da kapsamaktadır. Nitekim İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* adlı eserinde Kelîle ve Dimne kitabı hakkında yaptığı açıklamada "فسره عبد الله بن المقفع" derken "الترجمة والتفسير kelimelerini aynı anlamda kullanmıştır.[2] Ayrıca, TDK sözlüğünde de bu kelime "bir dilden diğer dile aktarma" anlamının yanında, "bir dilden diğer dile nakledilmiş yazı veya da kitap" şeklinde yer almaktadır.[3]

Bu şekilde tanımlanabilecek olan çevirinin doğuşu Babil efsanesi ile ilişkilendirilmekte ve aslında etimolojik olarak "Tanrı'nın şehri" anlamına gelen ve dillerin doğduğu yer olan Babil kelimesinin Tevrat'ta bazı yerlerde karmaşa anlamında kullanılmasına olumsuz bir bakışla dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda Alfred Hirsch (1995) Babil kelimesinin hem olumlu hem olumsuz anlamı olduğuna dikkat çekmekte ve bunu çeviri kelimesi ile bağdaştırmaktadır. Babil efsanesine göre tek bir dil konuşan Babil halkı gökyüzüne kadar ulaşan ve gücü simgeledikleri bir kule yaparlar ve Tanrı bu girişimlerini bir başkaldırı olarak kabul eder. Kendi gücü ile rekabet edilmesine kızan Tanrı, insanlara ceza verir ve onları çok dilli yapar. Böylelikle ortak iletişim dili yok olur ve dil birliği ortadan kalkar. Bu bariyer karşısında çeviri ortaya çıkar ve insanlar; engelleri aşma ve ortak bir dilde yeniden anlaşabilme fırsatı

1 Komisyon, *el-Mucemu'l-vesît* I, (Kahire: Dârü'd-Dâve, 1980 /1400), 83.
2 Şehade, el-Hurî, *et- Terceme*, (Tunus: Daru'l Meârif, 1988),16.
3 *TDK Sözlüğü,* "Çeviri" (Erişim 12.11.2021)

arar. Birçok yazar ve düşünüre göre simgesel anlamda dil birliğinin ortadan kalktığı Babil kulesinin yapımı ile çeviri olgusu ilişkilidir ve bu efsanenin çeviri açısından önemi büyüktür.[4]

1. Çeviri Faaliyetleri Tarihi

Tarihte ilk çevirmen İ.Ö. 240 yılında Odisea'yı Yunanca aslından Latinceye çeviren Livius Andronicus'tur.[5] Aytaç (2003), bu kişinin M.Ö. 272 yılında Tarent savaşında Romalılara esir düşmüş bir Yunanlı olduğunu, ismini efendisinden aldığını ve efendisinin çocuklarına Yunanca öğrettiğini, sonradan azat olduğunu aktarır. Vermeer (1992) ise en eski çeviri bağlamında Andronicus'tan önce Yunanlı bir köle tarafından yapılan bir çeviriye işaret eder. Roma Senatosunun görevlendirdiği bu köle bir trajedi ve bir komedi çevirmiştir.[6] Bunun yanında tarihte bilinen ilk çevirilerin İÖ.3000'li yıllarda Mezopotamya toplulukları tarafından ortaya konduğu belirtilmektedir.[7] Sümerler M.Ö. 3300 yılında çivi yazısı kullanmaya başlamıştır ve sonrasında diğer medeniyetler de kendi alfabelerini oluşturmaya başlamıştır. Dolayısıyla toplumsal yaşamda bir yazı kültürü oluşmuş ve farklı dilleri konuşan toplumların vardıkları anlaşma ve aldıkları kararlar birden çok dilde yazılmaya başlanmıştır. Bu durum, 4500 yıldan öncesine işaret eden bazı arkeolojik bulgularda ispatlanmıştır. Bu belgelerin topluluklar arası anlaşmaları esas alarak yapılan ilk çeviri belgeler olduğu kabul görmektedir.[8] Yapılan işin işlevi açısından günümüzdeki anlamından farklı olsa da geleneksel anlamdaki çeviri faaliyetlerinin antik dönemle başladığı, orta çağda ivme kazandığı ve çağdaş dönemde kurumsallaştığı söylenebilir. Faruk Yücel'e (2007) göre çevirinin gelişimi; antik dönemle başlayan ve 20. Yy.'ın ortalarına kadar olan ve bilimsel söylemin olmadığı ilk dönem ve bu zamandan günümüze kadar gelen ve bilimsel bir kimliğe bürünmüş olan ikinci dönem olarak sınıflandırılabilir. Çevirinin tarihi seyri bağlamında bu çalışmada, Toledo Çeviri Okulu'na kadar olan süreçte etkili olan çeviri faaliyetlerinden öne çıkan bazı hareketler incelenmiştir. Bu açıdan bakıldığında antik dönem ve orta çağdaki çeviriler, çeviri okulları ve bilgilerin nakli göze çarpmaktadır.

1.1. Antik Dönem

Antik dönemdeki çeviri faaliyetleri bağlamında üç medeniyet öne çıkmaktadır. Bu medeniyetler Yunan, Mısır ve Roma uygarlıklarıdır. Yazıcı (2005) Atina'nın yükseliş dönemi ve Helenistik dönemde daha çok kültür üstünlüğüne önem verildiğini, askeri üstünlüğün ikinci planda kaldığını ve Yunanlıların kendi medeniyetlerinin üstünlüğünü benimsetmeyi hedeflediğini belirtmektedir. Dolayısıyla Yunan dilsel ve kültürel üstünlüğü sağlama çabası içerisindeki Helen medeniyetinde çeviri; bastırılmış bir faaliyet olmuştur. Çeviri amaç değil ancak bir araçtır.[9]

Hilmi Ziya Ülken (2009) Yunan medeniyetinin Avrupalılar tarafından uzun bir süre mucizevi bulunduğunu, Homiros ve İyonya filozoflarıyla başlayan bu uygarlık dönemini, adeta yerden fışkıran bir kaynak olarak kabul ettiklerini, ama zamanla bu medeniyetin üç kaynağı olduğunun ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu kaynaklar; Sümerler, Fenikeliler ve Mısırlılardır. Yunanlıların, -nasıl olduğuna dair kesin bir veri olmasa da- hendese ilmini Mısırlılardan, hesap ilmini Finikelilerden ve kadastro, hesap tabiat ve başlangıçta ilmi nucum olarak başlayan sonra da astro-biyoloji halini alan heyet ilmi gibi ilimleri de Sümerlerden aldıklarının muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, Mısırın Yunan medeniyeti için oldukça önemli bir kaynak olduğuna dikkat çekmekte ve Fenikelilerin Mısırdan ve Sümerlerden aldıkları bilgileri denizciler aracılığı ile Yunanlılara naklettiklerini belirtmektedir. Bu kapsamda hesabın, hendesenin ve heyet ilminin ilk olarak Sümerlerde görüldüğünü ve bu bilgilerin Etiler aracılığı ile önce Anadolu'ya ve sonrasında Lidya, Frikya ve İyonya'dan Yunanlılara geçtiğini dile getirmektedir. Mösyö Radet (1892) tarafından "*La Lydie et le Monde grec au temps des Mermnades"* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu tetkikler ile Anadolu'dan İyonya'ya doğru yavaş ama sürekli bir ilmi nakillere işaret etmiştir. [10]

---

4 Faruk, Yücel, *Çevirinin Tarihi* (İstanbul: Çeviribilim Yayınları, 2020), 13-14.
5 Theodore, Savory, *The Art of Translation,* (London: The Alden Press, 1957), 27.
6 Yücel, *Çevirinin Tarihi*, 35.
7 İsmail Durmuş, *Çeviri Sanatının Esasları*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018), 23.
8 Yücel, *Çevirinin Tarihi*, 29.
9 Mine Yazıcı, *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları* (İstanbul: Multilingual, 2005), 31-34.
10 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 9-10.

Antik dönemde öne çıkan bir diğer medeniyet olan Roma uygarlığı, geleneksel anlamdaki çeviri eyleminin başlangıç dönemi olarak kabul edilmektedir. Yunanca birçok belge ya da eserin Romalıların çevirileri ile zamanımıza kadar ulaştığı bilinmektedir. Antik Roma medeniyetinde çeviri söyleminin gelişmesinde iki faktör öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki; savaşmak için yabancı memleketlere gidilmesi ve ticari faaliyetlerin artmasına bağlı olarak şehirleşmelerin ortaya çıkması ve farklı kültürlere sahip insanların bir arada yaşamalarının mecburileşmesidir. Bu zorunlulukta farklı kültürler birbirini tanımış, araştırıp öğrenmiş ve karşılaştırma yapmıştır. İkinci faktör ise yazı kültürünün toplumsal hayattaki önemidir. Antik Roma'da bu etmenlerin etkisi ile gelişen çeviri eyleminde yeni bir çeviri bilinci ortaya çıkmıştır. Bu bilincin temelinde ve çeviriye verilen önemde; Romalıların hukuk, yönetim ve askeri alanlarda güçlü olması, ama edebiyat alanında geleneklerinin bulunmaması, Yunancanın bilim ve felsefe dili olması ve Roma toplumunun çoğunlukla yabancılardan oluşmasına bağlı olarak toplumda iki dillilik/çok dilliliğin fazlaca görülmesi sayılabilir. Bu çeviri bilinci, yayılmacı bir anlayış geleneği olan Romalıların kendilerine ait olmayan ve başka bir kültür ya da edebiyata ait olan bir eseri ya da düşünceyi kendilerine mal etme fikridir. Başka bir deyişle kaynak metnin değil erek metnin önemli olması ve Romalı çevirmenlerin kaynak metinlerin içeriğini değiştirmeyi oldukça doğal ve haklı bulmalarıdır. Bu bağlamda, çevirmenlerin de iyi bir yazar olmasının beklendiği Antik Roma döneminini çeviri anlayışına göre ikiye ayıran Klöpfer (1967) "Edebiyat Çevirisinin Kuramı" adlı kitabında; "serbest" çeviri anlayışının en önemli temsilcisi olarak Cicero'yu (M.Ö.106-43) göstermektedir. Cicero çeviriye dair sorunları *De Oratore* (İÖ. 55) adını taşıyan ve "*Hatip Üzerine*" anlamına gelen eserinde ilk kez gündeme getirmiştir ve "*çevirmen gibi*" ve "*hatip gibi*" kavramları ileri sürmüştür. Dolayısı ile ilk çeviri kuramcısı olarak tanımlanabilir.[11] Antik çağda öne çıkan bir başka isim geç antik dönemde yaşamış olan Heronimus'tur (İS. 348-423). Kutsal kitabı, *İbranice Eski Ahit* ve *Yunanca yeni Ahiti* karşılaştırdığı bir yöntemle tercüme etmiştir.[12]Bu bilgilere ek olarak yine bu dönemde Horatius (M.Ö. 65-8), Virgilius (M.Ö. 87-54), Plinius (M.S. 62- 113), Aulus Cellius (M.S. 130) da çeviri alanında önemli çalışmalar da bulunmuşlardır.[13]

Çeviri faaliyetleri açısından öne çıkan son medeniyet olan Mısır uygarlığının tarihinde çeviri işleri bir meslek olarak yapılmakta ve bu işle meşgul olanlara "*dragoman*" adı verilmektedir. Bu çevirmenler ticari seyahatlere katılmakta ve işleri koordine etmektedir.[14] Bu bağlamda çevirmenlerin yanında İskenderiye kütüphanesi de öne çıkmaktadır. Felsefi akımların doğmasına kaynaklık eden bu kütüphanenin oluşumunda Batlamyos Soter'in çabalarına dikkat çeken Hilmi Ziya Ülken (2009); Mısır hükümdarının İskender imparatorluğunun parçalanmasını takiben Yunanistan'da dağınık halde bulunan alimleri ve var olan tüm bilimsel ve felsefi eserleri İskenderiye'de topladığını ve Serapium mabedi yakınında bir kütüphane kurduğunu belirtmektedir. Böylelikle Yunan ilimleri ile eski Mısır zihniyetinin kaynaşarak yeni bir dünya görüşünün ortaya çıktığını ve Batlamyus adı verilen bu hükümdarların bazılarının hem bu faaliyetlere katıldıklarını hem de destekleyerek sahip çıktıklarını belirtmektedir.[15] İlber Ortaylı'ya (2006) göre İskender'in Mısır'ı fethetmesinden sonra küçük yerleşim yerlerini birleştirerek kurduğu bir şehir olan İskenderiye'deki bu kütüphane; en eski kütüphane olarak kabul edilmekle birlikte kütüphaneciliğin başlangıcı sayılmamaktadır. Bu bağlamda Babil krallarının arşiv kütüphanelerinde hem kendi dillerinde hem de Sümerce metinler bulunmaktaydı. Asur kralı Asurbanipal'in muazzam kütüphanesi de bu kapsamdadır.[16] Bununla birlikte bu ilim hareketlerinin merkezi konumunda olan bu kütüphane; bir görüşe göre Roma istilasında şehirde çıkan ayaklanma sırasında, bir diğer görüşe göre İskenderiye Piskoposu Teophile'nin yanına tüm rahipleri alarak Baküs mabedini ve kütüphaneyi yıkma girişimleri nedeniyle yanmış ve yok olmuştur. Amr b. As'ın Mısırı fethinde bu kütüphaneden hiçbir iz yoktur. Sadece Hristiyanlık görüşlerine aykırı olmayan ya da ilim ve teknikle alakalı veya da bazı papazlara ait kitaplar olduğu bilinmektedir. Sınırlı sayıdaki bu eserler bile İslam felsefesinin doğmasına zemin hazırlayan çeviri etkinliklerine temel olmuştur. İskenderiye

11 Yazıcı, *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları*, 35.
12 Yazıcı, *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları*, 36.
13 Katharina Reiss ve Hans J. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* (Tübingen: Maxniemeyer Verlag, 2010), 194.
14 Sakine Eruz, *Çeviriden Çeviribilime* (İstanbul: Multilingual, 2003), 23.
15 Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 24.
16 İlber Ortaylı, "İskenderiye Kütüphanesi", *Türk Kütüphaneciliği* 20/1 (2006), 81.

sayesinde İslam medeniyetince tanınan bazı ilim adamları; filozoflar Aristove Felotin, matematik bilgini Öklides, tabip Hippocrate ve Galenos ve matematik, optik ve coğrafya bilgini Batlamyus'tur. [17]

Son olarak, antik dönem çeviri faaliyetleri kapsamında değinilmesi gereken üç önemli yapıt vardır. Bunlardan ilki bir Fransız askeri tarafından rastlantıyla bulunmuş olduğu Mısır'ın Reşit kasabasından ismini alan ve Rosetta taşı olarak bilinen taştır. Taş üzerine tek bir metin üç ayrı dilde - Mısır halkının yerel dili Demotik (32 satır), Hiyeroglif (14 satır) ve Antik yunanca (53 satır)- yazılmıştır. Mısır'da bulunan ve önde gelen üç tapınağa gönderilmek üzere M.Ö. 196 yılında yazıldığı düşünülen Rosetta taşı, Yunanca olan metnin karşılaştırılması ile yüzyıllar boyunca çözülemeyen sembollerden oluşma hiyeroglifin anlaşılmasını sağlamıştır. 1802 yılından beri British Müzesinde sergilenmektedir.[18] Bu kapsamda diğer yapıt şu anda Vatikan kütüphanesinde bulunan ve Septuaginta olarak adlandırılan Tanah'ın[19] var olan en eski Yunanca çevirisidir. Latincede yetmiş anlamına gelen Septuaginta'nın Mısır'da yaşayan Yahudiler için İbraniceden, ortak dil olan Yunancaya çevrildiği ve bu iş için İsrailoğullarından toplamda yetmiş iki kişinin birbirinin aynısı olan on iki çeviri ortaya koyduğu ileri sürülmüştür.[20] Bu çerçevede üçüncü yapıt ise Hieronimus tarafından çevrilen Kutsal kitaptır. Vulgata olarak bilinen bu kitabın en önemli özelliği *İbranice Eski Ahit* ve *Yunanca Yeni Ahit'*in karşılaştırılarak tercüme edilmesidir. Martin Luther (1483-1546) İncil çevirisini Vulgata 'yı esas alarak yapmıştır.[21] Hem Hieronimus hem de Luther kutsal metinleri tercüme ederken sundukları çeviri yaklaşımı, çeviri tarihi açısından bir dönüm noktası olmuştur.[22]

1.2. Ortaçağ Dönemi

Ortaçağ Avrupasının temel dinamiklerini oluşturan Hristiyanlık inancı ve Antik kültür, çeviri eylemlerini de etkilemiştir. Bury (1978) İlkçağ'ın değişken bir dünya anlayışının olduğunu, ancak ortaçağda bu anlayışın yerine değişmez katı öğretilerin, toplumda baskıcı ve yasaklayıcı bir anlayışın hakim olduğunu belirtmiştir. Bu döneme damgasını vuran sosyal etmenler; halkın önemli bir kısmının okuyup yazamaması, matbaa kullanımının yaygın olmaması, halkın Latince bilmemesi ama bu dilin resmi dil ve bilim dili olması ve eğitimli kişilerin genellikle manastırlarda yetişmeleridir. Bunun yanı sıra eğitiminde genellikle antik dönem edebiyatı ile ahlaki ve dini konulara odaklanması ve de dini müesseselerin siyasi ve toplumsal yaşamda oldukça etkili ve belirleyici rolleri de bu süreci etkilemiştir. Ayrıca, büyük kütüphaneler manastırlarda bulunmakta, halk buralardan yararlanamamakta ve bilginin kaynağına sadece din adamları ulaşabilmektedir. Dolayısı ile eğitim fırsatları en çok manastır ve saraylarda sunulmakta ve tercümeler de bu ortamlarda yapılmaktadır. Bu koşulların bu dönemde kutsal metinlerin tercüme edilmelerine zemin hazırlamış olduğu ve dönemin çeviri eylemlerinin üst makamlarca biçimlendirildiği söylenebilir. Bu bağlamda kutsal metinleri anlamaya yönelik tercümelerde "*sözcüğü sözcüğüne*" yaklaşımı benimsenirken, bu metinleri halkın seviyesine indirmek ve onlar tarafından da anlaşılırlığını sağlamak adına yorumlayıcı bir çeviri yaklaşımının tercih edildiği söylenebilir.[23]

Avrupa'daki bu çeviri anlayışının yanında yakındoğu'da M.Ö. 200 yılından itibaren devam eden bir çeviri geleneği bulunmaktadır.[24] 5. Yy.'ın sonlarında Ortodoks kilisesi tarafından kovulan Nasturiler önce Edessa, oradan da İran içlerine doğru dağılmışlardır. Benzer şekilde 518 Konsilinin aldığı karar gereği Bizanstan kovulan Yakubiler de Irak ve İran'a sığınmışlardır. Böylelikle Yunan ilmini bu bölgelere taşımışlardır.[25] Bu dönemde dini konuların dışında kalan Yunan bilimi Süryanice konuşan Hristiyanlar tarafından içselleştirilmiş ve dinsel merkezlerin yanında önemli şehirlerde de Yunan bilim geleneğinin devamlılığı sağlanmıştır. Abbasiler bu bölgeye varmadan önce din dışı Yunanca eserler Arapça ve diğer Yakındoğu dillerine çevrilmiştir.[26] Bu bağlamda Süryanilerin çeviri faaliyetleri Edessa

[17] Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 23-29.
[18] *The British Museum*, "Everything you ever wanted to know about the Rosetta Stone" (Erişim 08.02.2022).
[19] Yahudiliğin mukaddes olan metinlerinden oluşan koleksiyona verilen isimdir.
[20] *Britannica*, "Septuagint Biblical Literature" (Erişim 08.02.2022).
[21] Yazıcı, *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları*, 36-37.
[22] Yücel, *Çevirinin Tarihi*, 56.
[23] Yücel, *Çevirinin Tarihi*, 50-55.
[24] Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 31.
[25] Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,* 42.
[26] Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, 26.

(Urfa), Nisibis (Nusaybin) Seleuika (Selefke), Gonde-Şapur (Cundişabur), Suriye Qennesre ve Antakya ile Amida'da (Diyarbekir) manastır okulları öne çıkmaktadır. Suriye ile İran arasındaki bölgede kurulmuş olan bu kurumların adı Süryanice "eskole" olup, Yunanca "σχολείο- scholeío" ve Fransızca "ecole" Türkçedeki "okul" adları bu kelimeden gelmektedir. Bu okulların bazılarında sadece dini ilimlerle bazılarında gramer, retorik, felsefe, tıp, matematik bilimleri ve musuki gibi ilimlerle uğraşılıyordu. Öyle ki Gonde-Şapur okulu tıp alanında çok meşhur olmuştur.[27] İslamiyetin doğuşunun ardından tüm bu merkezlerde faaliyet gösteren bilginler çalışmalarına devam etmişlerdir. Böylece 7. ve 8. yüzyıllarda bu bölgelerde kendi aralarında faal ve farklı dillerle çalışmalar yapan ve bazen çeviriye gerek duymadan bildiği herhangi bir dil ile bilginin kaynağına ulaşan "*uluslararası bilginler*" ortaya çıkmıştır. Bu bilginlere örnek olarak Farsça, Yunanca ve Süryanice bilen Nusaybinli Severus, Yunanca, Süryanice, Pehlevice ve Hintçe bilen Stefanus verilebilir.[28]

Hz. Muhammed döneminde de çeviri faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda ilk çeviri Fatiha suresini Frasçaya çeviren Selman-ı Farisi'ye aittir. Onun yanı sıra diğer devletlerin başkanlarına mektuplar yazan vahiy kâtibi Zeyd b. Sabit Arapça, Farsça, Yunanca, İbranice ve Süryaniceyi çok iyi bir şekilde bilmektedir. Ayrıca, Hz. Ömerin orduda çevirmen görevlendirdiği de bilinmektedir.[29]

Bu dönemleri takip eden Emevi ve Abbasi iktidarlarında, devletin topraklarının genişlemesi ve Arap olmayanlarla etkileşimin artması ve de İslama girenlerin çoğalmasıyla çeviri hareketleri ivme kazanmıştır.

1.2.1. Emeviler Dönemi

İslam coğrafyasının giderek genişlemesi ve diğer kültürlerle etkiletişim, müslümanların bir yandan bu kültürleri merak etmeleri ve ilgi duymalarına diğer yandan dinlerini savunmak adına Helenistik, İran, Hint ve başka kültürleri tanıma ihtiyacına sebep olmuştur. Bu durum, antik dönemin bilinen bilim ve felsefe eserlerinin çevrilmesine zemin hazırlamış olsa da Beytülhikmenin kurulması ve aktif olarak çeviri eylemlerinin gerçekleşmesine kadar sadece bazı prens ya da emirlerin kişisel merak ve gayreti olarak sürmüştür. Buna örnek olarak, çeviri konusunda ilk girişimde bulunan Emevi prensi Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704) verilebilir.[30] Hâlid b. Yezîd, özellikle kimya ile ilgili eserleri Arapçaya tercüme ettirmiştir. Onun döneminde Hermes'in "*Ahkamun-nucûm"* adlı kitabı astronomi alanında, İskenderiyeli doktor Ehren b. Ayen'in eseri de tıp alanında çevrilen ilk kitaplardır. Hâlid b. Yezîd, Mısır'dan Arapçayı iyi bilen bilginleri ve de kimya ve tıp alanı ile ilgili eserleri getirterek, Yunanca ve Kıpti dilindeki eserlerin tercümesini istemiştir. Bunun yanında, resmi yazışmaların Arapça olarak yapılması kararı da çeviriye olan ilgiyi artırmıştır. Daha sonraki dönemlerde çeviri hareketleri toplumun ihtiyaçlarına bağlı olarak belli bir sınırda kalmıştır. Bu dönemde öne çıkan bir çevirmen Urfalı Ya'kub er-Rehavi'dir.[31] Yine bu dönemde, divan denilen kayıtların dışında ilmi metin tercümelerinin oldukça az yapıldığı, bunun yanında en çok Farsça ve Pehleviceden yönetimle ilgili, edebi ya da bazen astrolojiye dair metinlerin çevrildiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde yapılan çeviri etkinlikleri günlük ihtiyaçlara cevap veren ve sistematik olarak tanımlanamayacak bir yapıdadır. Sistematik ve etkili olan çeviri eylemleri Abbasiler zamanında başlamıştır.[32]

1.2.2. Abbasiler Dönemi

Abbasilerin yönetimi ele almasından sonra hilafet makamı Bağdat'a taşınmıştır. Böylelikle Farsça ile temas artmış ve İran tarihi ve kültürel özellikleri yeni yeni oluşmaya başlayan Abbasilerin kültürlerinde etkili olmuştur. Bunun yanı sıra bu etkileşime siyasi sebeplerden dolayı Zerdüşçü Sasani imparatorluğunun ideolojisi de girmiştir. Çeviri kültürünün ve astrolojinin oldukça önemli olduğu bu ideoloji Abbasiler tarafından kabul görmüştür. Gutas'a (2011) göre bu durum ilk dönem Abbasi halifelerini çeviri hareketlerini desteklemeye yöneltmiştir. Günümüze kadar gelen Yunanca eserlerin ilk çevirileri asıllarından tercüme ile değil Pehlevice aracılığı ile ulaşmıştır ve çoğu astroloji alanındadır.

---

27 Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 41-44.

28 Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, 27.

29 Durmuş, *Çeviri Sanatının Esasları*, 29.

30 Mahmut Kaya, "Beytülhikme*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/89.

31 Durmuş, *Çeviri Sanatının Esasları*, 30.

32 Mehmet Hakkı Suçin, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni* (Ankara: Kurgan, 2012), 28.

El- Mansur (ö.775), Abbasi devletini ve Bağdat'ı kuran, yıllar boyunca bu devletin ayakta kalmasını sağlayan siyasi yöntemin temellerini atan ve çeviri eylemlerini başlatarak destekleyen ve yaygınlaştıran kişi olarak kabul görmektedir. El- Mansur'un benimsediği politikalara bağlı olarak Abbasi yönetiminin üst düzeylerine İranlıların gelmesi ve yönetimde söz sahibi olmaları çeviri faaliyetlerini oldukça etkilemiştir. Zerdüşçü Sasani imparatorluğunun bir ideolojisi olarak eski eserlerin Pehleviceye çevrilmesi ya da "*canlandırılması*"na bağlı olarak bu çeviri hareketinde önde gelenler yüksek makamlara atanmış ve finansal açıdan desteklenmişlerdir.[33] Bunların yanı sıra, El- Mansur'un Bizans imparatorundan tercüme edilmek üzere kitap talep etmesi, el-Ferazi'den, Hindistanda yaşayan bir bilginden özetlemesini istediği Hint astrolojisine dair bir kitabı çevirmesini talebi ve Cundişabur tıp okulunun öne çıkan hekimlerinden Cûrcîs bin Bahtîşû'yu Bağdata'a getirtmesi bu çabasına örnektir.[34]

Bu dönemle ilgili olarak öne çıkan bir konu *Beytu'l-Hikme* adlı bir kütüphanedir. Baker (1988), bu kütüphaneyi çeviri yapılan bir merkez olarak tanıtmakta ve burada altmış beş kişinin çalıştığını belirtmektedir.[35] Gutas (2011) ise burayı büyük bir kütüphane ya da çeviri merkezi olarak sunmanın hayali olduğunu vurgulayarak; bu konuda veriye dayanan çok az tarihi belgenin bulunduğunu, *Beytu'l-Hikme* kelimesinin Sasani dilinde kütüphane anlamında kullanıldığını, bu merkezin kuruluşuna dair bilgilerin güvenilir kaynaklarca doğrulanmadığını belirtmektedir. Ayrıca, İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inden bazı alıntılara yer vererek; bu kurum hakkında bilinenin, *Beytu'l-Hikme*'nin yeni kurulan bir kütüphane ya da çeviri merkezi olmadığını, Sasanilerden kalan bürokratik amaçlı bir kütüphane, ya da "büro" veya da bir saray kütüphanesi formatında, bazı eserlerin (*İran tarihi, savaşlar, aşk ile ilgili nazım eserler*) korunduğu devlet arşivi olarak kabul edilebileceğini ifade etmektedir.[36]Suçin'de (2012) bu görüşü desteklemekte ve *Beytu'l-Hikme*'nin Farsçadan Arapçaya tercüme hizmetinin sunulduğu bir "büro-kütüphane" olduğunu belirtmektedir. [37] Kaya (1992) ise *Beytu'l-Hikme* kelimesini "*ortaçağ İslâm ilim ve kültür tarihinde tercüme ve yüksek seviyedeki ilmî araştırmaların yapıldığı merkezlere verilen ad*"şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca, el- Mansur döneminde dil, edebiyat, dini ilimler ve akli ilimler konularında pek çok kitabın Yunanca, Süryanice, Sanskritçe ve Frasçadan Arapçaya çevrildiğini, bu kitaplar için sarayda özel bir yer ayrıldığını ve *Hizânetü'l-hikme* denilen bu özel mekânın daha sonra sarayda bir kütüphane formatındaki *Beytu'l-Hikme*'ye dönüştüğünü söylemektedir. Bunlara ek olarak buranın zamanla gelişerek işlevselliğinin arttığını, saray içerisinde bölümleri olan bir bina yapısında, okuma salonuna sahip ve kitaplar, yazarlar, çevirmenler, katipler, editörler ve kitap kopyası ve ciltlemesiyle görevli olanlar için ayrı ayrı odalar içerdiğini belirtmektedir. Kaya (1992) *Beytu'l-Hikme*'yi bizzat gördüğünü belirten ve buraya dair tasvirler sunan İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inden yaptığı alıntılarda da Yunanca- Süryanice-Arapça sıralaması ile ya da direk olarak Yunancadan Arapçaya çeviri yapan çevirmen sayısını on altı, Sanskritçe-Arapça çevirmenlerini üç kişi olarak ifade etmektedir.[38] Bu bilgiler, *Beytu'l-Hikme*'yi "bir kütüphaneden daha fazlası" olarak tanımlayan çalışmaları[39] desteklemektedir.

El-Mansur'dan sonra yönetimi devralan oğlu el- Mehdî (ö.785) ideolojik düşmanlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu mücadelenin kaynağı; Müslüman olmayan halkların, Abbasilerin takip ettiği ve dini dayatmalar içeren İslami evrensellik siyasetine ve Arapçanın birçok Yakındoğu dinine nüfuz etmesine tepki göstermeleri ve haklarını/mevkilerini korumak istemelerine bağlı olarak dinler arası tartışmaların çoğalmasıdır. Ayrıca el-Ahbârî; halifenin Farsça ve Pehleviceden Arapçaya çevrilen, çeşitli doktrinleri destekleyen eserlerin yaygınlaşması nedeniyle dinden dönenlere karşı da bir mücadele içinde olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda el- Mehdî 'yi din alimlerini İslamı savunmaları için görevlendiren ilk halife olarak tanımlamaktadır. Çeviri eylemlerinin ivme yaptığı dönemlerde Arapça yazılan savunma ve polemik metinlerin oldukça fazla sayıda sayıda olması, dinler arasında yapılan tartışmaların çokluğuna ve bu tartışmalara atfedilen öneme işaret etmektedir. Bu savunmalarda diyalog

---

[33] Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, 38-59.
[34] Suçin, Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni, 36.
[35] Mona Baker, "Arabic Tradition" *Encyloepadia of Translation Studies* ed. Mona Baker (London and Newyork: Routledge, 1998), 320.
[36] Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, 63.
[37] Suçin, Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni, 37.
[38] Mahmut Kaya, "Beytülhikme", 6/88-89.
[39] Ömer Faruk Akpınar, "Yüksel Kanar, Abbasî Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme", *Tevilat Dergisi* 1/1 (2020), 214.

biçimi olan diyalektik tartışma kullanılmıştır. Böylesi bir ortam, el- Mehdi'nin Nasturi Patriği I. Timotheos'tan diyalektiği öğreten Aristoteles'in *Topika* adlı eserini Süryaniceden tercüme etmesi için görevlendirmesine zemin hazırlamıştır. Birkaç dile çevrilmiş olan bu kitabın hedefi, tartışmalarda bir tezi müdafa etmeyi ya da bir görüşü bastırmayı sağlayacak bir metot geliştirmektir. Ayrıca birkaç dilde çevrilmiş olması hem öneminden hem de daha anlaşılır bir çeviri ortaya koyma gayretinden kaynaklanmaktadır.[40]

El- Mehdî'den sonra halife olan Harun Reşid (ö. 809) dönemi, tercüme faaliyetlerinin arttığı bir dönem olarak tanımlanmakta ve bu dönemde yapılan çeviri etkinliklerinin daha sistemli olduğu belirtilmektedir.[41] Halife, elde ettiği fetihlerin ardından Ankara ve Amuriyye[42] gibi Bizans şehirlerinden kitaplar getirmiş ve Bağdat'ta Yuhanna b. Masâveyh'in başkanı olduğu bir heyete tercüme ettirmiştir. Buna ek olarak el-Fadl bin Nûbaht da bu dönemde Farsçadan yaptığı çevirilerle öne çıkmıştır.[43]

Daha sonra iktidar olan el- Me'mun (ö.833); dine dair konuları akılcı bir yaklaşımla çözmeyi benimseyen Mutezile düşüncelerine destek vermiş, bu görüşler tercümelerle beslenmiş ve döneminde bu etkinlikler büyük bir hız kazanmıştır.[44] Bu doğrultuda Bizans'a genellikle çevirmenlerden oluşan heyetler göndermiş ve yüklü paralar ödenerek alınan kitaplarla Beytu'l-*Hikme*'yi muazzam bir kütüphane ve işlevsel bir araştırma ve tercüme merkezi haline getirmiştir. Bu kapsamda çevirmenlerin ücretlerinin, terazinin bir kefesine eser, diğer kefesine altın tozu konularak hesaplandığı dile getirilmektedir. İbnü'n-Nedîm *Fihrist*'inde, Abbasiler döneminde yapılan tercümelerin Yunanca, Sanskiritçe, Pehlevice ve Nabatça'dan Arapçaya olduğunu belirtmiş ve pek çok çevirmenden bahsetmiştir. Bu çevirmenlerin "*lafzi-harfi-literal*" ve "*anlam/muhteva*" çevirisi olmak üzere iki yöntemi temel aldıkları görülmektedir.[45]

Abbasiler döneminde çevirmenler, herhangi bir kuruma bağlı olmayıp, bireysel olarak çalışmışlar ve tercüme işini para/ün kazanmak amacıyla ve profesyonelce yapmışlardır. Bu konuda Beni Musa'nın tam gün yevmiye karşılığı aylık beş yüz dinar verdiği ve o zamanlarda bu miktarın 2125 gram altına mukabil geldiği vurgulanmış ve en yetenekli çevirmenlerin hem para hem de şöhret kazanmak için Bağdat'a gittikleri aktarılmıştır. Çevirmenlerle ilgili olarak; Yunancadan ilk tercüme yapanların kiliseye mensup din adamları olduğu, ilk çevirilerin toplumsal ve bilimsel olarak aciliyeti nedeniyle üslupların kötü olmasına rağmen bunun göz ardı edildiği ve el-Câhiz el-Kinânî'nin (ö. 869) bu çevirileri beğenmeyip hakkında olumsuz konuştuğu belirtilmiştir. Bununla birlikte zaman içerisinde çevirilerin üslup ve kalite bakımından geliştiği de ifade edilmiştir.[46]

Abbasiler döneminde çeviri yapan çok sayıda çevirmenin yanında; Huneyn bin İshâk (ö. 873), İshâk bin Huneyn (ö. 910), el- Batrîk ve oğlu İbnu'l-Batrîk (ö. 815), Yuhanna bin Mâseveyh (ö. 857), Kustâ bin Lukâ (ö.912), Sabit bin Kurre (ö. 901) İbn'ul-Mukaffa' (ö. 759) Ebûbekr bin Vahşiyye el-Keldânî (ö. 870), Ahmed bin Yahya bin Cabir-ul-Bağdadî el-Belâzûrî (ö. 892), Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî (Yûnânî) (ö. 940) Farabî (ö. 950), Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî (ö. 866) Abdülmesîh b. Nâima el-Hımsî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Adî b. Hamîd b. Zekeriyyâ (ö. 975) bu zamana damgasını vuran çevirmenlerdir.[47]

Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyasi durumlardan etkilenen çeviri hareketinin hızı düşmüş ve artık tercüme edilen eserlerin yerini telif edilenler almıştır.[48]Başka bir deyişle, Bağdat'taki çeviri eylemleri beşici asrın sonlarında sona ermiş, yerini şerh, tefsir ve telif eserler almıştır. Artık çok iyi bilinen Yunan ilmini, İran ve Hindistan ilimleriyle karşılaştırmış, birbiriyle harmanlamış hatta pek

40 Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, 66-74.
41 Gürkan, Dağbaşı, "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", *Eskiyeni* 27 (2013), 177-187.
42 Afyon-Emirdağ çevresidir.
43 Durmuş, *Çeviri Sanatının Esasları*, 32.
44 Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, 85-105.
45 Durmuş, *Çeviri Sanatının Esasları*, 33.
46 Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, 133-137.
47 Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/498-504.
48 Suçin, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, 42.

çok alanlarda aşacak seviyeye gelmişlerdir.[49] Çeviri faaliyetleri tarihi açısından bakıldığında, bu etkinliklerin farklı topraklarda yeniden canlanıp yeşerdiği ve tercüme dillerinin değiştiği görülecektir.

2. Endülüs'te Çeviri Faaliyetleri

Çeviri hareketlerinin odağı olacak Endülüs, Müslümanların bu topraklardan ayrılmalarının ardından "müslüman İspanyası"anlamında kullanılmıştır. İspanyolcası Andalucia olarak kullanılmıştır. Bugün hala bu isimle anılan bölge; *Almeria (Meriye), Granada (Gırnata), Jaén (Ceyyân), Córdoba (Kurtuba), Sevilla (İşbîliye), Huelva (Velbe), Malaga (Mâleka) ve Cadiz (Kādis)* vilâyetlerini içine almaktadır. Müslümanlar, ilk başlarda yönetimleri altında olan topraklara Endülüs demişlerdir. Endülüs'ün fethi için farklı tarihler ifade edilse de fethin 711 yılında gerçekleştiği genel kabul görmektedir. Bu fetihler sırasında iktidarda olan Vizigotların yönetiminden memnun olmayan bazı halkların ve dini baskılara maruz kalmış Yahudilerin, şehirlerin ve kalelerin kapılarını kendilerinin açtığı bilinmektedir. Ardından kuzeye doğru devam eden fetihlerle Fransız topraklarına ulaşılmıştır.714 yılında başlayan "*Valiler Dönemi (asrü'l-vülât)"* 756 yılında I. Abdurrahman'ın Endülüs Emevi Devleti'ni ilan etmesine dek sürmüştür ve bu süreçte 21 vali görev yapmıştır. Valiler bütün çabalarını fethedilen toprakları genişletmek için harcamışlardır. Bununla birlikte 732 yılında, İslami kaynaklarda *"Belâtüşşühedâ"* olarak anılan savaşta yenilmeleri fetihler açısından açısından oldukça önemlidir. Zira bundan sonra fetihler zayıflayacak ve iç çekişmeler başlayacaktır.[50]

Siyasi mücadeleler bağlamında Endülüs çeşitli dönemlere ayrılmaktadır. Valiler döneminin ardından Endülüs Emevileri 756-1031 yılları arasında sürmüştür. Bu dönem 756-929 yılları arasında "*Emirlik Dönemi",* 929-1031 yılları arası ise "*Halifelik Dönemi*" olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu dönemlerin ardından ortaya çıkmış olan otorite boşluğuna bağlı olarak küçük devletler kurulmuştur ve 1031-1090 arasındaki yılları kapsayan bu süreç "*Mülûkü't-tavâif" Dönemi*"dir. Bu dönemde en öne çıkan hadise 1085 yılında Tuleyta'nın düşmesidir. Kastilya Kralı tarafından Tuleyta'nın ele geçirilmesi Endülüs Müslümanlarında infiale neden olmuştur. Hıristiyanlara karşı en önemli savunma merkezlerini kaybetmekle "*reconquista*"[51] hareketini çok iyi idrak etmişlerdir. Ardından yaklaşık olarak altmış yıl sürecek olan "*Murabıtlar Dönemi*" başlamıştır. Kuzey Afrika'da hüküm süren bu devlet, önce büyük bir ordu ile Endülüs Müslümanlarının yardımına koşmuş ve güneye doğru yayılan haçlıları durdurmuştur. Bununla birlikte Endülüste iç çekişmelerin artması ile bir kez daha gelmiş ve 1090-1147 yılları arasında bu topraklarda iktidar olmuştur. Ancak çeşitli nedenlerden dolayı 1147'de Murabıtlar yıkılmış ve Endülüs yine iç çekişmelere ve haçlı saldırılarına maruz kalmıştır. Siyasi birlik bozulmuş ve Haçlılar toprak almaya başlamışken Endülüs'e bu kez Muvahhidler yardıma koşmuştur. Bazı şehirleri kontrol altına alırken bazılarını da ele geçirmiş ve ardından Kuzey Afrikaya dönmüşlerdir. Portekiz, Fransız, Alman ve İngilizlerden oluşan bir Haçlı ordusu yeniden harekete geçmiştir. Bu ordu ile karşılaşmak üzere yeniden Endülüs'e geçen Muvahhidi ordusu Alarcos'ta (Erek) büyük bir zafer kazanmış ve bazı kale ve şehirleri geri almıştır. Bu zafer, Hristiyanların büyük bir Haçlı ordusu ile yeniden gelmesine, meşhur "el-İkāb / Las Navas de Tolosa" savaşında galip olmalarına ve bu zafer ile "*reconquista*" hareketi yeniden yükselişe geçmesine neden olmuştur. Bu sırada Kuzey Afrika ile Endülüs'teki isyanlardan ve karışıklıklardan kaynaklanan siyasi parçalanmayı fırsat bilen Kastilya-Leon, Aragon ve Portekiz güçleri büyük bir hızla istilaya ve şehirleri ele geçirmeye başlamışlardır. Bu istiladan tek kurtulan Gırnata'daki Nasrîler (Benî Ahmer) olmuştur ve 1238-1492 yılları arasında "Gırnata Benî Ahmer Emirliği Dönemi" olarak Endülüs'ün son kalesi olmuşlardır. Zira iç huzurun sona erdiği ve çekişmelerin başlamasıyla, "*reconquista*" hareketini tamamlamak isteyen Haçlı güçleri fırsat yakalamış ve 1492 yılında İspanya topraklarındaki Endülüs hakimiyeti sona ermiştir. Ardından bu topraklarda kalan Morisko ve Müdeccen diye adlandırılan Müslümanlar; Hıristiyanlığı seçenler de dahil olmak üzere çok ağır şartlar altında yaşamak zorunda kalmışlardır. Bu süreçte Osmanlılar tarafından büyük destek görmüşlerdir.[52]

---

[49] Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 83.

[50] Mehmet Özdemir, "Endülüs, İslâm hâkimiyetindeki İspanya" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), II/211.

[51] Reconquista Hareketi, Hıristiyanların Müslümanlarca fethedilen toprakları geri alma faaliyetleridir.

[52] Özdemir, "Endülüs, İslâm hâkimiyetindeki İspanya", II/211-219.

M.Ö. 10. Yüzyılda Malagayı kuran Fenikeliler, beşyüz yıl sonra Barcelonayı inşa eden Yunanlılar, Kartacalılar ve Romanların yaşadığı İber yarımadası, Endülüs'ten önce önemli bir uygarlığa ev sahipliği yapmamıştır. Oysa Endülüsle beraber, farklı dinlere mensup olanların birlikte yaşadığı, ilme, eğitime ve kültüre önem verildiği altın bir çağa şahitlik etmiştir. Bu gelişmişlikten toplumun her kesimi faydalanmıştır. Endülüste büyük bir medeniyetin yaşandığı dönemde Avrupa'da, çoğunlukla krallar ve soyluların arasında yaşanan bir ticari yaşam, birkaç şehir ve düşük standartlardaki köylerde toplumsal hayat, bazı görevli ve din adamlarından başka okuma yazma bilmeyen bir toplum görülmüştür. Gustave Le Bon (2013), bu konuyla ilgili olarak İspanya'ya Müslümanların gelmesinden önceki oldukça zayıf olan kültürel yapıya dikkat çekmiş ve fetihlerle Müslümanların ulaşmamış olması halinde Avrupa ilerlemesinin gecikmesinin birkaç asrı bulacağını belirtmiştir.[53] Zira 8. Yy.'da İspanya'ya gelen Emeviler, büyük bir medeniyeti de yanlarında getirmiş ve 15. Yy.'da ayrılırken arkalarında muhteşem bir hazine bırakmışlardır.[54] Endülüs müslüman hâkimiyeti 1031'de sona erdiğinde İber yarımadası, hem Avrupa'da hem de İslam dünyasında üstün tutulan bir yer olmuştur. Bunda özellikler küçük devletlerin egemen olduğu "*Mülûkü't-tavâif*" dönemindeki sultanların aralarında var olan rekabetin sonucu olarak ilmi desteklemeleri, ilim adamlarının önünü açmaları ve cömertçe teşvik etmeleri etkili bir faktör olmuştur.[55]Batılılar; Endülüs'ün yönetiminin sona ermesi ve İspanya topraklarının yeniden ellerine geçmesi ile bu felsefi ve bilimsel hazine ile buluşmuşlardır. Bunun yanında Saray ve Kilise çevrelerinde Arap ve Yahudi bilim adamlarının bulunmasına bağlı olarak ulaştıkları bu iki medeniyete ait öğretiler; bu topraklarda dini, felsefi ve bilimsel kültürde derin bir dönüşümü mecbur kılmıştır.[56]

İspanya'da çeviri faaliyetleri 12. Yy.'da kilise, 13. Yy. krallar ve 15. Yy.'da ise soylular tarafından himaye edilmiş ve desteklenmiştir. Bununla birlikte 15. Ve 16. Asırlarda Katolik din anlayışı ile örtüşmeyen, ters düşen eserlerin tercümanları meşhur engizisyon mahkemelerinde yargılanmışlardır.[57]

Karlığa (2004), İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne etkilerini ele aldığı çalışmasında çevirinin rolüne de odaklanmakta ve çeviri faaliyetlerini Antik düşünceden İslam düşüncesine ve İslam düşüncesinden Batı düşüncesine şeklinde sınıflamaktadır. İkinci grupta Arapça'dan Latince ve İbranice'ye tercüme yapılan merkezlerini İspanya, Toledo, Sevilla, Güney Fransa, Sicilya ve Portekiz olarak tanımlamaktadır.[58] Bu bağlamda Avrupa'ya bilim Haçlı seferleri ile değil, İspanya, Sicilya ve İtalya'dan girmiş, 1130 yılından itibaren 14. asra kadar hizmet veren Toledo Çeviri Okulu'nda hem İslam alimlerinin hem de Yunanlı bilginlerin eserleri tercüme edilmiştir.[59]

2.1. Toledo (Tuleytula) Çeviri Okulu

Tercüme faaliyetleri ile gün ışığına çıkarılan birçok bilginin merkezi olan Toledo, Vizigotlar zamanında da önemli bir şehirdir. Hem başkent hem de bir kültür merkezi işlevi vardır. Toledo aynı zamanda Hıristiyan, Yahudi, Arap ve berberilerden oluşan demografik yapısı ile de bir kültür mozaiği oluşturmuştur. Fetihlerden sonra da başlangıçta herhangi bir dayatma olmadığı ve Araplaştırma çabası bulunmadığından kimliğini koruma fırsatı bulan yerel halk bu ahengi devam ettirmiştir. Bir başka deyişle başkpiskoposluk merkezi olma ve Hıristiyan konsillerine ev sahipliği yapma geleneğinin bile sürdüğü bir atmosfer hâkim olmuştur. O dönemde Endülüste yaygın olduğu gibi Toledo'da da iletişim, edebiyat ve bilim dilinin Arapça olması bu dilin işlevselliğinin artmasına, aynı zamanda Araplaşma faaliyetlerinin başlamasına zemin hazırlamıştır. [60]

Müslümanlar ile Batı toplumu arasındaki kültürel etkileşim Toledo'nun 1085 yılında alınması ile başlamıştır. Arapça bilen, kentin önemini ve kültürel zenginliğinin farkında olan VI Alfanso, burayı Kastilyanın başkenti ilan etmiş ve Endülüs kültürünü koruyarak Toledo'nun Avrupa'nın çeviri, felsefe

---

[53] Sinan İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi* (2018-2019), 121-123.
[54] Eruz, *Çeviriden Çeviribilime*, 25.
[55] İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 123.
[56] Eruz, *Çeviriden Çeviribilime*, 26.
[57] İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 138.
[58] Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera, 2004), 235.
[59] İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 123.
[60] Mehmet Özdemir, "İslam Tarihinde Doğululaşma ve Batılılaşma Tartışmaları Tuleytula Örneği", *İslamiyat* 3 (2004), 15-18.

ve bilimsel bir başkenti olmasını sağlamıştır. Hemen ardından burada bir çeviri okulu kurmuş ve temel kaynakların Arapça'dan, o dönemin din, yönetim ve bilim dili olan Latince'ye çevrilmesine destek olmuştur. Ayrıca, eser teliflerini bizzat denetlemiş ve gerekli konular için uygun bilim adamlarını yönlendirmiştir. Öyle ki, tercüme işlerine daha fazla vakit ayırması nedeniyle krallığın bazı siyasi ve ekonomik sıkıntılar yaşadığı belirtilmiştir. İber yarımadasındaki diğer krallar, Araplara ait kültürü yok ederken, VI Alfanso bu hazineye sahip çıkmış, bilim çevrelerine destek olmuştur. VI Alfanso'nun kurduğu Toledo Çeviri Okulu kapsamında bir çevirmenler çevresi oluşmuştur. Burada astronomi bilimi başta olmak üzere tıp, matematik ve felsefi alanda Arapça kitaplar Romen dillerine çevrilmiştir.[61]

Bu bilgilerin yanında ileri sürülen bazı görüşlerde böyle bir tercüme okulunun olmadığı ama Kurtuba'dan getirilen kitapların Toledo'da tercüme edildiği ve hemen ardından Fransa Chatres'de bulunan eğitim okullara gönderilerek bilginin yaygınlaşmasının sağlandığı belirtilmektedir.[62]

Bu dönemde Latince'ye yapılan çevirilerin en önemli özelliği "sözcüğü sözcüğüne" olmasıdır. Erken dönemde kilisenin desteklediği tercümelerde eser önce sözlü Romen dillerine sonra da din adamları tarafından yazılı Latince'ye çevrilmiştir. Özellikle astronomi ağırlıklı çevirilerin çok olduğu Toledo'da, Alfenso'nun tercümanları ise, çoğunlukla yahudilerden oluşmuştur ve bu çevirmenler Hıristiyan din adamları ile ekip çalışması yapmışlardır. Tercüme dillerine gelince; Bağdat'ta Yunanca Süryanice, Farsça, Hintçe'den Arapça'ya tercüme edilmişken Toledo'da Arapça'dan mahalli diller aracılığı ile Latince'ye çevrilerek dönüşüm sağlanmıştır.[63] Tercüme dillerinin yönü ile ilgili olarak günümüze ulaşan bir bilgi, îbn Dâvûd'un katkı verdiği, Dominicus Gundissalinus'un çevirdiği îbn Sînâ'nın eş-Şifâ adlı eserinin önsözünde yer alan ve ifadelerden îbn Dâvûd'un yazdığı anlaşılan Başpiskoposa takdim yazısıdır. Bu yazıda "*İşte doğrudan doğruya sizin direktifinizle Arapça'dan çevrilmiş bulunan bu eser. Ben, her kelimeyi halk dilinde (Roman dili; Castilace veya Katalanca) söylüyordum, Piskopos Dominicus da olabildiğince onu Latince'ye çeviriyordu"*[64] ifadesi bulunmaktadır. Bunlara ek olarak çevrilen dillere Yunancayı da ekleyen Ülken (2009), zamanla Toledo Çeviri Okulu'nda Yunanca'nın da öğretildiğini ve bir süre sonra Yunanca eserlerin asıl kaynaklarından tercüme edildiğini belirtmektedir. Bu bağlamda kaynak ile Arapça eserlerin karşılaştırıldığını ve aradaki farklılıkların ortaya çıkarıldığını da vurgulamaktadır.[65]

Toledo Çeviri Okulu bağlamında öne çıkan çok önemli bir diğer isim Tuleytula Başpiskoposu Raymond'dur. Çeviri faaliyetlerini himayesi altına alıp devamını sağlamış ve Tuleytula'daki Müslüman, Yahudi ve İslami ilimleri öğrenmekle meşgul seçkin, önde gelenleri bir araya getirmiş ve bu çalışmalarla yetmiş beşten daha fazla sayıda kitap ve ansiklopedi çevrilmiştir. Başkanlığını Raymond'un üstlendiği bu zümrenin *"Toledanos Colegio de Traductores (Tuleytulalı Mütercimler Okulu*)" olarak bilindiği aktarılmıştır. Burada faaliyet gösteren çevirmenler *matematik, gökbilimi, tıp, kimya, tabiat bilgisi ve tarihi, psikoloji, müzik, mantık ve siyaset* alanlarından çeviriler yapmışlardır.[66]

Raymond'un ölümünden sonra görevi devralan Toledo Başpiskoposu Rodrigo Jimenez de Rada da (öl. 1247) aynı şekilde çeviri hareketine sahip çıkmıştır. Bu dönemde yapılan en önemli tercüme Kur'ân-ı Kerîm'in *Toledo'lu Marcus* tarafından ikinci kez Latince'ye çevrilmesidir.[67]

Toledo Çeviri Okulu çeviri faaliyetleri açısından oldukça önemli ve bir dönüm noktasıdır. Eruz (2003), İspanyol egemenliğinin ardından Latince ve yerel dillere yapılan tercümeler ile Müslümanların bilgi birikiminin batıya nakledildiğini belirtmektedir. Ayrıca, bu nakiller pek çok üniversitenin kurulmasında önemli bir faktördür. Bunun yanı sıra, bu etkinlikler ve matbaanın da gelişmesine bağlı olarak bilgi, dini kurumların kontrolünden çıkmış ve özgürleşmiştir. Dolayısıyla da yaygınlaşarak geniş kitlelere dağılmıştır.[68]

---

61 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 130-133.
62 Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri,* 238.
63 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 139.
64 Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri,* 238.
65 Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,* 168.
66 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 143.
67 Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, 238.
68 Eruz, *Çeviriden Çeviribilime*, 26.

İslâm dünyasında 12. Yy.'dan sonra bir duraklama dönemine giren çeviri faaliyetleri Toledo Çeviri Okulu etkinliklerinin başlaması ile Doğu'dan Batı'ya kaymıştır. Başlangıçta bu tercümelerin çoğu aracı diller yardımı ile yapılmıştır. Bu aracı dillerden Latince'ye nakil ise din adamları tarafından sağlanmıştır. Toledo çeviri faaliyetlerinde çevrilen bu eserler daha önce Bağdat, Mısır ve Mağrip okullarında Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edilmiş olan eserlerdir. Burada görev alanYahudi ve Arap bilginler eserleri Kastilya halk diline tercüme etmişlerdir. Çeviri etkinliklerinde aracı olan Roman dillerinin bu işlevi, halk dillerinin de bilim dili olabileceği düşüncesinin ortaya çıkmasına ve ulusal kimliklerin gelişmesine fırsat sağlamıştır. Böylelikle ulusal kimlik ve dil bilincinin yerleşerek gelişmiş ve buna bağlı olarak da kültürel farklılıklara dair bir bilinç oluşmuştur.[69]

Doğu'dan Batı'ya doğru akan bu kültür akışı, Toledo çeviri faaliyetleri eserleriyle somutlaşmış ve Batı'nın kültürel yönden kalkınmasına kaynaklık etmiştir. Bu şekilde Yunan ve Doğu bilimleri tanınmış ve pek çok yerde üniversiteler kurulmuştur. Bu üniversitelerde, tercüme edilmiş olan bu eserler okutulmuştur. Ayrıca, bu akış sayesinde sadece eserler tercüme edilmemiş aynı zamanda yeni bilimsel çalışmaların ortaya konması da gerçekleşmiştir. Tüm bu etkinlikler Rönesansın doğuşunda önemli bir etken olmuştur.[70]

Çeviri faaliyetleri noktasında kaynak dil ve aracı dillerden çeviriye ait problemlerin üzerinde durulması, halk dillerinin de tercümede kullanılabileceği fikrinin doğması ve de çeşitli alanlardaki metinlerin tercümesinin başlaması açısından önemli olan[71] Toledo Çeviri Okulu'nun; çevirmenleriyle de bir ekol oluşturduğu söylenebilir.

2.2.Toledo (Tuleytula) Çeviri Okulu Çevirmenleri

Bazı çalışmalarda yaptıkları çeviri faaliyetleri ile birçok eserin günümüze kadar ulaşmasını sağlamış olan bu çevirmenler çeviri dillerine, bazılarında ise çevirdikleri alana ya da çevrilen yapıtın yazarına göre sınıflandırılmışlardır. Bu araştırmada ise aktif oldukları zaman dilimleri bağlamında 12.yy.,13.yy., 12.-13.yy. arası olarak tasnif edilmişlerdir. Araştırma kapsamında tüm çevirmenlere ve haklarındaki bilgilere yer vermek mümkün olmadığından, çevirdikleri eserlerin niteliği ya da sayısı ile öne çıkanlardan bazıları seçilmiştir. Bu mütercimlerden ölüm tarihleri tespit edilebilenler belirtilmiştir. Tasnifte İlhan (2019) gruplandırılmasından yararlanılmıştır.

2.2.1. 12. Yy. Çevirmenleri

Bu dönemde çeviri yapmış olan mütercimler yüzden fazla bilimsel eser çevirmiştir. Bazıları birbirlerinin çalışmalarını devam ettirmiştir. İlhan (2019) Toledo Çeviri Okulu'nu ele aldığı çalışmasında bu dönemi "*Öncüler/İlk Nesil*" ve "*İkinci Nesil*" olarak ikiye ayırmıştır:[72] Pek çok çalışmaları olan bu çevirmenler çeviri faaliyetleri tarihine göre sıralanacak ve en önemli çevirilerine yer verilecektir. Bu grupta yer alan çevirmenlerden bazıları şunlardır:

Öncü Nesil

1- *Abraham Bar Hiyya*: Romenceye çeviriler yapmış, Tivolili Plato ile matematik ve astroloji alanında tercümeler ortaya koymuşlardır. En çok tanınan tercümesi Batlamyus'un "*Kitâbu'l-Erba''*"dır. Ayrıca *Eski Lahit*'i astroloji bağlamında ilk yorumlayandır.[73]
2- *Abraham B. Ezra* (ö.1167): Arapça, İbranice, Romen ve Latin dillerini çok iyi bir şekilde bilmektedir ve Arapça astronomi cetvellerini İbraniceye çevirmiştir.[74]
3- *Bath Adelard* (ö.1273): Arapça öğrenmek için Mısır'a gitmiş ve döndüğünde felsefe, matematik bilimleri ve heyet bilimine dair önemli çeviriler yapmış öne çıkan bir çevirmendir. Özellikle Arapçadan Sabit b. Kurre, İshak b. Huneyn, Nasireddin Tûsî'nin eserlerini çevirmiştir.[75]

---

[69] Yazıcı, *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları,*65.
[70] Eruz, *Çeviriden Çeviribilime*, 26.
[71] Yazıcı, *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları,*66.
[72] İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 155.
[73] İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 147.
[74] İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 148.
[75] Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,* 181.

4- *Dominique Gundisalvi* (ö.1151) Arapçadan Latinceye felsefi eser (Farabi'nin dört, İbn Sînânın iki eseri) tercüme etmiştir. Özellikle Endülüs Yahudileri kültürünün seçkinlerinden Solomon b. Gabirol'un "*Mekor Hayyim*" adlı eserini Latinceye çevirmiştir.[76]
5- *Hermannus Alemannus (Dalmaçyalı Hermann* (ö. 1154): Özellikle Yunan felsefesi ve Aristo ile ilgilenen Hermannus, Tuleytula'ya Arapça öğrenmek için gelmiş ve burada kaldığı 1240-1260 yılları arasında önemli çeviriler yapmıştır. Tercümeleri ile etkilediği ünlü İngiliz düşünürü Roger Bacon'ın hocasıdır ve o da 1257-1267 arasında İspanya'ya giderek İslam ilimi ile doğrudan bir temas kurmuştur. Dalmaçyalı Hermann pek çok eser tercüme etmiştir. Ethique, Poetique tercümelerine ek olarak en bilinen ve öne çıkan çalışması 1256 yılında çevirdiği "*Rhetorik*"dir.[77]
6- *Santallalı Hugues* : Astroloji, astronomi ve geometri ile ilgilenmiştir.Bu alanlarda yaklaşık on tane çevirisi bulunmaktadır. [78]
7- *İşbiliyeli John* : Kimliği hakkında ihtilafların olduğu bu çevirmen, 1130 yılından sonra tercüme çalışmalarında bulunmuştur. Astronomi, astroloji, aritmetik ve tıp konularıyla ilgilenmiş ve Dominuque Gundisalvi ile birlikte "*De Anima*"yı çevirmiştir.
8- *Pierre Alphonse*: Asıl adı Mose Safar olan haham, Yahudiliği terk edip Hıristiyan olunca Aragon Kralı 1. Alfanso'nun adını almıştır. İngiltere'de ilk Arapça Uzmanı ünvanını alan kişidir. Kelîle ve Dimne gibi Arap ve Hint kültürüne dair öğeler içeren hikayelerden ilham alarak Hıristiyan din adamları için yazmış ve Avrupa Edebiyatını oldukça etkileyen kitabını *"Disciplina Clericalis (Yazarların Eğitilmesi)"* Arapça yazmış, sonra Latinceye çevirmiş ve Avrupa'da öykücülüğün ivme kazanmasına neden olmuştur. Bu gelişme sonrası Binbir Gece Masalları gibi hikayeler yayınlanmıştır.[79]
9- *Tivoli'li Plato*: İtalyan asıllı olan Tivoli'li Platon astronomi ve geometri ile ilgilenmiştir. Platon de Tibernitus olarak da meşhurdur. *Harrân'lı el-Battânî'nin* (850-939) yıldızlarla ilgili bir eserini *"De Motu Stellarum"* adıyla tercüme etmiş ve Latin dünyasının Batlamyustan haberinin olmasını sağlamıştır.[80]
10- *Robert de Chester (ö.1147):* Çağdaşı olan bilginler gibi pek çok seyahat yapmış ve ardından İber Yarımadası'na dönmüş olan Chester; kimya ve astronomi ile ilgili bazı metinleri Latinceye kazandırmasının yanında, el-Harezmî'nin cebirini de Latinceye çevirmiştir.[81]

İkinci Nesil

İlhan (2019) bu grupta sadece Toledo Çeviri Okulu'nun en üretkeni olmasının yanında içinde bulunduğu asrın da en fazla çeviri yapanı olarak bilinen Cremonalı Gerard'a yer vermiştir.[82]

Burnett (2009), Gerard'ın 71 çevirisinin listesini içeren *Commemoratio Librorum*'da net bir şekilde ortaya konan eserlerini "*Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context"* adlı eserinde analiz etmektedir[83] (Ek I'de s. 273-287). Bu bağlamda Gerard'ın tercüme edeceği eserlerin seçiminin el-Fârâbî'nin "*Bilimleri Sınıflandırması*"nın bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra bu programın yeni Avrupa üniversitelerinin ihtiyaçları temel alınarak hazırlandığını ifade etmiştir. Ayrıca Burnett'e (2009) göre bu listede, kehanet türünde çeviriler olmasına karşın astrolojiye herhangi bir atfın olmaması dikkat çekmektedir. Bu; Sevilla'lı John tarafından bu alanda yapılmış pek çok tercüme olmasına bağlı olabilir. Ayrıca Gerard'ın Yunan eserleri ve Arapça tercümeleri ile ilgilenmesi de öne çıkan bir husustur.[84]

Cremonalı Gerard (ö. 1187), Lombardiya Cremona'da doğmuş ve hayatının 43 senesini Toledo'da geçirmiştir. Aslında Batlamyus'un Magest adlı eserine ulaşmak için bu şehre gelen

---

76 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 150
77 Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,* 193.
78 Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri,* 251.
79 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 153.
80 Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri,* 246.
81 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 155.
82 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 155.
83 Charles Burnett, "Arabic into Latin in the Middle Ages" *The Translators and their Intellectual and Social Context.* (Farnham, Surrey: AshgateVariorum, 2009), VIII/ 412.
84 Julio Samsó, "Astronomy and Astrology in al-Andalus and the Maghrib" *Variorum Collected Studies Series CS887* (Aldershot, UK/Burlington,VT: Ashgate, 2007), XIV/366.

Gerard, temel kaynaklara ulaşabilmek için Arapça öğrenmiştir. En çok bilinen çevirisi Batlamyus'un "*Magest*" adlı kitabı olsa da *"17 geometri, 12 astronomi, 11 felsefe, 21 tıp, 3 kimya, 4 gizemli ilimler"* ve diğer çalışmaları ile çevirdiği eser sayısı 87'ye ulaşmıştır. Farklı konularda ve çok sayıda tercüme yapması iyi bir ekip çalışması yürüttüğü şeklinde yorumlanmıştır. Beraber çalıştığı mütercimlerin İber yarımadası değil, İtalya ve İngiltereden olması, ortak dil Latince'ye işaret etmektedir.[85]

2.2.2. 12. Yy.-13. Yy Arası Çevirmenler

Bu grupta ele alınan çevirmenler aslen başka ülkelere mensup olup, Avrupa'yı gezip dolaşmış ve İber Yarımadası'na gelmiş mütercimlerdir. Bu grupta yer alan çevirmenlerden bazıları şunlardır:

1- *Alman Hermann* (ö.1272): Çoğunlukla İbn-Rüşd ve el-Fârâbî'nin Aristo'nun mantıkla ilgili kitaplarına yazdığı şerhleri Latince'ye tercüme ettiği, Toledo'da bulunduğu ve Arapça öğrendiği, ardından da Sicilya'da Napoli Krallığında çeviri faaliyetlerine katıldığı bilinmektedir. Daha sonra Leon Krallığının başkent Başpsikoposu olarak görev yapmıştır. Kilisenin görüşleriyle çatışmayan eserleri çevirdiği görülmektedir.[86]
2- *Serechelli Alfred* : İngiltere'de felsefe eğitimi almıştır. Filozof Alfred olarak da bilinir. Arapça ve Yunanca'dan Latince'ye çeviri yapmıştır. Çevirdiği eserlerden en çok bilineni *Pseudo-Aristotelian De plantis* adlı Arapça eserin Latince'ye çevirisidir.[87]
3- *Toledo'lu Marc* :Tıp alanında yaptığı çalışmalarla bilinmektedir. 12. Yy.'ın son zamanlarında en önemli Batı Tıp merkezlerinden olan Montpellier ve Salerno'da tıp bilgilerini edinmiştir. Hipokrat'ın risalesi ve Yunan tıbbına eserler kazandırmış olan Galen'in Arapçaya tercüme edilmiş eserleri gibi tıp alanı ile ilgili çalışmaları Latince'ye çevirmiştir. Ayrıca 1209 yılında Kuran-ı Kerîm'in Latince'ye tercümesini tamamlamıştır. Bunun yanı sıra çeşitli İslami metinlerden de çeviriler yapmıştır.[88]
4- *Michael Scott* : Burnett (2009) tarafından Toledo ve Sicilya arasında bağlantıyı temsil eden kişi olarak tanımlanan Michael Scott, 1200 yılında Toledoya gelmiş ve 1217 tarihinde el-Butrucî'nin "*De Motibus Caelorum*" ve 1220'de Aristoteles'in "*De Animalibus"* adlı eserlerini çevirmiştir. Ardından Roma'ya taşınmış ve hayatının bu ikinci aşamasında orijinal eserler yazmıştır. Muhtemelen Palermo'da yazdığı "*Liber Quatuor Distinctionum* ve *Liber Particularis Liber"* adlı eserlerin Toledo çevirileri olduğu açıktır.[89]

2.2.3. 13. Yy. Çevirmenleri

Bu dönemde yapılan çevirilerde bazı düzenlemelere gidildiği gözlenmektedir. Ayrıca bu dönemde bazı çevirmenlerin kendi isimlerini gizledikleri ve yerine müstear isim kullandıkları görülmektedir.[90] Bu grupta yer alan çevirmenlerden bazıları şunlardır:

1- *Abraham Alfaquin* : Toledolu Abraham olarak da bilinmektedir. Kral Alfanso'nun emrinde çalışmış ve pek çok eseri Arapça'dan Romence dillerine tercüme etmiştir. *Kur'ân-ı Kerim'deki îsra* veya *Benî îsrâîl* Sûresini Latince'ye tercümesi onun çevirisini esas almaktadır. Ayrıca, ez-Zerkalî'nin Usturlab ile ilgili bir çalışmasını da İspanyolcaya tercüme etmiştir.[91]
2- *Isaac Ben Sid* : X. Alfanso'nun tercüme heyetinde yer alan ünlü bir Yahudi çevirmendir. Çoğunlukla Astronomi alanında eserleri tercüme etmiştir. Bettânî'den *el-Kanun*, ez-Zerkalî'den *Almanac* tercümeleri bunlardandır. Fakat onun en çok bilinen çalışması Judas b. Mose ile 1263-172 tarihleri arasında hazırladıkları "*Alfanso Cetvelleridir*." Astronomi ile ilgili bilgilerin yer aldığı ve Müslüman takviminin kullanıldığı bu Latince cetvellerin Arapça orijinalleri zamanımıza ulaşmamıştır. Tuleytula'da doğmuş olan bu cetveller önce Paris'te, daha sonra tüm Avrupa'da yayılmıştır.[92]

85 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 155-157.
86 Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri,* 265.
87 Burnet John, *Early Greek Philosophy* (London, W.1: A. - C. Black, 1930), 242.
88 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 159.
89 Samsó, "Arabic into Latin in the Middle Ages", 245.
90 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 160.
91 Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri,* 278.
92 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 165.

3- *Jean Daspa* : Judas b. Mose ile beraber astronomi alanında çevirdiği eserler ile bilinmektedir. Müslümanlara ait astronomi çalışmaları *"Libro de la Alcora ve Libro de las Caruces'i"* tercüme etmişlerdir.[93]

4- *Judas b. Mose* : Tuleytulalı Yahudi bir çevirmendir. Astronomi, astroloji, matematik ve tıp alanında düzenli olarak Arapçadan Latinceye tercümeler yapmıştır. Haham olması nedeniyle İbranice de bilmektedir. Isaac Ben Sid ile "*Alfanso Cetvellerini*" dizenlemiştir. Arapça yazdığı beş tane risale vardır. [94]

5- *Samuel Levi* : Hasdai Abraham ben Samuel Ha-Levi olarak bilinen ve Yahudi olan bu çevirmen İbn Meymun'a çok fazla hayranlık duymuştur. Onun eserlerinden bazı bölümleri İbranice'ye çevirmiştir. Ayrıca Aristo ve İmam el-Gazalî'den de tercüme yapmıştır.[95]

Sonuç

Bir dilden başka bir dile nakletmek olarak tanımlanan ve ortaya çıkışında Babil efsanesi ile ilişkilendirilen çeviri faaliyetlerini farklı tarihsel süreçlerde ele almak mümkündür. Bu çalışmada, araştırmanın odak noktasını oluşturan Toledo Çeviri Okulu etkinliklerine kadar olan süreç ana hatları ile ele alınmıştır. Bu bağlamda, ilk olarak incelenen Antik dönemde üç büyük medeniyet öne çıkmıştır. Bunlardan ilki olan Yunan medeniyetinde kültürel üstünlüğe önem verilmesi ve kendi medeniyetlerini üstün görme/benimsetme amacı ve diğer topluluklardan bilginin nakli konularına değinilmiştir. İkinci medeniyet olan ve geleneksel anlamdaki çevirinin başlangıcı kabul edilen Roma döneminde çeviriye önem verilmesi ve yayılmacı bir anlayış geleneği olan Romalılarda başka bir kültüre ait düşünce ya da eseri kendilerine mal etme anlayışına dikkat çekilmiştir. Bu dönemin son uygarlığı Mısır medeniyetinde ise çeviri eylemlerinin bir meslek haline dönüşmesi vurgulanmıştır. Ayrıca bu kapsamda incelenen İskenderiye kütüphanesinin felsefi akımların doğuşuna kaynaklık ettiği ve toplanan muazzam kitaplar ile bilimsel hareketin merkezi konumuna geldiği vurgulanmıştır.

Antik dönemin ardından gelen ortaçağda çevirinin bazı değişimlere uğradığı ve bireysel bir etkinlikten kurumsal faaliyetlere dönüştüğü öne çıkmıştır. Bu kapsamda özellikle manastır gibi dini kurumlarda yapılan çevirilerin konularının ve çeviriye karşı bakış açısının değişimi incelenmiştir. Bu çerçevede Süryani çeviri faaliyetleri öne çıkmış ve bazı dini kurumlarda Yunanca eserlerin Arapça, Süryanice, Pehlevice gibi Yakındoğu dillerine çevrildiği ve 7.8 yüzyıllarda bu dilleri bilen uluslararası bilginlerin ortaya çıktığı görülmüştür.

Çeviri hareketleri Emeviler döneminde sadece halife ve prenslerin kişisel merak ve gayreti ile ve toplumun ihtiyaçlarına bağlı olarak devam etmiştir. Abbasiler döneminde ise ivme kazanmış ve çeviri merkezi olarak da tanımlanan Beyt'ul-Hikme kütüphanesi nedeniyle Yunanca, Süryanice, Sanskritçe ve Farsça'dan Arapça'ya pek çok çeviri yapılmıştır. Günümüze kadar ulaşan bazı Yunanca eserlerin kaybolmamış olması bu çeviri etkinliklerine dayandırılmıştır.

Çeviri hareketi seyrinde çevirinin yönü Endülüste değişmiştir. Burada 711-1492 yılları arasında farklı siyasi yapılarda hükmederek yaşamış olan Müslümanlar, toprakları terkederken büyük bir ilmi hazine bırakmışlardır. Bu süreçte ortaya çıkan çeviri merkezlerinin (Toledo, Sevilla, Güney Fransa, Sicilya, Portekiz) çalışmaları göz önünde bulundurularak, bilimin Avrupa'ya Haçlı Savaşları ile değil tercümelerle girdiği ifade edilmiştir.

Bu merkezlerden biri olan ve bu çalışmanın odak noktasını oluşturan Toledo ya da o dönemdeki adıyla Tuleytula şehri eski dönemlerden beri bilgi ve kültüre ev sahipliği yapan bir şehir olarak bilinmektedir. Her ne kadar Çeviri Okulunun fiziki bir yapısı olmadığı söylense, bir okul olarak varlığının bulunmadığı ifade edilse de burada kurumsal bir çerçevesi olmayan ve başpiskoposlar tarafından desteklenen faaliyetler olduğu vurgulanmıştır. Özellikle zamana özgü olarak Arapçanın iletişim, bilim ve edebiyat dili olması da bu etkinliklerin başlamasına zemin hazırlamıştır.

Toledo Çeviri Okulu bağlamında Tuleytula Başpiskoposu Raymond ve Kral VI Alfanso çeviri faaliyetlerine destek veren ve hareketin odağında olan kişilerdir. Bu okulun çeviri faaliyetlerinin dönüm noktası olmasında önemli rol oynamışlardır. Toledo Çeviri Okulunda tercümenin yönü yeniden

93 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 165.
94 İlhan, "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu", 165.
95 Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri,* 274.

değişmiş ve Arapça eserler Latince'ye ya da önce mahalli Romen dillerine ardından Latince'ye çevrilmiştir. Bu dillerin aracılığı ile bilgi Batı'ya nakledilmiş ve pek çok üniversitenin kurulmasında ve dini kurumların kontrolünde olan bilginin özgürleşerek yaygınlaşmasında önemli bir faktör olmuştur. Bu sayede Yunan ve de Doğu bilimleri Avrupa'da yayılmış ve tanınmaya başlamıştır. Ayrıca, hem çevrilen eserler ile hem de bu eserler temel alınarak telif edilen yeni çalışmalar ile çok farklı alanlarda bilimsel etkinliklere kaynaklık etmiştir. Bu bilimsel faaliyetler Rönesans'ın ortaya çıkmasında da önemli bir etken olmuştur.

Son olarak, Toledo Çeviri Okulu'nda tercüme aşamasında kullanılan halk dillerinin işlevi, bu dillerin bilim dili olabileceği düşüncesinin ortaya çıkmasına ve ulusal kimlik ve dil bilincinin inşasına neden olmuştur. Bu kapsamda Okul, kültürel farklılıklara dair farkındalık oluşmasına da katkı sağlamıştır.

Kaynaklar

Akpınar, Ömer Faruk. "Yüksel Kanar, Abbasî Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme", *Tevilat Dergisi* 1/1 (2020), 214.

Baker, Mona. "Arabic Tradition". *Encyloepadia of Translation Studies* ed. Mona Baker. 320 London and Newyork: Routledge, 1998.

Britannica. Erişim 08.02.2022. https://www.britannica.com/topic/Septuagint

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*. London, W.1: A. - C. Black, 1930.

Burnett, Charles. "Arabic into Latin in the Middle Ages". *The Translators and their Intellectual and Social Context.* VIII/ 412. Farnham, Surrey: AshgateVariorum, 2009.

Dağbaşı, Gürkan. "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri". *Eskiyeni* 27 (2013), 177-187.

Durmuş, İsmail. *Çeviri Sanatının Esasları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2018.

el-Hurî, Şehade. *et- Tercem.* Tunus: Daru'l Meârif, 1988.

Eruz, Sakine. *Çeviriden Çeviribilime*. İstanbul: Multilingual, 2003.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

İlhan, Sinan. "Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu". *Doğu-Batı Düşünce Dergisi* (2018-2019), 121-122.

Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*. İstanbul: Litera, 2004.

Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/89. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Komisyon. *el-Mucemu'l-vesît I*. Kahire: Dârü'd-Dâve, 1980.

Macit, Muhittin. "Tercüme Hareketleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/498-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ortaylı, İlber. "İskenderiye Kütüphanesi". *Türk Kütüphaneciliği* 20/1 (2006) 81.

Özdemir, Mehmet. "Endülüs, İslâm hâkimiyetindeki İspanya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. II/211. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Özdemir, Mehmet. "İslam Tarihinde Doğululaşma ve Batılılaşma Tartışmaları Tuleytula Örneği". *İslamiyat* 3 (2004), 15-18.

Reiss, Katharina - Vermeer, Hans J.. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie.* Tübingen: Maxniemeyer Verlag, 2010.

Samsó, Julio. "Astronomy and Astrology in al-Andalus and the Maghrib". *Variorum Collected Studies Series CS887.* XIV/366. Aldershot, UK/Burlington,VT: Ashgate, 2007.

Savory, Theodore. *The Art of Translatio.* London: The Alden Press, 1957.

Suçin, Mehmet Hakkı. *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni.* Ankara: Kurgan, 2012.

Yücel, Faruk. *Çevirinin Tarihi*. İstanbul: Çeviribilim Yayınları, 2020.

TDK Sözlüğü. Erişim 12.11.2021. https://sozluk.gov.tr

The British Museum. Erişim 08.02.2022. https://blog.britishmuseum.org/everything-you-ever-wanted-to-know-about-the-rosetta-stone/

Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Yazıcı, Mine. *Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları*. İstanbul: Multilingual, 2005.

Bir Arapça Öğretim Kurumu Olarak II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Islahı Çalışmaları ve Bu Konuda Ahmed Hamdi Akseki'nin Görüşleri

Studies on the Reformation of the Madrasahs As an Arabic Teaching Institution During the Second Constitutional Period and Ahmed Hamdi Akseki's Views Regarding This Topic

Zafer AKYÜZ[*]

Özet

Osmanlı Devleti'nde maarif sisteminin ve özellikle de Arapça öğretiminin temelini oluşturan medreseler devlete ve topluma önemli hizmetlerde bulunmuş kurumlardır. Halkın talepleri ve devlet idaresinin ihtiyaçları neticesinde kurulan bu müesseselerde zamanla askeri, siyasi, iktisadi ve ekonomik alandaki bozulmalara paralel olarak bir takım olumsuzluklar tezahür etmiştir. Bu menfi durumu gidermek için XVI. asırdan itibaren bir takım ıslahatlar yapılmış, bunların bir kısmı uygulanmış, bir kısmı ise sadece düşüncede kalmıştır. Yapılan ıslahatlara Tanzimat Fermanından sonra ağırlık verilmişse de dönemin çalkantılı geçmesi ve devlet idaresindeki zafiyet nedeniyle düşünce de kalmış, teoriden pratiğe dönüşememiştir.

Medreselerin ıslahına yönelik ciddi adımlar II. Meşrutiyetin ilanından sonra atılmıştır. Bu dönemde başta medrese talebeleri ve müderrisler olmak üzere herkes fikirlerini serbest bir şekilde beyan etmiştir. Özellikle yazıları ve fikirleriyle topluma yön veren bazı kişiler bu konuda gazete ve dergilerde beyanat vermişler, başta devlet idaresini ve halkı bilinçlendirmişlerdir. Bunlardan birisi de Ahmed Hamdi Akseki'dir. O, medreselerden yetişen bir talebe ve aynı zamanda bu kurumlarda görev almış bir müderris olması hasebiyle bu kurumlardaki aksaklıkları tespit etmiş, bu aksaklıkların giderilmesi ve ıslahına yönelik bir rapor hazırlayarak çözüm önerileri sunmuştur. Bu araştırmada bir Arapça öğretim kurumu olarak medreseler, II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahına yönelik yapılan faaliyetler ve bu konuda bir ilim ve fikir adamı olan Ahmed Hamdi Akseki'nin görüşleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Medrese, meşrutiyet, ıslah, Ahmed Hamdi Akseki, görüş

Abstract

The madrasahs forming the basis of the educational system and especially Arabic teaching in the Ottoman State[1] had been institutions doing important services for the good of the society and state itself. These institutions, established according to the demands of the public and the need of the state, have experienced some deteriorations parallel to the deteriorations in the fields of military, politics, financial system, and economics leading to the emergence of some negative aspects. At the threshold of the 16th century, some reforms have been attempted. Out of these reforms, some could be realized, and others could not be put into practice. Although reforms have been highlighted after the Tanzimat Edict, due to the turbulences in

[*] Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, e-Mail: zafer.akyuz@erzincan.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-7336-1996.

[1] The present study prefers to call the Ottoman State as thus since it was not an empire based on the exploitation of the areas under control via importing raw materials and exporting manufactured goods to the public under their reign.

the era and weakness of the state administration, reforms could go from theory into practice.

The first firm and serious steps for the reformation and improvement of the madrasahs, have been taken after the declaration of Second Constitutional Era. During this period, everybody, especially madrasah students and professors, have stated their views freely without the fear of oppression. Especially some well-educated people guiding the public with their articles made statement in the newspapers and magazines and have raised the awareness of the state as of the public regarding the concerns at hand. One of these people is Ahmed Hamdi Akseki. He, who had grown up as a student in these madrasahs and had become a lecturer later on in these institutions, determined the problems in these institutions and wrote a report proposing some suggestions for the problems at hand as well as reformation. The present study focuses on the madrasas as Arabic education institutions, the activities for the reformation of the madrasas during the Second Constitutional Era, and the views of Ahmed Hamdi Akseki on this issue coming to the forefront as a man of science and intellect.

Keywords: Madrasa, constitutionalism, reform, Ahmed Hamdi Akseki, opinion

Giriş

Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e (sav) indirdiği Kur'ân-ı Kerim'in ilk önce okumayı emretmesi, Müslümanların eğitim öğretim faaliyetlerine önem vermelerinin en temel sebebidir. Başta Allah Resûlü (sav) ve âlimler olmak üzere okuma yazma bilen herkes ilmi faaliyetlere yoğun bir şekilde katılım sağlamıştır.

İslam'ın ilme önem vermesi ve okumayı teşvik etmesine binaen eğitim faaliyetleri ilk önce evlerde, mescidlerde ve hususi mekânlarda yapılmıştır. Daha sonra fetihlerle beraber İslam topraklarının genişlemesi, artan talepler ve ihtiyaçlar kurumsal yapıların ortaya çıkmasına neden olmuş ve bunun sonucunda medrese denilen kurumlar vücuda getirilmiştir.

Medreseler, kuruldukları günden itibaren İslam devletlerinde eğitim sisteminin temelini oluşturmuş, devletlere ve içinde bulundukları topluma önemli hizmetlerde bulunmuş müesseselerdir. Toplumun eğitim, sosyal ve kültürel hayatındaki gelişmelere paralel olarak kamu bürokrasisinin idari ve askeri kesimi, hukuk danışmanlığı, din hizmetleri, eğitim ve kültür hizmetleri ve diğer alanlarda ihtiyaç duyulan elemanlar bu eğitim kurumlarından mezun olanlardan istihdam edilmiştir. Böylece devletin ve sosyal hayatın her alanında bu kurumların varlığı önemli hale gelmiştir.

Osmanlı Devletinde siyasi, idari, hukuki ve iktisadi alanlarda çözülmenin başladığı dönemde medreselerde de bozulma başgöstermiştir. Bu bozulmaları önlemek ve çözüm bulmak amacıyla her alanda olduğu gibi medreselerin ıslahına yönelik bir takım faaliyetler yapılımıştır. Islahat alanındaki çalışmalara başta devlet adamları olmak üzere talebeler, âlimler, müderrisler, zamanının önde gelen kanaat önderleri dâhil olmka üzere hemen hemen herkes katkıda bulunmuştur.

Bu araştırmada medreseler ve İslamda eğitim öğretim faaliyetleri, bir Arapça öğretim kurumu olarak medreseler, II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahına yönelik yapılan faaliyetler ve bu konuda bir ilim ve fikir adamı olan Ahmed Hamdi Akseki'nin görüşleri ele alınmıştır.

1. Medreseler ve İslamda Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

Medrese kelimesi Arapçada "okumak, öğrenmek, irdelemek, incelemek, mütalaa etmek, düşünmek, tefekkür etmek" anlamlarına gelen دَرَسَ يَدْرُسُ دَرْسٌ و دِرَاسَةٌ kelimesinden[2] türetilmiş ismi mekândır.[3] Kur'ân-ı Kerim'deki وَكَذٰلِكَ نُصَرِّفُ الْاٰيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ "*Böylece biz âyetleri, duruma göre farklı tarzlarda gönderiyoruz ki, "iyi öğrenmişsin" desinler ve biz, anlayan toplum için*

[2] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* thk. ʿAbdullâh ʿAliyyu'l-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzeli, (Kahire: Dâru'l-Meʿârif, ts.), "drs", 2/1360.

[3] Nebi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (*Ankara: TDV Yayınları 2003), 28/323.

Kur'ân'ı iyice açıklamış olalım."[4] ayetinde geçen ve medrese kelimesiyle aynı kökten gelen دَرَسْتَ kelimesi öğrenmek, okumak, birlikte mütalaa etmek manasınadır.[5]

"Ders okutulan yer"[6] manasına gelen medrese, İslam dünyasında eğitim öğretim faaliyetlerinin yapıldığı, bu amaçla lüzumlu her türlü altyapı ve donanımla donatılan ve belirli mekânlara verilen hususi anlamı ifade etmektedir.[7]

Medereselerin teşekkülünden önce İslam dünyasında Hz. Peygamber'e (sav) 610 yılında vahyin gelmesiyle başlayan eğitim faaliyetleri ilk önce bi'setin birinci yılında Mekke'de Dârülislâm diye de bilinen ilk Müslümanlardan Erkam b. Ebü'l-Erkam el-Mahzûmî'nin evinde başlamıştır.[8]

622 yılında Hz. Peygamber (sav) Medine'ye hicretinden önce Medineliler'e Kur'an muallimi olarak Mus'ab b. Umeyr'i göndermiş ve eğitim faaliyetleri Dârülkurrâ denilen bir evde başlamıştır. Bu evin medreselerin doğuşunda bir başlangıç olduğu kabul edilmektedir.[9] Hicretten sonra eğitim faaaliyetleri Medine'de inşa edilen Mescid-i Nebevî ve bitişiğine yapılan ve ashâb-ı kiram'dan yaklaşık dörtyüz kişinin kaldığı suffe denilen yerde devam etmştir.[10] Yapıldığı andan itibaren bir eğitim öğretim müessesesi olarak da görev yapan Mescid-i Nebevî'yi ve suffe'yi medresenin ilk modeli kabul etmek daha doğru olur.[11]

Mescid-i Nebevî ve suffe'nin yanısıra Hz. Peygamber (sav) döneminde ihdas edilen bir eğitim merkezi de "küttâb" diye isimlendirilen ve küçük çocuların eğitim gördüğü bir tür sıbyan mektebidir. Buralarda çocuklara Kurân-ı Kerîm eğitimi ve ilk dini bilgiler verilmekteydi. Mescitlerde bazı sakıncalar nedeniyle sıbyana ders verilmesi uygun görülmeyince küttâb denilen yerler eğitim amacıyla inşa edilmiştir. Daha sonra bu müesseseler mescitlere bitişik yerlerde faaliyet göstermiş ve giderek yaygınlaşmıştır.[12]

İslam dünyasında ilk dönemlerde eğitim faaliyetlerinin umumiyetle bu amaçla yapılmayan mescit, kütüphane ve âlimlerin evleri ile devlet yöneticilerinin ve ileri gelenlerin ikamet ettikleri saraylarda âlimleri himaye etmelerinin neticesinde katıldıkları toplantılarda yürütüldüğü görülmektedir.[13] Bu hususta mescitler ayrı bir konuma sahiptir. Resüllulah (sav) zamanından itibaren bu kurum, diğer işlevlerine ilaveten Müslüman halka dini bildilerin verildiği mühim bir mekân haline gelmiştir. Bu gelenek, medreselerin yaygın hale geldikleri dönemlerde bile canlılığını devam ettirmiştir. Buralar ibadethane olmasının yanısıra dini eğitim öğretim faaliyetlerinin yapıldığı yerler olarak hususiyetlerini muhafaza etmişlerdir.[14] Hulefâ-yi Râşidîn ve Emeviler döneminde eğitim faaliyetleri genellikle cami ve mescidlerde devam etmiştir. Abasiler döneminde ise diğerlerinden farklı olarak cami ve mescidlerin yanısıra Bağdatta Beytü'l-Hikme[15] adıyla açılan ve büyük bir ilim merkezi haline gelen

---

4 *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Komisyon, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-En'âm 6/105.

5 İbn Manzûr, "drs", 2/1360.

6 Ziya Kazıcı-Halis Ayhan, "Tâlim ve Terbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/515; Zeki Salih Keskin*, II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 15.

7 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 15.

8 M. Asım Köksal, "Dârülerkam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/520.

9 Bozkurt, "Medrese", 324; a. mlf., "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/543.

10 Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/469-470.

11 Bozkurt, "Medrese", 324.

12 Kazıcı-Ayhan, "Tâlim ve Terbiye", 517.

13 Ekrem Bulut, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad Dergilerinde Yayınlanan Makaleler Bağlamında Son Dönem Osmanlı Medreseleri ve Islâh-ı Medâris Hakkında Düşünceler,* (Sakarya: *Sakarya Ünüversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,* Yüksek Lisans Tezi, 2001)*,* 13; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 15.

14 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 15-16.

15 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88-90.

kurumda devam etmiştir. Bu kurumların yanısıra kitapçı dükkânları ve kütüphanelerin de eğitim faaliyetlerinde önemli bir yeri vardır.[16]

X. asra kadar kısmen dağınık şekilde ilme ve gönül vermiş insanların çabalarıyla yürütülen eğitim faaliyetleri, medreselerin kurulmasıyla düzenli hale gelmiştir. İlk medresenin nerede, ne zaman ve kim tarafından yaptırıldığı bilinmemekle beraber,[17] bu kurumların ilk nümuneleri Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde görülmektedir.[18] Medreselerin ilk defa devlet eliyle resmi olarak kuruluşu X. Yüzyılda Karahanlılar (840-1212) döneminde gerçekleşmiştir.[19] Karahanlı hükümdarları, eğitim öğretimin yanı sıra yeni Müslüman olan Türk boylarının inançlarını pekiştirme, yeni dinleri ile çelişen eski inanışları ortadan kaldırma ve Şiîlere karşı kendi Sünnî-Hanefî inançlarını koruma aracı olarak yararlanmak amacıyla medreselerin yapımına büyük önem vermişlerdir.[20] Türkistan bölgesinde Karahanlılar tarafından kurulan medreseler Samanoğulları (874-999) ve Gazneliler (969-1187) tarafından da örnek alınmış ve geliştirilerek hüküm sürdükleri topraklarda çok sayıda medrese inşa etmişlerdir.[21]

Medrese denilince Selçuklu Sultanı Alparslan ve oğlu Melikşah'ın veziri Nizamülmülk tarafından Nişabur ve bilhassa Bağdatta kurulan Nizamiye medreseleri akla gelmektedir.[22] İslam'ın eğitim ve öğretim faaliyetlerini yürütmek, ortaya çıkan zararlı fikrî cereyanların yayılmasına mani olmak ve devletin idârî ve hukûkî alanlarda ihtiyaç duyduğu personeli yetiştirmek, öğrenci sayısının artması ve barınma sorunlarının ortaya çıkması vb. nedenler, medreselerin kurulmasını zorunlu hale getirmiştir.[23] Bu medreselerin başta gelen en önemli özelliği hoca ve talebelerin barınacağı odaların bulunmasıdır.[24] Nizamiye medreseleri kurulmadan evvel pek çok medrese var olmasına rağmen, bu kurumlar öğretim programlarının yanısıra müderris ve talebelere sağlanan imkânlar bakımından İslam eğitim anlayışına farklı bir anlayış kazandırmış ve sonraki medreselerin kuruluşunda rol model olmuştur.[25] Menşei ne olursa olsun, medreselerin Türk hükümdarları döneminde, bilhassa Selçuklular devrinden itibaren geliştikleri yadsınamaz bir hakikattir.[26]

Medreseler, genellikle devlet yöneticileri veya zenginler tarafından bir âlimin ders vermesi amacıyla inşa edilmiştir.[27] Bunun yanında ulemadan zengin olup kendi geliriyle medrese yaptıranlar da vardı. Bu medreseler varlıklarını sultanların, nüfuzlu devlet adamlarının ve zenginlerin himayesinde kurulan vakıfların gelirleriyle sürdürmüşlerdir.[28] İçinde Allah'ın kitabı okunduğu için bu kurumlar

---

16 Kazıcı-Ayhan, "Tâlim ve Terbiye", 517.

17 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 16; Ersoy Taşdemirci, "Medreselerin Doğuş Kaynakları ve İlk Zamanları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 2(1988), 269; Mustafa Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 14/1 (2003), 149-150.

18 Keskin, II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi, 16;Taşdemirci, "Medreselerin Doğuş Kaynakları ve İlk Zamanları", 2/269; Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış", 150.

19 Bulut, *Sırât-ı Müstakîm ve sebilürreşad Dergilerinde Yayınlanan Makaleler Bağlamında Son Dönem Osmanlı Medreseleri ve Islâh-ı Medâris Hakkında Düşünceler,* 16; Zeki Atçeken - Bedirhan Yaşar, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyet Tarihi,* (Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2004), 95.

20 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi,* (İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994), 20.

21 Taşdemirci, "Medreselerin Doğuş Kaynakları ve İlk Zamanları", 271-272.

22 Bozkurt, *"Medrese",* 324; Kazıcı - Ayhan, "Tâlim ve Terbiye", 517; Abdulkerim Özaydın, "Nizamülmülk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul 2007, 33/195.

23 Cemil Osmanoğlu, "Medreselerde Eğitim: Selçuklu Dönemi Medreseleri", *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi,* Editör: Mustafa Köylü vd., (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 140-144; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 16; Abdulkerim Özaydın, "Nizamülmülk", 33/195; Muhammed Salih Ekinci, *Islâh-ı Medâris Medrese Eğitiminde Yenilik,* (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 27-32.

24 Bozkurt, "Medrese", 324.

25 Bulut, "Sırât-ı Müstakîm ve sebilürreşad Dergilerinde Yayınlanan Makaleler Bağlamında Son Dönem Osmanlı Medreseleri ve Islâh-ı Medâris Hakkında Düşünceler", 17; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 16.

26 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 17.

27 Bozkurt, "Medrese", 326.

28 Bozkurt, "Medrese", 326.

mescid telakki edilmiş ve Hz. Peygamber'in (sav) ifadesiyle "Allah'ın evlerinden bir ev" sayılmıştır.[29] Bu nedenle zekât ve sadaka gibi insanın tasarrufunda bulunan malların medrese vb. kurumlara verilmesi yerine buralarda eğitim gören talebeye verilmesine cevaz verilmiştir.[30]

Büyük Selçukluların hâkim oldukları topraklarda kurdukları medrese sistemi ve burada uygulanan eğitim öğretim faaliyetlerinin diğer İslam devletleri tarafından model alınması ve benimsenmesi, bu kurumların İslam dünyasında hızlı bir şekilde yayılmasına vesile olmuştur. Mısır, Suriye ve Filistin bölgelerinde Eyyûbîler ve Nûreddin Zengi (1146-1174) döneminde birçok medrese inşa edilmiştir.[31] Eyyûbîler zamanında başta Selâhaddîn-i Eyyûbî olmak üzere sultanlar, devlet adamları ve nüfuzlu kişiler Suriye, Kudüs, Mısır, Hicaz ve Yemen'de birçok medrese yaptırmıştır.[32] Şunu da belirtmek gerekir ki, yapı, teşkilat ve eğitim öğretim açısından Büyük Selçuklu medreselerini model alan Anadolu Selçukluları ve Anadolu'nun farklı mıntıkalarına hâkim olan Türkmen beyleri, hüküm sürdükleri topraklarda ve özellikle de Anadolu'da çok sayıda medrese yaptırmışlar ve bu medreseler Osmanlı medreselerine temel teşkil etmişlerdir.[33]

Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve diğer beyliklerden aldığı idârî, siyâsî, eğitim, sosyal ve kültürel mirası çok iyi değerlendiren Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren zamanla genişleyen topraklarda birçok medrese inşa etmiştir.[34] İlk dönem Osmanlı medreseleri, daha önceden Anadolu'da kuruluan medreselerin devamı olarak kabul edilir.[35] İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) döneminden itibaren medrese yapma yeni bir ivme kazanmış ve Sahn-ı Semân adında dönemin en büyük medresesi inşa edilmiştir.[36] Sahn-ı Semân medreselerinde yüksek tahsil yapılırdı. Bu kurumlara Eyüp Camiinde ve Ayasofya'da kurulan ve Sahn-ı Semânla aynı seviyede olan medreseler de dâhildir.[37] Yükseköğrenim amacıyla kurulan bu medreselere öğrenci yetiştirmek için bunların hemen arkasında suhte ya da softa denen öğrencilere hazırlık derslerinin verildiği Mûsila-i Sahn veya Tetimme medreseleri de kurulmuştur.[38]

Fatih Sultan Mehmet'ten sonra geniş çaplı bir başka medrese kurma faaliyeti Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde Süleymaniye Külliyesi kurularak gerçekleşmiştir. Daha sonraki dönemlerde de medrese yapma falliyetleri devam etmiştir.[39]

Osmanlı'da medreseler, okutulan dersler, müderrislerin maaşları, kurucuların konumu ve kuruluş tarihine bakılarak sınıflandırma yapılmıştır.[40] Medreselerin ilk teşkilatlanması Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminde yapılmıştır.[41] Fatih devrinde Sahn-ı Semân medreselerinin inşasıyla medreselerin derecelendirilmesi Mahmut Paşa ve Ali Kuşçu'nun da aralarında bulunduğu bir komisyon tarafından yeniden yapılmıştır.[42] Buna göre medreseler aşağıdan yukarıya doğru Hâşiye-i Tecrîd, Miftâh, Kırklı,

---

29 İmam Nevevî, *Şerhu Muslim,* (Kahire: Matbaatu'l-Mısriyye, 1929),17/21-23.

30 Bozkurt, "Medrese", 327.

31 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 17; Cahit Baltacı, *XVI-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 1/64-65.

32 Bozkurt, "Medrese", 325-326; Kazıcı-Ayhan, "Tâlim ve Terbiye", 519.

33 Bulut, Sırât-ı Müstakîm ve sebilürreşad Dergilerinde Yayınlanan Makaleler Bağlamında Son Dönem Osmanlı Medreseleri ve Islâh-ı Medâris Hakkında Düşünceler, 18.

34 Mefail Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2/2 (1987), 278-279.

35 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 18; Hızlı, *Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler,* 2/279; Baltacı, *XVI-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* 1/71; Geniş bilgi için bkz. Selami Sönmez, *Anadoludaki Selçuklular ve Beylikler Dönemi Medreseleri,* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 112 vd.

36 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 5.

37 Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 27.

38 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 27; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 5.

39 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, 18; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 33-38.

40 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 11-12; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 19.

41 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 19.

42 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 7; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 27-28.

Hâriç, Dâhil ve Sahn-ı Semân olarak sınıflandırılmıştır.[43] Daha sonra yapılan bir takım değişiklilerle medreseler yukarıdan aşağıya Dârül-Hadîs, Medrese-i Süleymaniye, Mûsila-i Süleymaniye, Hareket-i altmışlı, İbtida-i altmışlı, Sahn-ı seman, Mûsila-i sahn, Hareket-i dâhil, İbtida-i dâhil, Hareket-i hâriç, İbtida-i hâriç olarak sınıflandırılmıştır. Bunlardan daha aşağıda ise Kırklı, Miftah ve Tecrid medreseleri yer almaktadır. Bu derecelendirme aynı zamanda müderrislerin atama, tayin ve terfilerinde esas alınmıştır.[44] Bütün bu esaların ve derecelendirmenin Tanzimat dönemi dâhil Osmanlı Devleti'nin son yıllarına kadar geçerliliğini koruduğunu belirtmek gerekir.[45]

İlk dönemden itibaren medreselerde okutulan ilimler aklî ve naklî veya mekâsıt ve âlât ya da cüz'iyyât, âliye ve 'âliye gibi kısımlara ayrılmıştır.[46] Naklî ilimler vahye dayalı tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinden teşekkül ederken, aklî ilimler de müşâhade ve muhâkemeye dayalı olan ilimlerdir.[47] Buna göre Selçuklulardan itibaren istisnalar dışında umumiyetle medreselerde tefsir, hadis, fıkıh, kelam, mantuk, akâid, Arap dili ve edebiyatı (sarf, nahiv, belâgat), riyâziye, hikmet, hesap, heyet ve hendese okutulmuştur.[48] Bu derslerin işlenmesi genellikle müderrisin ders anlatmasına yani takrir esasına dayanmaktadır. Bunun yanı sıra soru-cevap, imlâ, ezber, müzakere ve tartışma gibi metotlara da yer verilmiştir.[49]

Sınıf geçme yerine ders geçme sistemi uygulandığından bir talebenin bir üst sınıfa geçmesi veya mezun olması için öğrenim gördüğü bütün derslerden başarılı olması şarttı.[50] Ders geçme ile gerçekleştirilen değerlendirme sistemi sonucunda başarılı olan veya mezun olan öğrenciye temessük, icâzet veya icâzetname gibi belgeler verilirdi.[51]

Osmanlı Devletinin eğitim, sosyal ve kültürel hayatındaki gelişmelere paralel olarak eğitim kurumlarından mezun insanların istihdamı konusunda müthiş bir denge gözetilmiştir. Toplumun ihtiyaçlarına binaen eğitim kurumları açma ve bu çerçevede gerekli elemanı yetiştirme ve isithdam etme hususuna azami derecede riayet edilmiştir. Bu kapsamda kamu bürokrasisinin idari ve askeri kesiminde büyük ölçüde enderundan mezun olanlar istihdam edilirken; hukuk danışmanlığı (Şeyhülislam, eyalet, sancak ve kaza müftüleri), yargılama (Rumeli ve Anadolu Kazaskerliği, eyalet, sancak ve kaza kadılıkları), dini hizmet (Padişah hocalığı, imamlık, vaizlik, müezzinlik, kayyımlık), mali ve idari bazı kadrolar (Defterdarlık, Nişancılık, Kâtiplik, muhasebe memurluğu) eğitim ve kültür hizmetleri (müderrislik, muidlik, reisületıbbalık, sıbyan mektebi muallimliği, hafız-ı kütüblük vb.) medreseden mezun olanlardan isithdam edilmiştir. Ayrıca medreselilere bazı imtiyazlar tanınmış, böylece devletin ve sosyal hayatın her alanında hakları ve güvenceleri en güçlü vazifeliler medrese mezunları olmuştur.[52]

2. Bir Arapça Öğretim Kurumu Olarak Medreseler

Yukarıda kısmen temas ettiğimiz gibi medreselerde okutulan ilimler genel olarak aklî veya nâklî, mekâsıt ve âlât (vesâil) veya cüz'iyyât, âliye ve 'âliye gibi kısımlara ayrılmıştır.[53] Biz bu sınıflandırmalardan âliye ve 'âliye kısmını tercih edeceğiz. Bunlardan birincisi ulûm-i âliye, ulûm-i

---

43 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 11; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 19; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 28.

44 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 60; Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 30.

45 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 20.

46 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri,* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 42.

47 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 20.

48 Geniş bilgi için bkz. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri,* 43-63; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 19-31; Baltacı, *XVI-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* 1/121-127; Şanal, *Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış,* 151-153; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 20.

49 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 57; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 21.

50 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 40.

51 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 40; Hasan Akgündüz, Teşkilat ve İdare Bakımından Osmanlı Medrese Sistemi "Klasik Dönem", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya 1990, 336.

52 Hasan Akgündüz, "Teşkilet ve İşleyiş Bakımından Osmanlı Medrese Sistemi "Klasik Dönem"", *Türk Dünyası Araştırmaları* 80 (1992), 90; Baltacı, *XVI-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* 1/141-147.

53 Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 20

cüziyye ya da muhtasarât da denilen âlet ilimleri, kelâm, mantık, belâgat, nahiv, hendese, hesap, heyet, felsefe, tarih ve coğrafya; ikincisi ise âlet ilimlerinin öğrenilmesine yardımcı olduğu Akaid, Tefsir, Hadis, Kelam ve Fıkıh gibi ulûm-i ‘âliye denilen yüksek ilimlerdir.[54] Dolayısıyla Arapça da ulûm-i ‘âliyye denilen yüksek ilimlere hazırlayan âlet ilimleri (ilm-i âlet, mukaddemât-ı ‘ulûm, mebânî-i ilim) arasında sayılmaktadır.[55]

Medreslerde Arapça öğretimi, bugünkü anlamda hazırlık sınıfı diyebileceğimiz, hazırlık medreselerinde yürütülmüştür. Hazırlık aşamasında okutulan kitapların muhtevâları ezber derecesinde öğrenilmeden üst medreselere geçme imkânı olmamıştır. Sarf, Nahiv ve Belâgat ilim dallarında en detaylı kurallar içeren kitaplar okutulmakla birlikte, Arapça ihtisas alanı olarak programlarda yer almamış, edebiyat ve bu dilin muasır versiyonları ayrı ilim dalları olarak okutulmamıştır.[56]

Arapça öğretimi Sarf, Nahiv ve Belâgat olmak üzere üç aşamalı olarak yapılmıştır. Sarf ilminde okutulan dersler el-Emsile, Binâu’l-Ef’âl, el-Maksûd, el-‘İzzî, Merâhu’l-Ervâh, eş-Şâfiye; Nahiv ilminde okutulan dersler el-Avâmilü’l-mie, el-Avâmil, İzhârü’l-Esrâr, el-Kâfiye, Mollâ Câmî/el-Fevâidü’z-Ziyâiyye, el-Elfiyye, Şüzûrü’z-Zeheb, el-Misbâh fi’n-Nahv, Muğni’l-Lebîb, Acurrûmiyye, İmtihânu’l-Ezkiyâ ve el-Mufassa; Belâgat alanında okutulan dersler ise Miftâhu’l-‘Ulûm, Telhîsü’l-Miftâh, el Mutavvel ‘ale’t-Telhîs, Muhtasaru’l-Me’ânî, el-Îzâh’tır.[57]

Görüldüğü gibi medrese eğitiminde Arapça öğretimi Sarf, Nahiv ve Belâgat olmak üzere üç aşamalı olarak icra edilmiştir. O dönemde Arapça olarak yazılan eserler, şiir divanları, kasideler vb. incelendiğinde, Arapçanın o dönem koşullarında medrese eğitiminde başarılı bir şekilde öğretildiği sonucuna varmak mümkündür.[58]

3. Tanzimat Döneminde Medreselerin Islahı Çalışmaları

Osmanlı medreseleri, Süleymaniye medreselerinin kurulmasıyla zirveye ulaşmış ve bu klasik medrese sistemi 20. yüzyıla kadar geçerliliğini muhafaza etmiştir. Ancak zirveye varmasından bir müddet sonra devlet kurumlarında başgösteren tedrici çöküşle beraber medreseler de gerilemeye başlamıştır.[59] Gerilemenin sebepleri arasında aklî ilimlerin terk edilerek yerine nakli ilimlerin kaim olması, medreseler kanununa aykırı yapılan atamalar, bazı insanların intisap ettikleri kişilerin hamiliğine istinaden tahsil yapmadan ilmiye sınıfına intisap etmesi, rüşvet, ehli ilim ile cehlin derece ve kıymetinin yeterince ayırt edilememesi,[60] nüfus kesafeti, devletin diğer müesseselerindeki bozukluklar, ulemâ-zadegân sınıfının doğması, ilmiyeye ait kanun, talimet ve geleneğin çiğnenmesi vb.[61] sayılabilir.

Medreselerdeki gerilemeyi önlemek amacıyla yapılan ıslahat çalışmaları XVI. asrın ikinci yarısından itibaren başlamıştır.[62] Ancak bu çalışmalar büyük oranda mülâzemet usulüne riayet, müderrisleri tayin ve terfilerinde ehil olup olmadığına bakılması, rüşvet ve iltimastan uzak durulması ve

---

54 Baltacı, *XVI-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* 1/120-127; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 20.

55 Musa Yıldız, “Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Türkiye’de Yabancı Dil Öğretimi Ulusal Kongresi (Kasım 2007)*, 3-4.

56 Dursun Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1 (2002), 275.

57 Hazer, *Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları,* 286-292; Ahmet Altun, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Günümüz Arapça Eğitimine Etkisi”, *Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi (AYAD)* 1 (Haziran 2019), 112-122; Yıldız, “Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, 4-7.

58 Yıldız, “Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, 8.

59 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 46; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 22-23; Baltacı, *XVI-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* 1/149.

60 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 67-71; Yaşar Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinin Gerileme Meselesi; Eleştirel bir Değerlendirme Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi 3 (*1999), 23-25; Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 46-47.

61 Baltacı, *XVI-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* 1/125-158.

62 Baltacı, *XVI-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* 1/149-151; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 67-70; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 22-23; Geniş Bilgi için Bkz. Bulut, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad Dergilerinde Yayınlanan Makaleler Bağlamında Son Dönem Osmanlı Medreseleri ve Islâh-ı Medâris Hakkında Düşünceler,* 30-39.

mevcut derslerin tam olarak okutulması vb. mevzularda yoğunlaşmıştır. Buna mukabil okutulan kitapların niteliği, öğretim yöntem ve teknikleri, program ve öğretim sisteminin değişen şartlara ve zamanın gelişmesine göre değerlendirilmesi vb. mevzular üzerinde yeterince durulmamıştır.[63]

Tanzimat Fermanının ilanıyla beraber 1869 yılında yayınlanan Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi[64] ile batı tarzında birçok mektep açılmıştır. Bu dönemde eğitim alanında yapılan reformlarda Fransız politikası etkili olmuş, mektepler medreselerden tamamen bağımsız olarak açılmışlardır.[65] Eğitime dair yapılan çalışmalarda medreseler kapsam dışı bırakılmıştır. Buna mukabil medreseler ilim anlayışı ve teşkilat olarak geleneksel çizgisini korumuşlardır. Bu dönemde medreselerin ıslahına dair az da olsa bazı çalışmalardan söz etmek mümkündür. Özellikle 15 Sefer 1290/14 Nisan 1873 yılında devletin resmi gazetesi Takvîm-i Vekâyi'de yayınlan çalışma oldukça önemlidir.[66]

1290/1873 yılında Şeyhülislamlık makamında ilmiye sınıfına mensup ondört kişiden müteşekkil komisyon tarafından bir rapor hazırlanmıştır. Bu raporda, medreselerde okutulan derslerin verimli olması için bir program hazırlanarak okutulacak dersler, kitaplar, öğretim süresi ve derslerde takip edilecek yöntem ve teknikler belirlenmiştir.[67] Bunun yanında daha önce okutulan derslerde asıl kaynaklara yer verilmesine rağmen, bir süredir asli kaynaklara ilaveten şerh ve haşiyelere gereğinden fazla yer verilmesinin sakıncalarına dikkat çekilmiş, bunun zaman kaybına ve öğrenciyi gereksiz yere meşgul edilmesine yol açtığı dile getirilerek bu sorunları ortadan kaldırmak maksadıyla yeni bir program düzenlenmiş ve derslerde takip edilecek esaslara yer verilmiştir.[68]

Bu rapora göre sabah okutulacak dersler şunlardır: Emsile, Bina, Maksut, İzzi, Avamil, İzhar, Kafiye, Câmî, Îsâğocî, Fenârî, Tasavvurât, Tasdîkât, Şerh-i 'Akâid, Kâdı Mîr ve Celâl. İkindi dersleri şunlardır: Halebî, Mültekâ, Muhtasaru'l-Me'ânî, Tavzîh. Tatil dersleri ise şunlardır: Tefsir, Hadis, Dürrü'l-Muhtâr, Dürer, Vaz'iyye, Hüseyniye, Velediye, Alâka, Ferîde, Hey'et ve Hendese, Hat İnşâ, Ta'lîmü'l-Müte 'allim.[69]

Komisyonun hazırladığı rapora göre medrese tahsilinin ana kısmını oluşturan sabah derslerinin büyük oranda Arapça ve mantık öğretimine ait olmasına mukabil, Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi din ilimleri ile Hey'et ve Hendese'ye ait ilimlere ise ya ikindi derslerinde ya da tatil günlerinde yer verildiği dikati celbetmektedir. Ayrıca raporda derslerin öğretimi esnasında uygulanacak yöntemlere de temas edilmiştir. Bunlar arasında ezber, takrir, soru-cevap vb. bulunmaktadır. Raporun son kısmında ise derslerin işlenmesi esnasında kitaba bağlılık esasına vurgu yapılarak kitaptaki mevcut bilgilerin hoca tarafından talebeye aktarılması ve talebenin de aktarılan bilgileri kavraması hedeflenmiştir.[70]

Rapor baştan sona dikkatle incelendiğinde medrese öğretiminin Arapça ve mantık ilimleri üzerine yoğunlaşmasına mukabil dînî ve tabii ilimlerde fazla yoğunluk olmadığı aşikârdır. Derslerin işlenmesi esnasında uygulanan öğretim yöntem ve teknikler, kitabın talebeye kavratılması için metin çevirilerinin talebeye yaptırılması ve yeri geldikçe soru sorulması vb. hususlar, klasik medrese öğretiminden farklı yeni bir yaklaşımın getirilmediğini ortaya koymaktadır.

Tanzimat döneminde eğitimde önemli ve köklü değişiklikler yapılmıştır. Bu değişime din eğitimi penceresinden bakıldığında genel eğitimle din eğitiminin birbirinden ayrılmış, her ikisi de birbirinden bağımsız hale getirilmiştir.[71] Devletin genel batılılaşma politikasına paralel olarak gerçekleştirilen

---

[63] Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 23.
[64] Geniş bilgi için bkz. Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 61-65.
[65] Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 60.
[66] *Takvîm-i Vekâyi',* "Tedrîs-i Ulûm Nizamnâmesi", (15 Safer 1290/14 Nisan 1873), Sayı, 1570; *Beyânü'l-Hak,* "Tedrîsât-ı Medârîsîn", Birinci Sene, Aded 15 (1), 322-325.
[67] Takvîm-i Vekâyi', "Tedrîs-i Ulûm Nizamnâmesi", (15 Safer 1290/14 Nisan 1873), Sayı, 1570; Beyânü'l-Hak, "Tedrîsât-ı Medârîsîn", Birinci Sene, Aded 15 (1), 322-325.
[68] Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 24.
[69] *Takvîm-i Vekâyi'*, "Tedrîs-i Ulûm Nizamnâmesi", (15 Safer 1290/14 Nisan 1873), Sayı, 1570; Beyânü'l-Hak, *"Tedrîsât-ı Medârîsîn",* Birinci Sene, Aded 15 (1), 322-325. Geniş Bilgi için Bkz. Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 24-26.
[70] *Takvîm-i Vekâyi',* "Tedrîs-i Ulûm Nizamnâmesi", (15 Safer 1290/14 Nisan 1873), Sayı, 1570; *Beyânü'l-Hak,* "Tedrîsât-ı Medârîsîn", 15 (1), 322-325; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 26.
[71] Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 27.

eğitim reformu içinde mevcut haliyle medreselere yer verilmemiştir. Modern eğitim kurumları ve teşkilatı hızla ilerleme kaydederken medreselerin de bu yönde bir yapıya kavuşturulması için yukarıda değinilen rapor dâhil ciddi hiçbir girişim bulunmamaktadır.[72]

4. II. Meşrutiyet Dönemi Medreselerin Islahı Çalışmaları

Batılılaşma politikasına paralel olarak yeni öğretim kurumlarının açılması ve medreselere gereken ihtimamın gösterilmemesi, başta müderrisler ve talebeler olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerinde tepkiyle karşılanmıştır. Bu kurumların ıslah edilmesi ve zamanın şartlarına göre gereken iyileştirmelerin yapılması için başta bazı devlet adamları olmak üzere şairler, yazarlar, müderrisler ve hatta talebeler o yıllarda yayınlanan çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yazmışlar ve fikirlerini özgürce beyan etmişlerdir. Bütün bu çalışmalar incelendiğinde dile getilen hususlar şu şekilde özetlenebilir:

- Eğitim öğretimin esaslı bir şekilde düzene sokulması ve talebelerin riayet edecekleri disiplin kurallarının tespit edilmesi
- Ders programlarının matematik, aritmetik, tarih, coğrafya, fizik, kimya gibi derslerin ilave edilmesiyle yeniden düzenlenmesi
- Derslerin modern pedagojik formasyon ışığında işlenmesi
- Ders kitapları ile diğer araç gereçlerin zamana uygun hale getirilmesi
- Müderrislerin branşlarına göre yetiştirilmesi ve ekonomik durumlarının düzeltilmesi
- Ders vekâletinin yeniden yapılandırılması
- Medrese mezunlarının haklarının gözetilmesi
- Medrese tedrisatının merkez ve taşra teşkilatının kurulması
- Medrese binalarının bakım ve onarımlarının yapılması
- Vakıf gelirlerinin yeniden medreselere tahsis edilmesi
- Medrese-mektep çatışmasının sona erdirlmesi, bu iki kurumun birbiriyle uzlaştırılması[73]

Medrelerin ıslahına yönelik fikirlerini dile getiren herkesin ortak amacı, bu kurumların itibarını yeniden tesis etmek, genel eğitimin en önemli unsurlardan biri haline getirmek ve medrese mezunlarının etki ve yetki alanını genişleterek eğitim sisteminin önemli bir parçası haline getirmektir.[74]

II. Meşrutiyet döneminde medreslerin ıslahına yönelik resmi veya gayri resmi görüşlerin fazlalığı nedeniyle biz burada sadece devletin resmi makamları tarafından yapılan çalışmalara değineceğiz.

4.1. Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi (16 Safer 1328/27 Şubat 1910)

Tanzimattan beri modern eğitim kurumları yaygın hale gelirken medreselere yeni teşkilat sisteminde yer verilmemiş ve mevcut sisteme uyum sağlamalarına dair herhangi bir çalışma yapılamıştır. Sistemin dışında bırakılan medreseler ne yeni sisteme uyum sağlayabilmiş ne de kendini düzeltebilmiştir. Neticede köklü bir geçmişe sahip olan ve asırlardır eğitim yapan bu kurumlar asli görevlerini yerine getirmede başarılı olamamışlardır. İşte II. Meşrutiyet yıllarına kadar devam eden bu duruma son vermek ve yeni kurulan mektepler de örnek alınarak medreseleri yeni bir hüviyete kavuşturmak için bu dönemde yoğun çaba sarfedilmiştir.[75]

II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahıda dair yapılan çalışmalarda kuruluş sisteminden ders programına kadar birçok yeniliğin yapılması öngörülmüştür. Aslında batılılaşma hareketlerine paralel olarak her alanda yaşanan değişim böyle bir yeniliği zorunlu hale getirmiştir. Yapılan çalışmalar

---

[72] Geniş Bilgi için Bkz. Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din eğitimi ve Öğretimi (1839-1876),* (Kayseri: Erciyes Üniverstesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,1997), 119-212; A. mlf., *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 26.

[73] Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 125.

[74] Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 125.

[75] Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 90.

dikkatle incelendiğinde asıl amacın dini ilimleri daha iyi kavrama, yorumlama, aktarma ve analiz etmeye yardımcı olacak Matematik, Fen ve Sosyal Bilimler alanında bilgilere sahip, donanımlı ve aydın din görevlileri yetiştirilmesi olduğu aşikârdır. Nitekim ileride bahsedileceği üzere orta dereceli medreselerde dini derslerin yanı sıra kültür derslerine yer verilmesi ve bunların müfredata konulması bunun kanıtıdır denilebilir. Kısaca medrese, mevcut eğitim sistemi ve kurumları ile muadil olma, yeni eğitim sistemine katılma ve ona uyum sağlama gayreti içine girmiştir.[76]

Osmanlı Devletinin 120. Şeyhülislamı Hüseyin Hüsnü Efendi[77] zamanında ders vekâleti tarafından hazırlanan ve 13 Şubat 1910 tarihinde dönemin sadrazamı, Harbiye nazırı, Maarif Nazırı ile ders vekili gib üst düzey devlet erkânının, mebusların, müderrislerin ve eşrafın katılımı ile kamoyuna tanıtılan Medâris-i İlmiye Nizamnamesi, 16 Safer 1328/27 Şubat 1910 tarihinde yayınlanmıştır.[78] Bu nizamname, medreselerin ıslâhı için atılan önemli bir adım olarak nitelendirilmiş ve kamuoyu tarafından memnuniyetle karşılanmıştır.[79]

II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahı konusunda ilk müşahhas girişim sayılabilecek bu nizanname 48 madde ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Nizamname ana hatlarıyla idare, öğretim, öğrenci kabulü, imtihanlar, öğrenci ve müderrislerin hak ve vazifeleri, okutulacak ders planları gibi genel hususları kapsamaktadır. Medreselerin nasıl idare edileceğine yer verilen birinci bölümün ilk kısmında medreselerin idaresi, müderrislerin vazifeleri, ders vekâleti tarafından onaylanan talebe kütük defterlerinin tutulması, görev verilecek müderrislerin nitelikleri ve odaların taksmindeki usüller izah edilmiştir. Birinci bölümün ikinci kısmında talebe kayıtları, yaş sınırı, asgari tahsil durumu vb. medreselere kayıt esnasında uyulması gereken ilkelere yer verilmiştir. Eğitim-öğretim konusuna yer verilen ikinci bölümün birinci kısmında hangi sınıfta hangi derslerin kaç saat okutulacağı belirtilmiştir. İkinci kısımda ise öğrenim süresince talebelerin imtihanlarının nasıl yapılacağı açıklanmakta, mezun olanların ise göreve başlamadan önce girecekleri sınavlar hakkında bilgi verilmiştir. Yani bir nevi medrese mezunlarının istihdam alanlarına açıklık getirlmiştir. Üçüncü bölümde de dersiâmlığa atanacakların ve huzur dersleri[80] verecek olanların tespitinde dair esaslar izah edilmiştir. Nizamnamenin son kısmında da Harbiye Nazırlığı ile Meşihat arasında talebelerin askerliğine dair kararlaştırılan hususlara yer verilmiştir.[81]

Yukarıda bölümler halinde muhtevasına değindiğimiz Medâris-i İlmiye Nizamnamesinin dikkat çeken bazı maddelerini şöyle özetleyebiliriz:

- Eskiden olduğu gibi dersler sabah, öğlen ve ikindi olmak üzere günde üç vakitte yapılacaktır. Ders programı cuma hariç her gün uygulacaktır.[82]
- Geleneksel derslerin yanında Osmanlıca, Farsça, Hesap, Matematik, Cebir, Kozmoğrafya, Fizik, Kimya, Coğrafya, İslam Tarihi, Botanik, Zooloji ve Jeoloji gibi dersler programa konulacaktır.[83]

---

[76] Keskin, II. *Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 90.

[77] Geniş bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, "Hüseyin Hüsnü Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/552-553; Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamları,* (İstanbul: Ayyıldız Matbaası, 1972), 230-232.

[78] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", Tertîb 2 (2), 127-138; *Beyânü'l-Hak*, "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 3 (64), 1285-1288.

[79] *Sırât-ı Müstakîm*, "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi, 3 (76) (7 Safer 1328/17 Şubat 1325); Kazanlı Halim Sâbit, "Islâhı Medâris Münasebetiyle", *Sırât-ı Müstakîm,* 5/124 (Kânûn-i Sânî 1326/19 Ocak 1911), 324-336; Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi,* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1-2/122,

[80] Padişahın huzurunda Ramazan ayında devrin ileri gelen âlimleri tarafından yapılan derslerdir. Geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 215-222.

[81] Bulut, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad Dergilerinde Yayınlanan Makaleler Bağlamında Son Dönem Osmanlı Medreseleri ve Islâh-ı Medâris Hakkında Düşünceler,* 95-98; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 90

[82] Ergin, *Türk Maarif Tarihi,* 1-2/121-124; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 131.

[83] Ergin, *Türk Maarif Tarihi,* 1-2/121-124; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 131-134.

- Arapça ve diğer dini dersler sabah ve ikindi vakitlerinde cami veya medreselerde işlenirken, ilave edilen yeni dersler öğle vakitlerinde özel dershanelerde yapılacaktır (Madde 31).[84]
- Bir ders yılı dokuz ay olacaktır. 1 Recep ile 15 Şevval arası tatil olacaktır (Madde 29).
- Öğretim Süresi 12 yıl olarak belirlenn medreselere 15-30 yaşları arasında ilkokul mezunu olanlar alınacak, olmayanlar ise imtihanla girebileceklerdir (Madde 15-16)
- Her yılsonunda öğrenciler öğrenim gördüğü derslerden imtihana girecek, başarılı olanlara tasdikname verilecek, ikiden fazla dersi geçemeyen sınıfta kalacak ve özürsüz üç sene sınıfta kalanların kaydı silinecektir (Madde 32-35).[85]
- Medreslerde görev alacak müderris adayları Arap Lisanı ve Edebiyatı, Mantık, Münazara, Kelam, Fıkıh, Usûl-u Fıkıh, Tefsir, Hadis, Usûlu Hadis, Târîh-i İslâm, Mufassal Târîh-i Osmânî, Riyâziye ve Tabii İlimlerden İmtihana girecekler, başarılı olup müderris olarak atananlar talebenin tertibi, nezafeti ve namaz kılmaları gibi işleri kontrol edeceklerdir (Madde 5)
- İstanbul ve taşrada bulunan her medresenin ismi, yeri, yaptıranı, vakfiyeleri, imareri, oda sayısı, telebe sayısı ve talebelerin kimliğine ait bilgilerin bulunduğu bir defter tutulacak ve bu defter İstanbul'da Meclis-i Mesâlih-i Talebe, taşrada ise müftüler tarafından mühürlenerek tasdik edilecektir (Madde 1-2).[86]

Yukarıda anahatlarıyal izah etmeye çalıştığımız bu nizamnamenin muhtevasına bakılırsa geçmişe nazaran reform diye nitelendiribileceğimiz yenilikler içermektedir. Bu nizamname ile medreselere yeni bir düzen getirilmiştir. Öğrenim 12 yıl olarak belirlenmiş, getirilen imtihan sistemi ile talebeler ve müderris olma isteyenlerin dersle meşgul olmaları ve kendilerini öğrenime vermeleri hedeflenmiş, dersler yıllara göre düzenlenmiş, sınıf geçme veya bir üst sınıftan ders alma imtihanda başarılı olma şartına bağlanmış, geleneksel derslere modern okul programlarında olduğu gibi Fen, Matematik ve Sosyal Bilimlere ait dersler programa ilave edilmiş, Osmanlıca ve İslam tarihi gibr derslere de programda yer verilmiştir. Ayrıca yeni konulan derslerin cami veya medrese yerine dershanelerde yapılacak olması da - kısmen de olsa- geleneksel medrese sisteminde ilk defa görülen kısımdır.[87]

1910 yılında kabul edilen ve uygulamaya konulan medreselerin ıslahına yönelik çalışmaların ne kadarının uygulandığı daima tartışma konusu olmuş ve alınan kararların uygulamaya konulmamasında bir takım engeller ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında:

- Bu ıslahatın İstanbul ile sınırlı kalması ve maalesef taşrada bulunan medreselerin durumlarına yönelik hiçbir iyileştirme yapılmaması,
- O dönemdeki hükümetin vaad edilen yeniliklerin uygulanması için gerekli yardım ve ödenekleri vermemesi,
- Yine o dönemde devlet dairelerinde memur olabilmek için mektep mezunlarının tercih edilmesi ve halkın çocuklarını medrese yerine mekteplere göndermesi,
- Nizamnamenin ağırlıklı olarak dersler ve programlara yönelik olması ve organizasyonla ilgili herhangi bir düzenlemenin yer almaması (yani maârif mezaretinde olduğu gibi bütün ülke medreselerini tek çatı altında toplayacak tek bir idare ve merkezi bir örgütlenme yoktu),
- 1912-1913 yıllarında patlak veren Balkan savaşları nedeniyle bütün mektep ve medreselerin kapanması ve bu kurumlara gönderilecek öğrenci bulunamaması,[88] sayılabilir.

---

[84] Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 1-2/121-125; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 131.

[85] Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 133-135.

[86] *Düstûr*, "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 127-128; Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları", *Ankara Üniveristesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi,* 30 (1982), 78-80.

[87] Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 134-135; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 93-94.

[88] Ergün, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları*, 77-83; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 135-140.

4.2. Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi (10 Zilkâde 1331/1 Ekim 1914)

27 Şubat 1910 tarihinde yayınlanan Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi, dönemin siyâsî, idârî ve ekonomik alanların çalkantılı olması, devletin savaşa girmesi vb. nedenlerle yeterince uygulanmamıştır. Dönemin çalkantılı olması medreselerdeki ıslahat tartışmalarını bitirmemiş, aksine daha da ileri boyutlara taşımıştır. Basında medrese ve ulema aleyhinde menfi tartışmalar devam etmiştir. Bu olumsuz tavır karşısında dönemin uleması bir araya gelerek yapılan menfi eleştirilere karşı basın açıklaması yapmışlar ve bütün suçlamaları reddetmişlerdir.[89] Hatta devletin Balkan savaşlarında mağlup olması ve akabinde I. Dünya savaşına girmesi bile bu tartışmaların gölgesinde kalmıştır. Neticede bu tartışmaları bertaraf etmek ve tespit edilen eksiklikleri gidermek amacıyla Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi[90] zamanında hazırlanan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi 10 Zilkâde 1331/1 Ekim 1914 tarihinde yayınlanmıştır.[91]

24 maddenden birinci kısmında medreselerin kuruluş yapısında getirilen yeni esaslar belirlenmiştir. Buna göre medreseler "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi" adı altında birleştirilmiş ve Tâlî Kısm-ı Evvel, Tâlî Kısm-ı Sânî ve Âli isimleriyle üçe taksim edilmiştir.[92] Her birinin öğrenim süresi 4 yıl olarak belirlenmiştir. İkinci kısımda vazife alacak muallim ve müderrislerin tayinleri ve kendilerine tahsis edilen maaaşlar hakkındaki yeni esaslar düzenlenmiştir.[93] Üçüncü kısımda hâlihazırda medreselerde okuyan öğrencilerin yeni sisteme intibakı, ilk defa kayıt yaptıracaklarda aranacak şartlar, talebelere verilecek burslar ile mezun olanlara hangi belgelerin verileceği belirlenmiştir.[94] Son kısımda ise medreselerin yönetimi, İstanbul ve taşrada kurulacak yeni medreseler ile İstanbul'da Medresetü'l-Mütehassisîn adıyla yeni bir ihtisas medresesinin açılmasına yer verilmiştir.[95]

Yukarıda kısaca izah etmeye çalıştığımız Islâh- Medâris Nizamnâmesinin dikkat çeken bazı maddelerini şöylece özetleyebiliriz:

- İstanbul'daki medreseler Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi çatısı altında birleştirilmiş ve bu yeni medrese Tâlî Kısm-ı Evvel, Tâlî Kısm-ı Sânî ve Kısm-ı Âli olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır (Madde 1-2).[96]
- Öğrenim süresi 12 yıl olarak belirlenen bu medresede her kısmın öğretim süresi 4 yıldır. Her kısım dörder sınıfı ve sınıflar da dörder şubeyi içermektedir (Madde 2).[97]
- Tâlî kısımlara 2080 talebe alınacak, sınıflar 260, şubeler 65 talebeden teşekkül edecektir. Kısmı âlîye 800 talebe alınacak, sınıflar 200, şubeler ide 50 talebeden oluşacaktır (Madde 3-4).[98]
- Her bir kısım birer müdür-i umûmî, sınıf ve şubeler de birer müdür tarafından idare edilecektir. Şube müdürleri sınıf müdürlerine, sınıf müdürleri müdür-i umûmîlere, müdür-i umûmîler de ders vekâletine bağlı olacaklardır (Madde 5).[99]
- Nizamnamede belirlenen programda meşihat tarafından görevlendirilecek ve 30 kişiden az olmamak üzere oluşturulacak bir komisyon tarafından lüzumu halinde tashih ve ta'dil edilebileceği hükme bağlanmıştır (Madde 7).[100]

---

[89] Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 140-147.
[90] Mehmet İpşirli, "Mustafa Hayri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul 1988, 17/62-64.
[91] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1325-1330.
[92] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1325-1326 (1-9. Madde).
[93] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1326-1327 (10-13. Madde).
[94] *Düstûr*, "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1327-1328 (14-18. Madde).
[95] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1328-1330 (19-24. Madde); Zengin*, II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 94.
[96] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1325 (1-2. Madde).
[97] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1325 (2. Madde).
[98] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1325 (3-4. Madde).
[99] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1325 (5. Madde).
[100] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1325 (7. Madde).

- Fen derslerini okutmak için gerektiğinde dışarıdan muallim görevlendirilecektir (Madde 8).[101]
- Tâlî Kısm-ı Evvel'e alınacak talebelerin en az 6 yıllık mektebi ibtidâdîyi (ilkokulu) bitirmeleri şartı getirilmiştir. Ayrıca Tâlî Kısm-ı Sânî ve Kısm-ı Âli'ye kaydolmak için de bir alt kısmın derslerini başarıyla vermek ve yapılacak sınavdan başarılı olma şartı hükme bağlanmıştır (Madde 10).[102] Buradan tâlî kısımların ortaöğretime, âlî kısmın ise yükseköğretime denk geldiği anlaşılmaktadır.
- Medrelerdeki ulûm ve fünûna mütehassıs yetiştirmek amacıyla kısm-i 'âlî'nin fevkinde Medresetü'l-Mütehassısîn kurulmasına karar verilmiş ve burada öğrenim süresi iki yıl olarak belirlenmiştir. Bu medrese Tefsir ve Hadis şubesi, Fıkıh şubesi ile Kelam, Tasavvuf ve Felsefe şubesi olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi'nin kısm-i 'âlîsini bitirenlerin buraya kayıt yaptırabileceği hükme bağlanmıştır (Madde 19-21).[103]

Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi 1910 yılında yayınlanan Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi ie mukayese edildiğinde ders programlarının yanı sıra medreselerin kuruluş yapıları konusunda önemli yenilikler getirilmiştir. Buna göre dağınık halde bulunan medreseler Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi çatısı altında birleştirilmiştir. Medreseler, mekteplere benzer şekilde çeşitli derecelere ayrılmış, buralarda fen ve dini ilimler alanında mütehassıs âlim ve müderssisler yetiştirmek için ihtisas medreseleri kurulmuştur. Çeşitli derecelere ayrılan medreselerin yönetimi, öğrenci alımı ve müderrislerle ilgili hükümler konulmuş, bu hükümlerin nasıl uygulanacağını izah etmek amacıyla da bir talimatname hazırlanmıştır.[104]

Medreselerde okutulmak üzere hazırlanan ders programlarının son derce açık ve ayrıntlı olduğu dikkati celbetmekte, hangi dersin hangi şubede haftada kaç saat okutulacağı belirlenmiştir. Yine bu programda dersler kitap isimleriyle değil bizzat ihtiva ettikleri ilimlerin isimleriyle beraber verilmiştir.[105]

Netice itibariyle Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ile uzun zamandan beri medreselerde yapılması düşünülen yeniliklerin getirilmesinde önemli bir aşama kaydedilmiştir. Bu nizamname ile medreselerin bütün sorunları çözünlememiş olsa da dönemin şartları da dikkate alındığında yapılabilecek en iyi çalışma ortaya konulmaya gayret edilmiştir.[106] Ayrıca bu nizamname ile getirilen yeniliklerin zaman zaman küçük çaplı değişikliklerle medreselerin kapatılmasına kadar devam ettiği söylenebilir. Hatta bu programlar Cumhuriyetin ilanından sonra kurulan İmam-Hatip Okulları ile İlahiyat Fakültelerinin kurulmasına da ilham kaynağı olmuştur.[107]

Nizamname ile medreselere konulan yeni dersleri okutacak öğretmen bulunamayışı, dersanelerin yetersizliği, ödenek yokluğu ve devletin I. Dünya savaşına girmesiyle medreselerdeki talebelerin büyük oranda askere alınması, savaş sebebiyle siyâsî ve iktisâdî anlamda zayıflayan devlet tarafından programın yeterince takip edilmeyişi programın başarıya ulaşmasını güçleştirmiştir.[108]

4.3. Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun (10 Cemâziye'l-Âhir 1335/3 Nisan 1917)

II. Meşrutiyet döneminde ikinci defa Seyhülislamlığa getirilen Musa Kazım Efendi'nin gayretleriyle 10 Cemâziye'l-Âhir 1335/3 Nisan 1917 tarihinde 16 maddeden oluşan ve Osmanlı Devleti sınırlarında bulunan merkez ve taşradaki bütün medreselerin tek çatı altında toplanmasını hüküm altına alan ve

[101] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1326 (8. Madde).
[102] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1326-1327 (10. Madde).
[103] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", 1328 (19-21. Madde).
[104] *Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi Nizamnâme Ders Cetveli, Suret-i Tedrîs, Kitaplar ve Talimatnâme,* (İstanbul: Matbaai Ahmet Kamil, 1330-1333), 24-35.
[105] Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, 95.
[106] Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, 96.
[107] Hasan Cicioğlu, *Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk ve Orta Öğretim,* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1985), 297-299; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 167; Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 95.
[108] Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 154

belirli düzenlemeler getiren yasa Medâris-i İlmiye Hakkında Kanundur.[109] Bu yasa ile Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi yeni bir teşkilata tabi tutulmuş, İstanbul'daki medreselere ilaveten taşra medreseleri de meşihatın emrine verilmiş ve gerekli mahallerde medrese açma yetkisi bu kuruma tahsis edilmiştir.[110]

Bu kanun ile eski sistem büyük oranda muhafaza edilse de öğretim süresi, örenci kabul şartları ve şubelerin ismi değiştirilmiştir. Yeni şubeler eski geleneksel isimlerine yeniden kavuşmuştur. Buna göre ortaöğretime denk sayılan Kısm-i Tâlî yerine İbtidâ-i Hâric ve İbtidâ-i Dâhil, yükseköğretime denk sayılan Kısm-i Âlî yerine Sahn ve ihtisas derecesine de Medresetü'l-Mütehassısîn yerine Süleymâniye isimleri verilmiştir.[111] Yükseköğrenim dâhil her kademedeki öğrenim süresi üç yıla indirilmiş ve programları meşihat makamının düzenlemesine kara verilmiştir.[112]

10 Zilkâde 1331/1 Ekim 1914 tarihli Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ile medrelerdeki ulûm ve fünûna mütehassıs yetiştirmek amacıyla kurulan Medresetü'l-Mütehassısînin Tefsir ve Hadis şubesi, Fıkıh şubesi ile Kelam, Tasavvuf ve Felsefe şubesi olmak üzere üç kısımdan oluşan şube sayısı yeni kurulan Medrese-i Süleymaniye ismi altında dört şubeye çıkarılmıştır. Bunlar: Tefsir ve Hadis şubesi, Fıkıh şubesi, Kelam ve Hikmet şubesi ile Edebiyat şubesidir. Öncekinden farklı olarak bu kanun ile Edebiyat şubesi ilave edilmiştir. Önceki nizamname ile öğrenim süresi dört yıl iken bu kanun ile bu süre üç yıla tenzil edilmiştir. Meşihat makamına gerekli görülen hallerde farklı şube açma yetkisi verilmiştir. Ayrıca her şubeye alınacak öğrenci sayısı 60 ile sınırlandırılmıştır.[113]

Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun ile müderrislerin maaş ve ders ücretlerinde düzenlemeler yapılmış, müderris ve âlimlerin ne kadar maaş ve ücret alacakları ayrıntılı şekilde izah edilmiştir. Ayrıca talebelerin yemek ve giyinme bedelleri ile Süleymaniye Medresesinde öğrenim görenlere aylık 150 kuruş verileceği karara bağlanmıştır.[114]

Yine bu kanun ile Süleymaniye'den mezun olanlara icâzetnâme ile İstanbul ruûs-i hümâyûnu, Sahn'dan mezun olanlara ehliyetnâme ile taşra ruûs-i hümâyûnu, İbtidâ-i hâriç ve İbtidâ-i dâhil mezunlarına ise derecelerine göre ehliyetnâme verilmesi hükme bağlanmıştır.[115]

4.4. Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâmesi (16 Zilhicce 1335/3 Ekim 1917)

10 Cemâziye'l-Âhir 1335/3 Nisan 1917 tarihinde yayınlanan Medâris-i İlmiye Hakkında Kanunundan altı ay sonra 16 Zilhicce 1335/3 Ekim 1917 tarihinde Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ile Taşra Medreseleri Nizamnâmesi adı altında yeni bir nizamname yayınlanmıştır.[116] Kanaatimizi göre 10 Cemâziye'l-Âhir 1335/3 Nisan 1917 tarihinde yayınlanan kanun ile eksik kalan veya

[109] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", Tertîb 2 (9), 598-600; *Cerîde-i İlmiyye,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun" (31), 877-880; *Takvîm-i Vekâyi',* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", (2861) (30 Cemâziye'l-Âhir 1335).

[110] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", Tertîb 2 (9), 598 (Madde 1); *Cerîde-i İlmiyye,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun" (31) 877 (Madde 1); *Takvîm-i Vekâyi',* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", (2861) (30 Cemâziye'l-Âhir 1335) (Madde 1).

[111] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", Tertîb 2 (9), 598 (Madde 3); *Cerîde-i İlmiyye,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun" (31), 877 (Madde 3); *Takvîm-i Vekâyi',* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", (2861) (30 Cemâziye'l-Âhir 1335) (Madde 3).

[112] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", Tertîb 2 (9), 598 (Madde 4); *Cerîde-i İlmiyye*, "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun" (31) 877 (Madde 4); *Takvîm-i Vekâyi',* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", (2861) (30 Cemâziye'l-Âhir 1335) (Madde 4).

[113] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", Tertîb 2 (9), 598-599 (Madde 7); *Cerîde-i İlmiyye*, "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun" (31) 878 (Madde 4); *Takvîm-i Vekâyi',* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", (2861) (30 Cemâziye'l-Âhir 1335) (Madde 4).

[114] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", Tertîb 2 (9), 599 (Madde 8-11); *Cerîde-i İlmiyye*, "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun" (31) 878-879 (Madde 8-11); *Takvîm-i Vekâyi',* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", (2861) (30 Cemâziye'l-Âhir 1335) (Madde 8-11).

[115] *Düstûr,* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", Tertîb 2 (9), 599-600 (Madde 12); Cerîde-i İlmiyye, "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun" (31) 879 (Madde 12); *Takvîm-i Vekâyi',* "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", (2861) (30 Cemâziye'l-Âhir 1335) (Madde 12).

[116] *Düstûr,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", Tertîb 2 (9), 745-752; *Cerîde-i İlmiyye,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", (33), 936-943.

uygulanmasında sıkıntılar yaşanan veya vuzûha kavuşturulması gereken hususlar bu nizamname ile giderilmeye çalışılmıştır.

Yedi bölüm ve 39 maddeden oluşun nizamnamenin ilk bölümünde medreslerin yönetim sistemi ve kuruluşu ele alınarak önceki nizamname ile verilen isimler medreselerin derecelerine göre değiştirilmiştir. Medreselerin ıslahı ve terakkisine dair tedbirleri almak, gerekli tekliflerde bulunmak, müderrislerin atanması ve görevden alınması, gerektiğinde ders programlarında değişiklik yapmak ve meşihattan tevdi edilecek hususlara dair beyan ve mütalaa etmeye yetkili ders vekilinin riyasetinde Mesâlihi Talebe komisyonu kurulmuştur. Ayrıca Medrese-i Süleymaniye olarak ismi değiştirilen ihtisas medresesinin idaresinde müderrislerden teşekkül eden bir meclise yetki verilmiştir.[117] İkinc bölümde taşrada Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi tarzında medreselerin kurulması kararlaştırlmıştır.[118] Üçüncü bölümde İstanbul ve taşra medreselerinde hazırlık sınıflarının açılması öngörüşmüştür.[119] Dördüncü bölümde medreselere kabul edilecek talebelerin taşımaları gereken şartlar belirlenerek bulaşıcı hastalığı olan ve sabıkalı olanların medreselere kabul edilmemeleri kararlaştırılmıştır.[120] Beşinci bölümde Medrese-i Süleymâniye, Medresei-i Sahn, İbtidâ-i Dâhil ve İbtidâ-i Hâric kısımlarında okutulacak dersler isimleriyle beraber tablo halinde verilmiştir.[121] Altıncı bölümde medreselerden mezun olacak talebelere verilecek belgeler tespit edilerek, orta ve yüksek dereceli medreselerden mezun olanlara ehliyetnâme, Merese-i Süleymâniye mezunlarına icazetnâme ve bu medresede okutulan dersleri dinleyenlere de vesika verilmesine hükmedilmiştir.[122] Yedinci bölümde Süleymâniye mezunları, derecelerine göre Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi müderrisliği ve müdürlüğüne, müdür muavinliğine, müftülüğe, taşra medreseleri müdürlüklerine, mekâtibi-i umûmiye din dersleri ve Arapça öğretmenliklerine, fetvâhane müsevvidliklerine, alay imametine ve bunlara eşdeğer kadrolara; Medrese-i Sahn mezunları, meşihat ve evkaf kalemleri memuru, ortaöğretim dengi ibtidâi dereceli taşra medreseleri müdürü ve müdür muavinliği, öğretmen, tabur imamı ve bunlara eşdeğer memuriyetlere; İbtidâ-i Dâhil mezunları kütüphane memurluğu, mahalle camii imam ve hatipliği, ilkokul ve benzeri mekteplerin ulûm-i diniyye öğretmenlikleri ve bunlara muadil memuriyetlere; İbtidâ-i Hâric mezunları ise köy camileri imam ve hatipliği, köy okulları öğretmenliği ve bunlara eşdeğer görevlere tayin edileceklerdir.[123]

16 Zilhicce 1335/3 Ekim 1917 tarihinde Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ile Taşra Medreseleri Nizamnâmesi ile medreselere yönelik bir takım yenilikler getirilmek istenmiştir. Bunlardan en önemlisi, 10 Cemâziye'l-Âhir 1335/3 Nisan 1917 tarihli Medâris-i İlmiye Hakkında Kanununda belirtilen ve Osmanlı Devleti sınırları dâhilinde bulunan bütün medreseleri ıslah etmeye ve taşrada da teşkilatını kurmaya yönelmesidir. Bu nizamname ile konu etraflıca açıklanmış ve taşra medârisi teşkilatı başlığı altında yer alan hükümler bunun en açık tezahürü olmuştur. Ayrıca ülkede yeni medreseler açma hakkının ve bütün medreselerin idaresinin tamamen meşihata ait olduğu hükme bağlanarak medreselerde idari yönden birliğin sağlanması hususunda önemli bir adım atılmıştır.

---

[117] *Düstûr,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme",745-747 (Madde 1-15); *Cerîde-i İlmiyye,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", (33) 936-938 (Madde 1-15).

[118] *Düstûr,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", 747-748 (Madde 16-19); *Cerîde-i İlmiyye,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", (33) 938 (Madde 16-19).

[119] *Düstûr,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", 748 (Madde 20); *Cerîde-i İlmiyye,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", (33) 939 (Madde 20).

[120] *Düstûr,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", 748-749 (Madde 21-26); *Cerîde-i İlmiyye,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", (33), 939 (Madde 21-26).

[121] *Düstûr,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", 749-750 (Madde 27); *Cerîde-i İlmiyye,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", (33) 940-942 (Madde 27).

[122] *Düstûr,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", 751 (Madde 28-32); *Cerîde-i İlmiyye,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", (33) 942 (Madde 28-32).

[123] *Düstûr,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", 751-752 (Madde 33-36); *Cerîde-i İlmiyye,* "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme", (33) 942-943 (Madde 33-36).

Bu çalışmada önceki nizamnameden farklı olarak medreselerin derecelerine verilen isimlerin değiştirlmesi sadece şeklen yapılan bir değişikliktir. Bunun yanında medrese öğreniminin ilk aşamasına hazırlık sınıflarının konulması medreselerin kuruluşu konusunda getirlen yeniliklerden biridir. Diğer taraftan öğretim sürelerinde ve programlarda yapılan değikiklikleri 1914 yılındaki nizamnamenin uygulanmasından elde edilen tecrübelerin neticesi olarak değerlendirmek mümkündür.[124]

1917 yılındaki nizamname ile getirilen bir diğer yenilik ise ihtisas medresesi olan Medrese-i Süleymaniyenin idaresinde bu medresede görev yapan müderrislerden oluşan bir meclise yetki verilmesidir. Ayrıca bu medresede Fıkıh şubesinde dört mezhebin (Hanefî, Mâlikî, Şâfi'î ve Hanbelî) fıkıhlarının ders olarak konması ve Edebiyat şubesinde Batı Edebiyatına yer verilmesi, bu son ders programını diğerlerinden farklı kılmaktadır.[125]

Neticede 1917 yılında yapılan çalışmalar Bütün Osmanlı tarihi boyunca medreselerin ıslahı konusunda yapılan son ve en köklü düzenlemeler olması açısından farklı bir önemi haizdir.[126]

5. Ahmed Hamdi Akseki'nin Medreslerin Islahına Dair Görüşleri

Ahmed Hamdi Akseki 1887 yılında Antalya Akseki'nin Güzelsu nahiyesinde doğmuştur. İlk Arapça derslerini nahiyedeki medreseden alan Hamdi Efendi, on dört yaşına geldiğinde Ödemiş'te bulunan Karamanlı Süleyman Efendi Medresesinde Arapça, Farsça, Akaid, Fıkıh, Tefsir, Hadis dersleri okumuştur. 1905 yılında İstanbul'a gelerek Fatih dersiamlarından Bayındırlı Mehmet Şükrü Efendi'nin derslerine devam etmiş ve 1914 yılında icazet almıştır. Aynı zamanda Tokatlı Hacı Şakir Efendi ile Aksekili Hacı Mustafa Hakkı Efendi'den özel dersler alan Ahmed Hamdi, bir taraftan medrese tahsilini sürdürürken diğer taraftan Dârülfünûn'un Ulûm-i Âliyye-i Dîniyye Şubesine devam etmiştir. Son sınıftayken bu fakültenin lağvedilmesiyle Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye medresesinin yüksek kısmına nakledilmiş ve son sınıfı burada okuyarak icazet almıştır. Daha sonra Medresetü'l-Mütehassısîn'in Felsefe, Kelam ve Hikmet-i İlahiyye kısmına girmiş ve buradan birincilikle mezun olmuştur. Dersiâm olmak için girdiği ruûs imtihanında başarılı olmuş ve otuz iki yaşındayken müderris olmuştur.[127]

Ağustos 1918 tarihinden itibaren Medresetü'l-İrşâd'ın vâizîn şubesi tarih felsefesi müderrisliği görevine atanan Ahmed Hamdi, bu görevine yaklaşık üç yıl devam etmiş ve Şubat 1921'de bu görevinden ayrılarak İbtidâ-i Dâhil medresesi ilmü'n-nefs müderrisliğine tayin edilmiş ve bu görevi aynı yıl eylül ayında ictimâiyat müderrisliğine dönüştürülmüştür.[128]

Millî Mücadele için Anadolu'ya gecen Ahmd Hamdi, verdiği vaaz ve konferanslarda Millî Mücadeleye destek olmuştur. Ocak 1922 - Kasım 1923 tarihlerinde Ankara Mekteb-i Sultânî (Ankara Lisesi) Ulûm-i Diniyye muallimliği yapmıştır. Bu görevini ifa ederken kendisine Mart 1922 yılında Umûr-i Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti Tedrîsât Umûm Müdürlüğü vazifesi de verilmiştir. Şer'iyye Vekâletinin ilgası üzerine Nisan 1924'te Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi hadis ve tarih müderrisliğine tayin edilen Ahmed Hamdi, aynı tarihte Diyanet İşleri Reisliği Hey'et-i Müşâvere üyeliğine atanmıştır. 1939'da Diyanet İşleri başkan yardımcılığına, 1947'de ise Diyanet İşleri başkanlığına tayin edilmiş ve 9 Ocak 1951 yılında görevi başındayken vefat etmiştir.[129]

Arapça, Farsça ve İngilizce bilen Akseki, son derece zeki, ileri görüşlü, yaşadığı dönemde gelişmeleri yakınen takip eden, taklide karşı çıkan, kendini sürekli yenileyen, vizyon sahibi, hayatına birçok ilki sığdırmış bir aksiyon adamı ve din âlimidir. Saltanat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini yaşayan bir âlim ve fikir adamı olarak Müslüman Türk toplumunun uğradığı eğitim, sosyal ve kültürel alandaki gelişmeleri yakından takip etmiştir. İktisâdî, siyâsî, kültürel ve ilmî bakımdan geri kalmış İslam

---

[124] Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 97.

[125] Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 97; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme,* 154

[126] Keskin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* 97.

[127] Süleyman Hayri Bolay, "Ahmet Hamdi Akseki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul; TDV Yayınları, 1989), 2/293-294.

[128] Bolay, "Ahmet Hamdi Akseki", 2/294; Nurullah Altaş, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinî Yüksek Öğretim tartışmaları ve Ahmet Hamdi Akseki (Dinî Yüksek Öğrenimin Son Yüzyılında Değişmeyenler ve Değiştirilemeyenlerin Serüveni*)", Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 546.

[129] Bolay, "Ahmet Hamdi Akseki", 2/294.

toplumlarının Kur'ân ve hadisi esas alarak İslami ilim ve müesseselerinin canlandırılması ve yeniden düzenlenmesini lüzumlu görmüş, bu konuda ciddi çalışmalara öncülük etmiş ve her türlü faaliyetlerde aktif rol oynamıştır.[130]

Ahmed Hamdi, Umûr-i Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti Tedrîsât Umûm Müdürlüğü esnasında medreselerden yetişen bir talebe ve aynı zamanda bu kurumlarda görev almış bir müderris olması hasebiyle bu kurumları ıslah etmek, onları çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hale getirmek, okutulacak ders cetvellerini ve müfredat programlarını yeniden gözden geçirmek için yoğun çaba sarfetmiş ve çözüm öneriyle birlikte "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor" hazırlayarak Umûr-i Şer'iyye ve Evkâf Vekâletine takdim etmiştir.[131]

Akseki, raporun giriş kısmında kâinatta var olan her şeyin bir gayesinin olduğunu, bu gayeye ulaştıracak vesilelerin iyi tespit edilmesi gerektiğini vurguladıktan sonra Hz. Peygamber (sav) başta olmak üzere İslam tarihi boyunca İslam âlimlerinin dünya ve ahirete müteallik ahkâmı halka öğretmek için yoğun çaba sarf ettiklerini ve bu çabalar esnasında ortaya çıkan kurumların İslam'ın ulvi hedeflerini gerçekleştiren araçlar olduğunu izah etmiştir.[132] Daha sonra İslam tarihindeki tedris faaliyetlerinin Mescid-i Nebevî'den başlamak üzere hicrî beşinci asra kadar farklı mekânlarda icra edildiğini anlatan Ahme Hamdi, eğitim faaliyetlerinin medreseleşme sürecinin bu tarihten itibaren başladığını açıklamıştır. O, İslam medreselerinde şer'i ilimlerin bütün ilim dalları içerisinde ayrı birer şube olduğunu, her ilim dalına aynı derecede önem verildiğini, şer'i ilimler alanında birçok müctehid ve âlimin yetişmesinin yanı sıra mesleğinde mütehassıs matematikçi, tabip ve astronot gibi farklı alanlarda değerli insanların yetiştiğini açıklamıştır.[133]

Ahmed Hamdi, tabii ve riyazi ilimlerin zamanın ilerlemesi ve yeni gelişmelere paralel olarak ilerlediği halde medâris-i islâmiyyenin bu terakkiye ilgisiz kaldığını, bilhassa fıkıh ilminin beşeri muamelelere yetecek derecede ileri götürülemediği için yeni ihtiyaçların ortaya çıkmasına paralel olarak farklı müesseselerin ortaya çıktığını, bu sebeple de İslam eğitim sisteminin bozulduğunu ve bir daha da yoluna girmediğini belirtmiştir.[134]

O, raporunda fıkıhçıları eleştirmiş, imam, hatip, vaiz ve müftülerin mesleki donanım olarak yetersiz olduklarını, fetva verenlerin mukallit olduğunu ve bunun bir meziyetmiş gibi sunulmasından rahatsız olmuştur. İslami ilimlerin en mühimlerinden tefsir ve hadis ilminin unutulduğunu belirten Akseki, zamanın ilim ve fenlerini görmüş ve Kur'an'ın ruhunu idrak etmiş müfessirlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in (sav) hadislerini tetkik etmiş muhaddislere ihtiyaç duyulduğunu dile getirmiştir.[135] Ayrıca İslam âlimlerinin akâid-i İslamiyyeyi zararlı ve batıl inançlardan korumak için kelam ilmini ortaya koyup geliştirdiklerini açıklayarak geçmişte olduğu gibi günümüzde de asrın ilim ve felsefesiyle mücehhez, bununla beraber hikmet-i islamiyyeye vakıf âlimler yetiştirmenin önemine değinmiştir. Belirtilen vasıflarda ilim adamlarının yetiştirileceği kurumların da ancak medreseler olduğunu özellikle vurgulamıştır.[136]

Ahmed Hamdi, raporunun giriş kısmında genel olarak meselelere ve hangi seviyede ilim erbabı yetiştirilmesi gerektiğine değindikten sonra medreseler için bir takım hedefler belirlemiştir. Bunlar;

- Dini ve dinyevi ihtiyaçlarında halka rehberlik edip onlara yol gösterecek imam, hatip, vaiz, muallim (öğretmen) ve müderris (akademisyen) yetiştirmek,

[130] Bolay, "Ahmet Hamdi Akseki", 2/294.
[131] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", *Sebîlürreşâd,* 21 (522) (30 Cemâziyel-evvel 1341/18 Ocak 1923), 12-23.
[132] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 12.
[133] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 12-13.
[134] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 13; ; Nurullah Altaş, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinî Yüksek Öğretim tartışmaları ve Ahmet Hamdi Akseki (Dinî Yüksek Öğrenimin Son Yüzyılında Değişmeyenler ve Değiştirilemeyenlerin Serüveni)", 551.
[135] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 14; ; Nurullah Altaş, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinî Yüksek Öğretim tartışmaları ve Ahmet Hamdi Akseki (Dinî Yüksek Öğrenimin Son Yüzyılında Değişmeyenler ve Değiştirilemeyenlerin Serüveni)", 551.
[136] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 14.

- Kurrâ ve hafızlar yetiştirmek,
- Şeriatın ruhuna vakıf, zamanın ihtiyaçlarını idrak etmiş fakih, müctehid, müftü ve kadılar (hâkim) yetiştirmek,
- Kur'ân'ın ruhuna vakıf, Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinin tafsilatını bilen müfessir ve muhaddisler yetiştirmek,
- İslam inanç esaslarına, ahlak ve ictimâiyatına vukû' bulan her türlü saldırıya karşı müdafada bulunabilecek filozof ve kelamcı yetiştirmek.[137]

Akseki, raporunda medreselerin sadece imam, hatip, vaiz, muallim ve müderris yetiştiren kurumlar olarak algılanmasının yanlış olduğuna dikkat çekmiş, bu mesleklerin gerektiği şekilde yerine getirilebilmesinin yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'i icap eden şekilde anlayabilmek, asrın saldırı ve itirazlarına karşı dini müdafa edebilmek ve onu etkili bir şekilde anlatabilmek için dini ilimlerin yanında farklı bilim alanlarını da bilmeye ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır. O, bu gaye için dini ilimlerin yanında tarih, genel coğrafya, İslam tarihi, İslam devletleri tarihi, İslam coğrafyası, dinler tarihi, sosyoloji, felsefe, din ve tarih felsefesi, terbiye ve hıfzıssıhha ilimleri vb. derslerin okutulmasınu zaruri görmüştür.[138]

Akseki, fıkıh ilmine olan ihtiyacı açıklamış ve bir fakih veya müctehidin nasıl yetişmesi gerektiğini ayrıntılı şelilde izah etmiştir. Medreselerde Hanefi fıkhından başka mezhep görüşlerinin de programlara dâhil edilmesini savunarak fıkhi yeterliliğin sağlanabilmesi için hukuk tarihi, mer'i hukuk bilgisi, Batu hukuk tarihi, hikmet-i teşri ve iktisat gibi fıkıhla alakalı bilim alanlarına da ders programlarında yer verilmesini istemiştir.[139]

Ahmed Hamdi, medreselerin ıslahı kapsamında bu kurumların yapısıyla ilgili de bir takım önerilerde bulunarak, belirlenen hedef ve istihdam alanlarına göre bir derecelendirme yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Medreselerin kademelerine göre statüleri belirlenmeden gerçekleştirilecek bir yapılandırmada köydeki medreselerle vilayetteki medreseler arasında bir fark olmayacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla on iki yıl olan tahsil müddetinin belirlenen hedeflere ve yetiştirilecek öğrencinin istihdam alanlarına göre derecelendilmesi medrese eğitim geleneğinin olmazsa olmazı olarak değerlendirmiştir.[140]

Akseki, Fatih Döneminde farklı şekilde derecelendirilen medreselerin günümüze göre (Akseki'nin yaşadığı dönem) ibtidâi, tâlî, âlî ve ihtisas medreseleri olmak üzere dört kısma ayrıldığını ve Sahn denilen ihtisas medresesinin bugünkü Dârülfünûna eşdeğer olduğunu belirtmiştir. İhtisas medreselerinde tıp, riyâziye, Arap Edebiyatı, tefsir, hadis vb. ilim dallarının ayrı ayrı şubelerde tahsil edildiğini, tabiiyyat, tıp ve riyaziyenin Süleymaniye tetimmelerinde, Arap Edebiyatı, fıkıh, kelam gibi ulûm-i şer'iyyyenin ise Fatih tetimmelerinde tahsil edildiğini izah ettikten sonra bu yapının Kanuni devrinden sonra hızla çökmeye başladığını belirtmiştir. Medreseleri yeniden düzenlemeye yönelik ıslah çabalarının araya giren savaşlar nedeniyle ileriye götürülemediğini ve Anadolu'daki medreselerin tamamen kapandığını dile getirmiştir.[141]

Ahmet Hamdi, raporunda medreselerin durumu ve sorunlarını tespit ettikten sonra bu sorunların çözümüne yönelik bir takım kararların alınması önermiştir. İlk dört önerisi doğrudan yaşadığı döneme özgüdür. Biri Dâru'l-Hilâfe, diğeri Medrese-i İlmiyye dairesine bağlı iki başlı medrese idaresinin Dâru'l-Hilâfe teşkilatına bağlanmasını teklif temiştir. Böylece öğretim elemanı ve iaşe gibi problemleri bulunan küçük medreselerin birleştirilerek hem iktisadi hem de öğretim elemanlarının kullanımı

[137] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 14.
[138] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 14-15.
[139] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 14; ; Nurullah Altaş, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinî Yüksek Öğretim tartışmaları ve Ahmet Hamdi Akseki (Dinî Yüksek Öğrenimin Son Yüzyılında Değişmeyenler ve Değiştirilemeyenlerin Serüveni)", 552.
[140] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 14; Nurullah Altaş, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinî Yüksek Öğretim tartışmaları ve Ahmet Hamdi Akseki (Dinî Yüksek Öğrenimin Son Yüzyılında Değişmeyenler ve Değiştirilemeyenlerin Serüveni"), 553.
[141] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 15; Nurullah Altaş, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinî Yüksek Öğretim tartışmaları ve Ahmet Hamdi Akseki (Dinî Yüksek Öğrenimin Son Yüzyılında Değişmeyenler ve Değiştirilemeyenlerin Serüveni)", 553.

açısından tasarruf edileceğini açıklamış ve bazı mühim yerlerdeki medreselerin yatılı olmasını tavsiye etmiştir.[142]

Akseki'nin raporundaki 6-10. maddeler medreselerin yapısal niteliğine yöneliktir. On iki sene tahsil müddeti bulunan medreselerin medrese-i ûlâ, medrese-i tâliyye ve medrese-i âliyye olmak üzere dörder yıllık üç dönemden oluşan her kısmın derecesine göre ders programı ve okutulacak derslerin belirlenmesini istemiştir. Ayrıca bu medreselerde görevlendirilecek müderrrislerin dersleri okutmaya mecbur tutulmasının önemine değinen Akseki, bu düzenlemeleri yapmak, kontrol etmek ve medreselerin işleyişini takip etmek amacıyla bir ilmi heyetin teşekkül ettirilmesini önermiştir.[143] Onun yapısal nitelikteki bir diğer teklifi de sayıları üçle sınırlı olacak şekilde medrese-i külliyye yani bir İslâm Dârülfünûnun kurulması, on iki yıllık eğitimini başarıyla tamamalayan, gireceği sınavlarda başarılı olan talebelerin öğrenim göreceği ve eğitimin üst düzey eğitim aşamasını oluşturan İslam Dârülfünûnda tefsir ve hadis, fıkıh, kelam ile lisan ve edebiyat şubelerinin bulunmasıdır.[144]

Raporun 11. maddesinde istihdam sorununa temas ederek "bir talebe, başlangıçta tahsilin derecesine göre ne gibi mükâfata nail olacağını bilmelidir" demiştir. 12. maddede medreseye özgü kıyafetin belirlenmesi, 13. maddede okutulacak fenlere ait kitapların belirlenmesi ve telif edilmesi, 14. maddede ise talebelerin tahsilinin derecesine göre hangi mesleklere atanacaklarını açıklamıştır.[145]

Sonuç

Medereselerin teşekkülünden önce İslam dünyasında Hz. Peygamber'e (sav) 610 yılında vahyin gelmesiyle başlayan eğitim faaliyetleri ilk önce Mekke'de Dârülislâm diye de bilinen ilk Müslümanlardan Erkam b. Ebü'l-Erkam el-Mahzûmî'nin evinde başlamıştır. Hicretten önce Medine'de Dârülkurrâ denilen bir evde başlayan eğitim faaliyetleri, hicretten sonra Medine'de Mescid-i Nebevî ve bitişiğindeki suffe'nin yanısıra, küçük çocuların eğitim gördüğü bir tür sıbyan mektebi kabul edilen küttâb denilen yerlerde devam etmiştir.

Hulefâ-yi Râşidîn ve Emeviler döneminde eğitim faaliyetleri genellikle cami ve mescidlerde, Abasiler döneminde ise diğerlerinden farklı olarak cami ve mescidlerin yanısıra Bağdatta Beytü'l-Hikme adıyla açılan ve büyük bir ilim merkezi haline gelen kurumda devam etmiştir. Bu kurumların yanısıra kitapçı dükkânları ve kütüphanelerin de eğitim faaliyetlerinde önemli bir yeri vardır.

X. asra kadar kısmen dağınık şekilde yürütülen eğitim faaliyetleri, medreselerin kurulmasıyla düzenli hale gelmiştir. Medreselerin ilk defa devlet eliyle resmi olarak kuruluşu Karahanlılar döneminde gerçekleşmiştir. Ancak medrese denilince Selçuklu Sultanı Alparslan ve oğlu Melikşah'ın veziri Nizamülmülk tarafından Nizamiye medreseleri akla gelmektedir. Büyük Selçukluların kurdukları medrese sistemi ve burada uygulanan eğitim öğretim faaliyetleri İslam dünyasında hızlı bir şekilde yayılmıştır. Medrese sistemi, Osmanlı döneminde bir takım ilave ve değişiklerle her yönden zirveye ulaşmıştır.

Ders geçme sisteminin uygulandığı medreselerde bir talebenin bir üst sınıfa geçmesi veya mezun olması için öğrenim gördüğü bütün derslerden başarılı olması şarttı. Başarılı olan veya mezun olan öğrenciye temessük, icâzet veya icâzetname gibi belgeler verilerek mezun edilirdi. Medreseden mezun olanlar hukuk danışmanlığı, dini hizmet, mali ve idari bazı kadrolar ile eğitim ve kültür hizmetleri alanında, enderundan mezun olanlar ise büyük ölçüde kamu bürokrasisinin idari ve askeri kısmında istihdam edilirdi.

Medreselerde okutulan ilimler aklî ve naklî veya mekâsıt ve âlât ya da cüz'iyyât, âliye ve 'âliye gibi kısımlara ayrılmıştır. Naklî ilimler vahye dayalı tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinden teşekkül ederken, aklî ilimler de müşâhade ve muhâkemeye dayalı olan ilimlerdir. Buna göre istisnalar dışında umumiyetle

[142] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 15-16; Nurullah Altaş, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinî Yüksek Öğretim tartışmaları ve Ahmet Hamdi Akseki (Dinî Yüksek Öğrenimin Son Yüzyılında Değişmeyenler ve Değiştirilemeyenlerin Serüveni)", 554

[143] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 16.

[144] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 16; Nurullah Altaş, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinî Yüksek Öğretim tartışmaları ve Ahmet Hamdi Akseki (Dinî Yüksek Öğrenimin Son Yüzyılında Değişmeyenler ve Değiştirilemeyenlerin Serüveni)", 555.

[145] Ahmed Hamdi, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", 16.

medreselerde tefsir, hadis, fıkıh, kelam, mantuk, akâid, Arap dili ve edebiyatı (sarf, nahiv, belâgat), riyâziye, hikmet, hesap, heyet ve hendese okutulmuştur.

Medreslerde Arapça öğretimi, bugünkü anlamda hazırlık sınıfı diyebileceğimiz, hazırlık medreselerinde yürütülmüştür. Hazırlık aşamasında okutulan kitapların muhtevâları ezber derecesinde öğrenilmeden üst medreselere geçme imkânı olmamıştır. Sarf, Nahiv ve Belâgat ilim dallarında en detaylı kurallar içeren kitaplar okutulmakla birlikte, Arapça ihtisas alanı olarak programlarda yer almamış, edebiyat ve bu dilin muasır versiyonları ayrı ilim dalları olarak okutulmamıştır.

Arapça öğretimi Sarf, Nahiv ve Belâgat olmak üzere üç aşamalı olarak yapılmıştır. Sarf ilminde okutulan dersler el-Emsile, Binâu'l-Ef'âl, el-Maksûd, el-'İzzî, Merâhu'l-Ervâh, eş-Şâfiye; Nahiv ilminde okutulan dersler; el-Avâmilü'l-mie, el-Avâmil, İzhârü'l-Esrâr, el-Kâfiye, Mollâ Câmî/el-Fevâidü'z-Ziyâiyye, el-Elfiyye, Şüzûrü'z-zeheb, el-Misbâh fi'n-Nahv, Muğni'l-Lebîb, Acurrûmiyye, İmtihânu'l-Ezkiyâ ve el-Mufassal; Belâgat alanında okutulan dersler ise Miftâhu'l-'Ulûm, Telhîsü'l-Miftâh, el Mutavvel 'ale't-Telhîs, Muhtasaru'l-Me'ânî ve el-Îzâh'tır.

Osmanlı Devletinde siyâsî, idârî, hukûkî ve iktisâdî alanlarda çözülmenin başladığı dönemde medreselerde de bozulma başgöstermiştir. Bu bozulmaları önlemek ve çözüm bulmak amacıyla ilk önce askeri alanda ıslahatlar yapılmıştır. Daha sonra batılılışma hareketlerinin de tesiriyle Tanzimat Fermanı ile eğitim de dâhil bütün alanlarda ıslahatlar yapılmıştır.

Tanzimat Fermanının ilanıyla beraber 1869 yılında yayınlanan Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi ile eğitimde önemli ve köklü değişiklikler yapılmıştır. Bu değişime din eğitimi penceresinden bakıldığında genel eğitimle din eğitimi birbirinden ayrılmış, her ikisi de birbirinden bağımsız hale getirilmiştir. Bu dönemde eğitim alanında yapılan reformlarda Fransız politikası etkili olmuş, devletin genel batılılaşma politikasına paralel olarak gerçekleştirilen eğitim reformu içinde batı tarzında birçok mektep açılmasına rağmen mevcut haliyle medreselere yer verilmemiştir. Modern eğitim mektepleri medreselerden tamamen bağımsız olarak açılmışlardır. Eğitime dair yapılan çalışmalarda medreseler kapsam dışı bırakılmıştır. Buna mukabil medreseler ilim anlayışı ve teşkilat olarak geleneksel çizgisini korumuşlardır. Batı tarzı eğitim kurumları ve teşkilatı hızla ilerleme kaydederken medreselerin de bu yönde bir yapıya kavuşturulması için 15 Sefer 1290/14 Nisan 1873 yılındaki rapor dâhil ciddi hiçbir girişimde bulunulmamıştır.

II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahına yönelik olarak Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi, Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi, Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun ile Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâmesi şeklinde dört farklı çalışma yapılmıştır. Meşrutiyet öncesi medrese ıslah çalışmalarında geleneksel medrese yapısı ve işleyişi esas alınırken, bu dönemde yapılan çalışmalarda ise köklü bir değişim öngörülmüştür. Medreselerin mevcut haliyle içinde bulunduğu genel maarif ortamında başarılı olabilmesinin imkânsızlığı ile kaliteli ve yeterli din görevlilerine duyulan ihtiyacın yanı sıra medreselerdeki din eğitimi ve öğretimin kalitesinin yükseltilmesi bu değişimin ana sebeplerini teşkil etmiştir. Bu çerçevede Tanzimat sonrası oluşturulan mektepler ve teşkilatlar esas alınarak medreselerin idari, ilmi yapısı ve ders programlarında önceki çalışmalara nazaran önemli değişiklikler yapılmıştır. İlk etapta İstanbul'daki medreseler, daha sonra ise bütün medreseler Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesesi adıyla tek çatı altında toplanmış ve yönetim birliği sağlanmıştır. Medreselerin mekteplerle uyumunu ve denkliğini sağlamak amacıyla geleneksel derslere ilaveten Batı Dilleri, Matematik, Fen ve Sosyal Bilimler alanında çeşitli dersler programlara ilave edilerek okutulmuştur. Klasık medrese geleneğinde okutulan ders kitaplarının yanı sıra yeni konulan dersler için de yeni ders kitapları hazırlanmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde yapılan ıslah çalışmalarında dikkat çeken hususlardan biri de ölçme ve değerlendirme sisteminin getirilmiş olmasıdır. Bir talebenin medrese eğitimine başlamasıyla okuyacağı dersler, gireceği imtihan sayıları, ders geçme sistemi ile mezun olduğunda hangi belgeleri alacağı belirlenmiştir. Ayrıca mezun olanların nerelerde isitihdam edileceği de programlarda yer almıştır.

II. Meşrutiyet döneminde yapılan medreselerin ıslah çalışmaları bir takım sebeplerle yeterince uygulunamamış ve pek de başarı elde edilmemiştir. Bu sebepler arasında devletin iktisâdî, idârî ve askerî açıdan sıkıntı içinde olması, siyasi belirsizlikler, Balkan savaşları ve sonrasında Birinci Dünya savaşının patlak vermesi, medreselerde okuyan talebelerin büyük oranda cepheye gitmesi vb. sayılabilir.

II. Meşrutiyet dönemi ve sonrasında medreselerde ıslahat yapılmasını isteyenler arasında devlet adamları, şairler, yazarlar, talebeler, âlimler, müderrisler ve halk da vardır. Bu âlim ve müderrsislerden bir de Ahmed Hamd iAkseki'dir. O, Umûr-i Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti Tedrîsât Umûm Müdürlüğü esnasında medreselerden yetişen bir talebe ve aynı zamanda bu kurumlarda görev almış bir müderris olması hasebiyle bu kurumları ıslah etmek, onları çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hale getirmek, okutulacak ders cetvellerini ve müfredat programlarını yeniden gözden geçirmek için yoğun çaba sarfetmiş ve çözüm öneriyle birlikte "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor" isminde bir rapor hazırlamıştır.

Akseki, raporunda mevcut medreselerin sorunlarını tespit etmiş ve bunlara yönelik çözüm önerilerinde bulunmuştur. Bu öneriler arasında medrese idaresinin Dâru'l-Hilâfe teşkilatına bağlanması, On iki sene tahsil müddeti bulunan medreselerin medrese-i ûlâ, medrese-i tâliyye ve medrese-i âliyye olmak üzere dörder yıllık üç dönemden oluşması, her kısmın derecesine göre ders programı ve okutulacak derslerin belirlenmesi, müderrrislerin dersleri okutmaya mecbur tutulması, medreslerdeki düzenlemeleri yapmak, kontrol etmek ve medreselerin işleyişini takip etmek amacıyla bir ilmi heyetin teşekkül ettirilmesi, sayıları üçle sınırlı olacak İslâm Dârülfünûnun kurulması, medreseye özgü kıyafetin belirlenmesi, kitapların belirlenmesi ve telif edilmesi ile talebelerin tahsilinin derecesine göre hangi mesleklere atanacaklarının belirmesi yer alır.

Neticede, medreseler bütün gayret ve çabalara rağmen istenen düzeyde bir eğitim kurumu haline gelememiş ve 3 Mart 1924 tarihinde tamamen kapatılmışlardır. Yapılan çalışmalardan bize kalan en büyük miras ise Cumhuriyetin ilanından sonra kurulan İmam-Hatip Okulları ile İlahiyat Fakültelerinin kurulmasına ilham kaynağı olmasıdır.

Kaynaklar

Ahmed Hamdi. "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor". *Sebîlürreşâd.* 21 (522) (30 Cemâziyel-evvel 1341/18 Ocak 1923), 12-23.

Akgündüz, Hasan. "Teşkilet ve İşleyiş Bakımından Osmanlı Medrese Sistemi "Klasik Dönem"", *Türk Dünyası Araştırmaları,* 85-97.

Akgündüz, Hasan. *Teşkilat ve İdare Bakımından Osmanlı Medrese Sistemi "Klasik Dönem",* Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi,* İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994.

Altaş, Nurullah. "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinî Yüksek Öğretim tartışmaları ve Ahmet Hamdi Akseki (Dinî Yüksek Öğrenimin Son Yüzyılında Değişmeyenler ve Değiştirilemeyenlerin Serüveni)". *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu.* 535-556. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Altınsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislamları,* İstanbul: Ayyıldız Matbaası, 1972.

Altun, Ahmet. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Günümüz Arapça Eğitimine Etkisi", *Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi (AYAD)* 1 (Haziran 2019), 112-122.

Atçeken, Zeki- Yaşar, Bedirhan. *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyet Tarihi,* Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2004.

Baktır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 37/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Baltacı, Cahit. *XVI-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri.* 1-2. Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2021.

Beyânü'l-Hak. "Tedrîsât-ı Medârîsîn". 15 (1), 322-325.

Beyânü'l-Hak. "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi". 3 (64), 1285-1288

Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, 1984.

Bolay, Süleyman Hayri. "Ahmet Hamdi Akseki", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2/293-294. İstanbul; TDV Yayınları, 1989.

Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 28/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bozkurt, Nebi. "Dârülkurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 8/543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Bulut, Ekrem. *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad Dergilerinde Yayınlanan Makaleler Bağlamında Son Dönem Osmanlı Medreseleri ve Islâh-ı Medâris Hakkında Düşünceler.* Sakarya: Sakarya Ünüversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Cerîde-i İlmiyye. "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun". (31), 877-880.

Cerîde-i İlmiyye. "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme". (33), 936-943.

Cicioğlu, Hasan. *Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk ve Orta Öğretim*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1985.

Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi Nizamnâme Ders Cetveli, Suret-i Tedrîs, Kitaplar ve Talimatnâme. İstanbul: Matbaai Ahmet Kamil, 1330-1333.

Düstûr. "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi". Tertîb 2 (2), 127-138.

Düstûr. "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun". Tertîb 2 (9), 598-600.

Düstûr. "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi İle Taşra Medreseleri Nizamnâme". Tertîb 2 (9), 745-752;

Ekinci, Muhammed Salih. *Islâh-ı Medâris Medrese Eğitiminde Yenilik,* İstanbul: Nida Yayınları, 2019.

Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi.* İstanbul: Eser Matbaası, 1977, 1-2.

Ergün, Mustafa. "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları". *Ankara Üniveristesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi,* 30 (1982), 59-88.

Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1 (2002), 274-293.

Hızlı, Mefail. "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2/2 (1987), 278-279.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. Lisânu'l-ʿArab. thk. ʿAbdullâh ʿAliyyu'l-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. 3. Cilt. Kahire: Dâru'l-Meʿârif, ts.

İmam Nevevî. *Şerhu Muslim.* 17. Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Mısriyye,1929.

İpşirli, Mehmet. "Hüseyin Hüsnü Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

İpşirli, Mehmet. "Mustafa Hayri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/62-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kazıcı, Ziya – Ayhan, Halis. "Tâlim ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (*İstanbul: TDV Yayınları, 2010). 39/515-523.

Keskin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

Köksal, M. Asım. "Dârülerkam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 8/520-521. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. Komisyon. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Sâbit, Kazanlı Halim. "Islâhı Medâris Münasebetiyle". *Sırât-ı Müstakîm,* 5/124 (Kânûn-i Sânî 1326/19 Ocak 1911), 324-336.

Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme,* İstanbul: İz yayıncılık, 1997.

Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Medreselerinin Gerileme Meselesi; Eleştirel bir Değerlendirme Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 *(1999),* 23-29.

Sırât-ı Müstakîm. "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi. 3/76 (7 Safer 1328/17 Şubat 1325).

Şanal, Mustafa. "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 14/1 (2003).* 149-168.

Osmanoğlu, Cemil. "Medreselerde Eğitim: Selçuklu Dönemi Medreseleri". *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi.* Editör: Mustafa Köylü vd., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Özaydın, Abdulkerim. "Nizamülmülk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 33/194-196. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Sönmez, Selami. *Anadoludaki Selçuklular ve Beylikler Dönemi Medreseleri.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Takvîm-i Vekâyi'. "Tedrîs-i Ulûm Nizamnâmesi". (1570) (15 Safer 1290/14 Nisan 1873).

Takvîm-i Vekâyi'. "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun". (2861) (30 Cemâziye'l-Âhir 1335).

Taşdemirci, Ersoy. "Medreselerin Doğuş Kaynakları ve İlk Zamanları". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.* 2 (1988). 269-278.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Yıldız, Musa. "Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". Türkiye'de Yabancı Dil Öğretimi Ulusal Kongresi (Kasım 2007), 1-8.

Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

Zengin, Zeki Salih. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din eğitimi ve Öğretimi (1839-1876),* Kayseri: Erciyes Üniverstesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Abdulkâhir el-Cürcânî'ye Göre Nahiv Meânî İlişkisi

The Realtionship Between Semantics And Grammar According to Abdul Qaher al-Jurjani

Yaşar DAŞKIRAN*

Özet

Toplumsal bir olgu olarak dil, konuşanın iletişim ve düşünce eyleminde temel bir konuma sahip olup kendine has kuralları olan bir yapıdır. Gramer ve mantık sözün sıhhatinin iki temel ilkesidir. Nahiv Arap düşüncesini yansıtırken, mantık ise işlevselliğini ihmal etmeden anlamları gözeten aklî bir yoldur. Anlamlı söze ulaşmanın yolu, sözcükleri gramer kurallarına uygun olarak kullanmaktır. Ayırıcı birtakım özelliklere sahip olan sözcükler diğer sözcüklerle gramatik yollarla cümle oluşumuna katkı sağlar. Sözcüklerin müstakil anlamlarını bilmek gramer için birincil ilkedir. Nahiv ilmi için sözcüğün yapısını bilmek doğru kullanım açısından önemli ipuçları sağlamaktadır. Lafızlar söz dizimi yönüyle farklı anlamların ortaya konulması açısından önemlidir. Arap dilcilerinin konuyla ilgili değerlendirmeleri erken dönemden itibaren başlamıştır. Konunun önemi kavrayan dilcilerden biri olarak Cürcânî, gramer anlam ilişkisini öne çıkarmıştır. Talik kavramı etrafında söyledikleri, dile ait ilkelerin doğru söze ulaştıracak doneleri insana sağladığını gösterir. Cürcani'nin talik anlayışı ve bunun söz dizimine etkisi modern dilciler arasında da ilgi görmüştür. İsmin isme, ismin fiile ve harfin her ikisine talikinden meydana gelen anlamlar gramer ögeleri arasındaki ilişkileri tümüyle yansıtır. Dil ilimleri sıralamasında ilk sıralarda yer alan nahiv ilmi, diğerlerinin hareket noktasını oluşturur. Kur'an-ı Kerim ve hadislerin dili olan fasih Arapçanın zamanla kaybolması endişesi gramer çalışmalarının erken dönemde başlamasının en önemli gerekçeleridir. Ortaya çıkış süreci açısından bakıldığında nahiv, dilin korunması ve nesilden nesile aktarılmasının aracı olarak düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, belâgat, meâni, söz dizimi, Abdulkâhir el-Cürcânî.

Abstract

As a social phenomenon, language has a fundamental position in the speaker's communication and thought action and is a structure with its own rules. Grammar and logic are the two basic principles of the soundness of speech. While nahw reflects Arabic thought, logic is a rational way that takes care of meanings without neglecting its functionality. The way to reach meaningful words is to use words in accordance with grammatical rules. Words with some distinctive features contribute to the formation of sentences with other words in grammatical ways. Knowing the individual meanings of words is a primary principle for grammar. Knowing the structure of the word for Nahiv provides important clues for correct usage. The words are important in terms of revealing different meanings in terms of syntax. The evaluations of Arab linguists on the subject started from an early period. As one of the linguists who understood the importance of the subject, Jurjani highlighted the relationship between grammatical meaning. What they say around the concept of talik shows that the principles of language provide people with the data that will lead them to the right word. Jurjani's understanding of talik and its effect on syntax has also attracted attention among modern linguists. The meanings that come from

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, e-posta: yasar.daskiran@hbv.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4085-7503

the link of the noun to the noun, the verb to the noun and both the letter completely reflect the relationships between the grammatical elements. The science of nahiv, which is in the first place in the list of linguistic sciences, constitutes the starting point of the others. Concern about the disappearance of fluent Arabic, the language of the Qur'an and hadiths, is the most important reason for starting grammar studies in the early period. From the point of view of the emergence process, syntax has been thought as a tool for the preservation of language and its transmission from generation to generation.

Keyords: Arabic grammar, rethoric, semantic, syntax, Abdul Qahir al-Jurjani.

Giriş

İnsan zihninde saklı olan anlamlar bütünü olan dil, düşünceleri yansıtmak için titizlikle seçilen sözcüklere ihtiyaç duyar. Seçilen sözcüklerin cümleye dönüşmesini sağlayan ise bu süreçte kritik öneme sahip olan gramer kurallarıdır. Cürcâni, bütün bu anlamları söz diziminin ürünü olarak ifade eder. Sözdizimi, bir cümle kurarken kullanılacak olan kelimeleri nahiv ilminin gerektirdiği şekilde sıralamak, nahiv kurallarına uymak ve nahiv ilminde belirlenmiş olan esasları koruyarak bunlardan hiçbirini çiğnememektir.[1] Cümle oluşturmak isteyen gramerin imkân verdiği ölçüde bir çerçeve oluşturur. Konuyla ilgili görüşlerini hâl ögesinin farklı kullanımlarını açıklayarak devam ettirir. Fasl, vasl, takdim, tehir, nekiralık, mariferelik, hazf, izhar gibi konuları özet olarak sıralar. Bu bağlamda söz dizimi hakkındaki görüşü şöyle bağlar: “Sözdiziminde izlenmesi gereken yol işte budur. Şu halde sözdizimi açısından doğru veya yanlış olarak değerlendirilen ve sözdizimi kapsamına giren her şey, esasında nahiv kurallarının gerektirdiği anlamla ilgili olup (me‘âni’n-nahv) ya bu kurallara uygun ve yerinde kullanılmış ya da kurallar çiğnenerek yanlış kullanılmıştır. Sonuç olarak bir söz diziminin üstün nitelik taşıdığına dair bir yargı ile karşılaştığımızda sözü edilen doğruluk, yanlışlık ve üstünlük niteliğinin nahiv kurallarıyla ve dilbilgisinin konularından biriyle doğrudan ilişkili olduğunu görürüz.”[2] Belagat bilginleri, Cürcânî’nin nahv anlamlarıyla sözün şekillenmesine etki eden dil içi ve dil dışı etkenlere işaret eden nahvin ikincil anlamlarını kasteder.[3]

Nahiv Kavramı

Arapçada n-h-v kökünden gelen nahv sözcüğü daha çok yönelme, yol, miktar gibi anlamlarda kullanılır.[4] Terim anlamı ise, başta iraba ait kullanımlar olmak üzere, sözcüklerin tekil, ikil, çoğul gibi kullanımlarını da inceleyen dilbilgisi kurallarını yöneten bir ilimdir.[5] Sözün doğruluk ölçütünü belirleyen nahiv ilminin en temel amaçlarından birisi fasih Arapçanın kurallarını belirleyip herkes için bir yol gösterici olmasıdır.[6] Nahiv anlamının, sözcük ve gramer ögesi seçiminden doğan bir yapı olduğu görüşü, söz dizimi anlayışını yansıtır.[7] Nahiv terimi ilk dönemden itibaren, sözün doğruluk ve yanlışlık ayrımını yapan bir bilim olmasının ötesinde zengin dil yapılarını kapsayan bir ilim olarak kabul edilir. Dil yapılarının, düşünceleri ifade eden farklı terkipler olduğunu vurgulayan öncü dilciler, anlam ve dil yapıları arasındaki ilişkiyi erken dönemden itibaren fark etmişlerdir. Örneğin gramerin süreç içinde gelişmesini tamamladığını düşünen İbn Cinnî (ö. 392/1002), cümledeki güçlü unsurun, asıl ‘âmilin

1 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz (Sözdizimi ve Anlam Bilim)*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 80.

2 Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz sözdizimi ve anlambilim*, 83.

3 Abdulmüteâl es-Saîdî, *Buğyetu’l-izâh li telhîsi’l-miftâh fî ulûmi’l-belâga* (Kahire: Mektebetü’l-Edeb, 2005), 1/25.

4 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevheri, *es-Sıhâh: Tâcü’l-lüga ve sıhâhü’l-‘Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987), nahv. mad., 1/2503.

5 Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ’iṣ*, *thk.* Muhammed ‘Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetu’t-Te’lîf ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1959), I/68.

6 Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcâni, *et-Tarifât* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1983), 260.

7 Abdullah b. ‘Ali Murâdî, *Tavḍîhu’l-maḳâsit ve’l-mesâlik bi şerhi İbn Mâlik*, thk. Abdurraḥman ‘Ali Süleyman (Ḳahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 2008), 195.

konuşan olduğunu söyler. “Gerçekte, ref, nasb, cer ve cezmin ‘âmili konuşanın ta kendisidir. Konuşanın sözcükleri bir araya getirmesi veya lafzın yeni anlam kazanmasıyla, onu lafzî ve manevî diye ayırdılar.”[8]

Arapça cümle oluşumunda en temel kavramlardan biri olan isnad, anlamlı cümlenin oluşması için gerekli bir unsurdur.[9] Arapçada cümle yapısı müsned müsned ileyhten oluşan isnad olgusu etrafında şekillenir. Anlamlı bir cümlede temel ögeler arasındaki irtibatı gösteren isnadın gramerle ilişkisi, Sîbeveyhi’nin *Kitâb*’ında gözlendiği gibi nahvin ilk oluşum sürecinde gündeme gelmiştir.[10] Sîbeveyhi’ye göre lafzi karinelerden olan irapla ortaya çıkan isnad, isim ve fiil cümlesini oluşturan temel ögeler arasındaki irtibatı temsil eder. Zihinsel arka plana sahip basit cümlenin temel iki unsur cümledeki ana fikrin konusu olan müsned ileyh ve müsneddir. عبد الله أخوك “Abdullah kardeşindir”, هذا أخوك cümlelerinde olduğu gibi müsned müsned ileyh ikilisi unsurdan biri diğerinden ayrı düşünülemez.[11] Müberred (ö.286/900) isnadda her iki ögenin birbirini tamamlayıcı görev üstlendiğini vurgular.[12] “Nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar göz ardı edilerek cümlede geçen kelimelerin anlamlarının teker teker düşünülmesi tasavvur edilemez. Kişinin, bir fiilin anlamı üzerinde düşünüp onu bir isimde amel ettirme kastı taşımamış veya bir ismin anlamı üzerinde düşünüp onda bir fiili amel ettirerek ismi onun fâili veya mef‘ûlu yapma kastı taşımamış veya bunun dışında mübteda, haber, sıfat, hal vb. bir öge yapmayı düşünmemiş olması makul değildir”.[13] Bu bağlamda Cürcânî (ö.471/1078), nahiv kurallarının önemini şöyle açıklar: “Zira bilindiği üzere lafızların anlamı kilitlidir ve onu açacak tek anahtar nahivdir. İrap olmadan lafızlarda gizli olan anlamlar ortaya çıkmaz. İrap, sözün eksik mi, tam mı; doğru mu, yanlış mı olduğunu tespit için başvurulacak tek ölçüttür.[14]” Sözün ölçütü olan nahvin ilkelerine uyulmadan anlamlı bir cümle inşa edilemez.[15]

Temel cümle olarak ifade edilen yapıyı İbn Cinnî, anlamlı söz olarak tanımlar.[16] İbn Malik ise isnad olgusunu maksatlı söz olarak açıklar.[17] Suyûtî de benzer bir tanım yaparak anlamlı bir cümlenin olmasını yeterli görürken mef‘ûl bih ve benzeri şeylere ihtiyacı olsa da bu yapıların olmamasını anlamını etkilemeyeceğini söyler.[18] Müsned ve müsned ileyhi, birbirinden ayrılmayan iki öge olarak gören Ebu Ali el-Fârisî, bunu الإئتلاف kelimesiyle ifade eder. Abdulkahir el-Cürcânî ise Fârisi’nin yaklaşıma benzer olarak الإئتلاف’ı anlamlılık (الإفادة) olarak zikreder. Cümle, nahiv kurallarının şekillendirdiği mantıksal işleyiş gereği müsned müsned ileyh gibi delalet esasına göre şekillenir. Müsned, müsned ileyh’in aynısı ya da ona ait, benzeyen bir şey olabilir. Mübtedanın haber verilen bir şey ya da zaman ve mekânda olması gerekliliğe işaret eden nahiv alimleri isnadın iki tarafı arasındaki ilişkiye erken dönemde işaret etmişlerdir. Cümle temel ögeleri arasındaki anlam ilişkisinin hakikat ve mecaz ilişkisi olarak iki yönü vardır. Müsned müsned ileyh arasında aynılık ya da sebep ilişkisi olursa burada hakiki isnad; iki öge arasında isnad ilişkisi bunun dışında canlı cansız, akıllı akılsız ya da bir yönüyle iki şey arasında ilişki kuracak bir illet varsa burada mecazi isnad söz konusudur. زيدٌ الأسدُ شدة “Zeyd güçlü olarak aslan gibidir” cümlesinde benzetme yönüyle mecâzi isnad vardır. Ya da زَيدٌ حَاتَمٌ جُودا “Cömertlik yönüyle Zeyd Hatem gibidir” cümlesinde olduğu gibi birini diğerinin yerinde konumlandırma söz konusudur.

İrtibat ilişkisi yoluyla cümlenin odak noktasını oluşturan isnad, gramer yönüyle tam bir cümle için yeterlidir. Bazen doğrudan bazen de edatlar ve gramer fonksiyon üstlenen araçlar tarafından

---

8 İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ᾿iṣ*, 1/ 109.

9 Abdulaziz Atîk, *‘İlmu’l-me‘ânî* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 1985), 120.

10 Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1988), I/23.

11 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/23.

12 Ebu’l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, nşr. Ramazan ‘Abduttevvâb-Salâhaddin el-Hâdî), *el-Muktedab* (Beyrut: ‘Alemü’l-Kütüb, 2010), 4/126.

13 Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz (Sözdizimi ve Anlam Bilim)*, 344.

14 Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz (Sözdizimi ve Anlam Bilim)*, 45.

15 Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu Esrâri’l-belâġa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dârü’l-medenî, 1412/1991), 66.

16 Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ᾿iṣ, thk.* Muhammed ‘Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetu’t-Te’lîf ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1959), I/17.

17 İbn Mâlik, Şerhu'l-Kafiyeti'ş-Şafiye, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1982), 3.

18 Ebü’l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem’ul-Hevami şerhu cemul Cevami fi ilmi’l-arabiyye*, thk. Muhammed Bedruddin en-Na’sani, (Beyrut: Daru’l-Marif, ty.), I/171.

cümlenin genişlemesi temel cümledeki bu irtibat ilişkisi üzerine kurulur. Sözün bağlamına göre cümlenin genişlemesi, konuşanın irtibat veya rabt yoluyla cümleye yeni eklemeler yapmasıyla gerçekleşir. İsnad ögelerinden bağımsız olmayan ve cümleye anlam katan yeni ögeler sonucunda cümle konuşanın hedefini gerçekleştirecek bir niteliğe kavuşur.[19] Mübtedâ-haber, fiil fâil arasında anlamın yansıtılması için zorunluluk ilişkisini Sîbeveyhi'nin her iki ögeyi nitelemesinde görüyoruz. Sözün tarafları olan isnad ögeleri anlamın tamamlanması için gereklidir.[20] Arapçada geleneksel nahiv teorisinin dayandığı âmil mamul ilişkisi de benzer bir yaklaşımla Arapça cümle kurgusunu izah eder. Müsned müsned ileyh Arapçada temel cümle yapısının ana ögleri olduğundan bazen *umde* (العمدة) olarak isimlendirilmiştir. Temel ögelerin dışındaki ögeler ise anlamın bir parçası olması yönüyle *fazla* (الفضلة) olarak adlandırılmıştır.[21] Özne yüklem ilişkisi olan mübteda haber ve fiil fâil ögelerinde merfûluk esastır. Bunların dışında gelen mansub ögeler ise anlamı tamamlayan nitelikteki ögeler olarak kabul edilir.[22] Belagat bilginleri, müsned ve müsned ileyh dışındaki ögeleri isnada bağlı ögeler olarak değerlendirir.

Arapça cümle yapısında her bir ögenin anlamla ilişkisi erken dönemden itibaren üzerinde durulan bir konudur. Örneğin el-Üşmûnî (ö.918/1513), cümle tahlilinde isnadın iki tarafı dışındaki ögelerden kasıt bir yönüyle eksik bırakılabilecek bir öge olduğunu söylerken bazı durumlarda cümlenin doğru anlaşılması için zorunlu öge statüsünde olacağını söyler. Çoğu zaman anlamı belirleyen bu ögelerdir. إِنَّمَا المَيِّتُ مَنْ يَعِيشُ كَئِيبًا / كَاسِفًا بَالُهُ قَلِيلُ الرَّجَاءِ "*Gerçek ölü, mutsuz hayatıyla gelecekten ümidini keserek yaşayandır*." Beyitte hâl ögesi anlamın belirleyen bir işlev görmektedir.[23] وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ "*Biz yerleri, gökleri ve dünyadaki hiçbir şeyi anlamsız yere yaratmadık*." (Enbiya, 21/16) Ayette geçen hâl ögesini cümlenin anlamı belirlemedeki etkisi açıktır. وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا "*Yeryüzünde kibirlenerek yürüme, ne yerleri yarabilir ne de boyca dağlara ulaşabilirsin*" (İsra, 17/37). Ayette geçen hâl ögeleri anlam için vaz geçilmez yapılardır.[24] Özellikle hâl ögesinin yüklemin tamamlayıcı olarak geldiği görülmektedir.

Sözcük yapısı açısından belli kalıplarda kullanılan isimler cümlede fâillik, mefulluk, hal ve temyiz gibi görevleri irap vasıtasıyla yüklenir. Arapçanın cümle yapısı üzerinde düşünüldüğünde, isnaddan kaynaklanan fâillik, mef'ulluk, zarfiyet, durum gibi gramere ait fonksiyonlardan söz edebiliriz. Fâillik, mef'ullük gibi işlevsel anlamları belirleyen irap olgusu, cümlelerde uyumu sağlamak için dayanışma halinde olan karineler bütününün bir parçasıdır. Geniş anlamıyla dilin kullanımını belirleyen temel ögelerin yanında *fazla* olarak isimlendirilen tamamlayıcı ögelerdir. Fazla olarak isimlendirilmesinin sebebi isnadın dışında kalmalarıdır. Modern dilcilerin, temel yapı ve bağlı yapı olarak niteledikleri bu hususlar Arap dilcilerden üzerinde durulan bir konudur. Örneğin Abdulkahir el-Cürcâni, temel öge olmaması yönüyle mef'ulün düşürülmesi cümle yapısını etkilemeyeceğini söyler.[25] ضربتُ (dövdüm) cümlesinde mef'ulü zikretmeye bilirsin. Fakat gizli ya da açık faile yer vermek zorunludur.[26] Sîbeveyhi, temel ögeler dışındaki ögeleri ziyade anlamında اللغو kelimesiye ifade etmiştir.[27] Dünya dillerine bakıldığında cümle yapısının, Arapçada isnad ilişkisine yakın olduğu görülür.[28]

[19] Mustafa Hamîde, *Nizamu'l-irtibât ve'r-rabt fi terkîbi'l-cümleti'l-arabiyye* (Beyrut: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn, 1997), 161.

[20] Hasan Abdulgani Cevâdu'l-Esedî, *Mefhûmu'l-cümle 'inde Sîbeveyhi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1971), 142.

[21] Muvaffakuddîn İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaṣṣal*, thk. Hz. Emil Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001), 1/74.

[22] Muhammed b. Hasan er-Radî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiyye*, thk. Hasan Muhammed b. İbrahim el-Hıfzî, (Riyad: Dâru'l-'İlm, 1993), 1/7

[23] Ali b. Muhammed b. İsa el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulahamid), (Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1955), 1/242.

[24] Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâ'î, *Me'âni'n-nahv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 1/14.

[25] Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed Cürcânî, *Kitâbü'l-Muḳteṣid fî şerḥi'l-Îżâḥ*, thk. Kâzım Bahr el-Mercân (Irak: Vizâretü's-sekāfetü ve'l-a'lâm, 1982), 1/99.

[26] Cürcânî, *Kitâbü'l-Muḳteṣid fî şerḥi'l-Îżâḥ*, 1/337.

[27] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/56.

[28] İbrahim Enîs, *min Esrâri'l-luga*, Mektebe Kahire: Anglio el-Mısriyye, 1966, 261.

Mübteda haber; fiil fâil ve fiil nâib fâil arasındaki ilişkiyi açıklayan isnad bazen anlaşılması zor manevi karinelerden biridir. Bundan dolayı isnad karinesinin belirlenmesinde diğer karinelere ihtiyaç olur.[29] Temmâm Hassan karineleri lafzî ve manevi karineler olarak ikiye ayırır. Cümle tahlilinde yeni bir yaklaşım getiren Hassan'ın, karineler dayanışması adını verdiği teorisi dil çevrelerince ilgiyle takip edilmektedir. Diğer şartlarla beraber ismin mübtedalığını gösteren, mübtedadan sonraki açıklayıcı ismi, haber olabilecek diğer isimleri haberden ayıran merfuluk alametini açıklayan irap, bu karineler içinde en önemlisidir. مُحَمَّدٌ وَاقِفًا أَخْطَبُ مِنْهُ قَاعِدًا "Muhammed ayaktayken daha iyi konuşmaktadır" cümlesinde أَخْطَبُ kelimesinin haber olmasını belirleyen en önemli unsur harekesidir. Cümlenin ögelerinin tertibinde değişme olsa bile irap karinesiyle ögeler birbirinden ayrılır. وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ "*Rabbi İbrahim'i bir takım sözlerle denediğinde*" (Bakara, 2/124); وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى "*Miras taksimi sırasında yakın akrabalar bulunursa*" (Nisâ, 4/7); إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ "*Allah'tan hakkıyla alim kullar haşyet duyar*" (Fâtır, 35/28) ayetlerinde mefʿûl bih failden önce gelmiştir. İrabın ortaya çıkmadığı durumlarda cümlede sıralamanın dışına çıkılmaz.[30]

Cümlenin yüklemi olan müsned ögesi isim ve fiil olması yönüyle anlamın da yönlendirmesiyle de farklı kalıplarda gelir. Sınırlı dil yapılarının sınırsız anlam alanını yansıtması için dilin sahip olduğu imkânlar vardır. Anlam yönüyle bakıldığında Arapçada zaman ifade eden fiilde tekrarlanma olasılığı yüksektir. Fiilin temel işlevi var olduğu ifade edilen niteliğin azar azar gerçekleşmesi, yinelenmesidir. Cürcâni, haberin çeşitleri konusunu şu şekilde örnekledirir: "Haberin kullanıldığı başlıca cümle biçimleri şunlardır: 1) زيدٌ منطلقٌ "Zeyd gitmektedir" (mübtedadan sonra zikredilen nekre isim), 2) زيدٌ ينطلقُ "Zeyd gidiyor (başkası değil)" (mübtedadan sonra zikredilen fiil), 3) ينطلق زيدٌ "Zeyd gidiyor" (cümle başında zikredilen fiil), 4) منطلقٌ زيدٌ "Gitmektedir Zeyd" (mübtedadan önce zikredilen nekre isim), 5) زيد المنطلق "Zeyd, gitmekte olandır" (mübtedadan sonra zikredilen marife isim), 6) المنطلق زيد "Gitmekte olandır Zeyd" (mübtedadan önce zikredilen marife isim), 7) زيد هو المنطلق "Zeyd gitmekte olanın ta kendisidir" (mübteda ile marife haber arasına zamir-i fasl girmesi), 8) زيد هو منطلق ""Zeyd var ya, o gitmektedir" (mübteda ile nekre haber arasına zamir-i fasl girmesi)".[31]

Temel zamanlardan geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman Arapçada fiil kalıplarıyla ifade edilir. فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ *Elleriyle kitabı tahrif ettikten sonra değersiz bir karşılık elde etmek için bunun Allah'tan geldiğini iddia edenlere yazıklar olsun. Yazıklar olsun elleriyle tahriflerinden dolayı, yazıklar olsun elde ettikleri değersiz karşılığa* (Bakara, 2/79). Ayette geçen كتب, يكسب fiillerle kastedilen eylem kısaca ifade edilmenin yanında bu eylemin tekrarlanması ihtimalini de özgün bir yolla ifade edilmiştir. Karinenin eşlik etmesiyle Arapçada muzari fiil, eylemin süreğenliğini gösterir. إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ *Akşam sabah Rabblerini tesbih eden dağları onun emrine verdik.* (Sâd, 38/18). يَاأَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ *Ey insanlar! Allah'ın size verdiği nimetleri düşününüz. Göklerde ve yerlerde Allah'tan başka rızık veren yaratacı yoktur. Ondan başka ilah yoktur. Nasıl oluyor da haktan yüz çeviyorsunuz*. (Fâtır, 35/3) Ayetlere bakıldığında dağların tesbihindeki süreklilik ve Allah tarafından rızkın sürekli olarak insanlara verilmesi durumu muzari fiille anlatılmıştır.

Müsned'in fiil olarak kullanılması gibi isim şeklinde gelmesinin anlamla ilişkisi vardır. Dil içi ve dil dışı bağlamında etkisiyle müsned isim olduğunda daha çok kesinlik ve zamanla kayıtlanmayan bir süreklilik durumu vurgulanır. İsmin temel işlevi yinelenmeyi gerektirmeksizin bir şeyde bir niteliğin bulunduğunu ifade etmektir. زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ "Zeyd ayrılmıştır" denildiğinde "ayrılmışlık" niteliğinin gerçekleşmesi, öznenin bir eylemi olarak ifade edilmiştir. Ama cümlede, bu eylemin azar azar gerçekleştiğine, yinelendiğine dair bir bildirim yoktur. Aksine bunun anlamı زَيْدٌ طَوِيلٌ "Zeyd uzundur" ve عَمْرو قَصِيرٌ "Amr kısadır" cümlelerinin anlamı gibidir. Bu cümleler, uzunluk ve kısalığın yenilendiğine dair bir ifade taşımayıp sadece bu niteliklerin öznede varlığını ifade ettikleri gibi, زيد منطلق cümlesinde de Zeyd'e "ayrılma" niteliğinin ait kılınmasının ötesinde bir anlam bulunmaz Haberin isim kalıbında gelmesindeki anlam inceliklerinin örneklerini şiirler de görülür. Nadr b. Cezbe toplumunun cömertlik hasletini şöyle ifade eder: إِنَّا إِذَا اجْتَمَعتْ يَوْمًا دَرَاهَمُنا ظَلَّتْ إلى طُرُقِ الخَيْرَتِ تَسْتَبِقُ / لا يَألَفُ الدِّرْهَمُ المَضْروبُ صَرَّتَنا

[29] Temmâm Ḥassân, *el-Lugatu'l-ʿarabiyye maʿnâhâ ve mebnâhâ* (Ḳahire: Dâru's-Sekâfe, 1994), 192.

[30] Muhammed Hamase Abdullatif, *el-ʿAlemetu'l-iʿrabiyye beyne'l-kadîm ve'l-hadîs* (Riyad: Mektebetu Ümmü'l-Kurâ, 1984), 309.

[31] Cürcânî, *Delâilu'l-iʿcâz sözdizimi ve anlambilim*, 82.

(خِرقَتَنا) لكنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وهو مُنْطَلِقُ "*Bir gün dirhemlerimiz biriktirildiğinde infak yolunda birbiriyle yarışır. Basılmış sikke bizim kesemize alışmaz; ama geçiyorken şöyle bir uğrayıverir*. Şiirde kastedilen anlama en uygun ifade ينطلق yerine منطلق ifadesinin kullanılmasıdır.[32]

Bağlam ve Anlam

Sözcüğün kullanıldığı bağlama göre kazandığı farklı anlamlar her dilde görülen bir gelişmedir. "Türkçe'de *kalkmak* göstergesinin ne anlama geldiği sorulsa, alınacak yanıt "bulunduğu yerden yükselmek" olabilir. Ancak bu anlam *Sınıfta üç el kalktı ya da perde kalktı, oyun başladı*" tümcelerinde söz konusudur. *Tren kalktı* derken sözcük 'hareket etmek' anlamında, *Ahmet kalktı, giyiniyor*'da 'uyanmak', *Kanun kalktı ya da yasak kalktı*'da 'yürürlüğü sona ermek' anlamındadır.[33] Hiçbir metin, bir bağlama sahip olmaksızın var olamaz; zira bağlam, dilin ve metnin varlık kazandığı zemindir. Dil de metin de bir bağlam içerisinde var olur; dolayısıyla metin ile bağlam arasındaki göz ardı edilemez bu ilişki, muhatabın anlama ulaşabilmesi için bilmesi lazım gelen bir unsur taşır. Bu unsur, dil gibi metin dahilî unsuru değil, haricî unsurudur, metin içerisinde değil çevresinde yer alır.[34] Durum karinesinin konuşan açısından bakıldığında, erkek- kadın, küçük- büyük, fert – toplum, uyruk, din, dış görünüş gibi, birçok unsuru vardır. Yine muhatab yönünden bakıldığında, konuşana yakınlığı, dostluğu, konuşanı tanıma derecesi, toplumsal, siyasal ve ekonomik konumu sayabileceğimiz unsurlardan bazılarıdır. Sözün konusu, söylendiği zaman ve mekân, sözün söylenme gerekçesi gibi diğer yönlerde anlam açısından önemli unsurlar arasında yer alır. İngiliz dilci Firth tarafından geliştirilen bağlamsal dilbilime göre dil içi unsurların yanında dil dışı etkenlerinde anlama etkisi vardır.[35]

Sîbeveyhî, bazı konuları izah ederken bağlamdan yararlanmıştır. أَتَمِيمِيا مرَّة وقَيْسِيًّا أخرى "*Bazen Temimli gibi bazen de Kayslı gibi*". Burada cümlede eksik bırakılan yerlerin tamamlanması bağlamın konusudur.[36] Sîbeveyhi eserin birçok yerinde, dilin anlaşılmasında önemli unsurlardan olan konuşana, muhataba, sözün söylendiği zaman ve mekâna işaret ettiğini gözlemler. O, sözün coğrafyası kabul edilen ilişkileri bir bütün olarak kabul eder. Bağlamda, varlığına gösteren bir delil bulunduğunda bazı ögelerin hazf edilebilir. Sözün doğruluk ölçüsünde bağlam ana etkenlerden biridir. Bağlamdan hareketle aynı söz doğru ve yanlış kabul edilebilir. Dil içi ögeler kadar dil dışı etkenlerde dilde bir değer ölçüsüdür. Psikolojik durum, sosyo-kültürel etkenler, eğitim geçmişi gibi unsurları dil dışı etkenler arasında sayılabilir.[37]

Cümle bütünlüğü içinde yer alan dilsel bağlam da anlama etki eder. Örneğin " أتَى أمرُ اللهِ فلا تسْتَعْجِلون" *Allah'ın emri (kıyamet) gelecektir. Onda acele etmesinler*. (Nahl,16/1) Ayette dilsel karineden hareketle fiilin zamanı maziden muzariye dönüşür. Kıyamet gibi gerçekleşmesinde şüphe olmayan bir şeyi ifade ederken mazi siganın kullanılması yaygın bir kullanımdır. Örneğin yardımın geleceği kesinse جاء الغوث فلا تجزع "Korkuya kapılma yardım gelecektir" denir.[38] Bu ayetteki أمر الله ifadesinin anlamı aşağıdaki ayetlerdeki ile aynı değildir: قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ (Hud,11/ 43), قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ (Hud, 11/73), فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ (Hucurat, 49/9), وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولً (Nisa,4/47-33.Ahzab, 33/37), حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ (Tevbe, 9/48), لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ (Rad, 13/11), ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ (Talak, 65/5).

Anlamlandırma sürecinde göz önünde bulundurulması gereken bürün olgularından biri de tonlamadır. Dilin bürünsel özelliklerinden saydığımız ton, seslemi ilgilendirir ve genel olarak seslemdeki sıklık, yükseklik ya da düşüklüğü gösterir. Ton olgusu tek sözcükten oluşan bildirileri, ezgi yardımıyla anlam ayrıcı bir niteliğe büründürmektedir. Banguoğlu'na göre "müzikte olduğu gibi konuşmada da sesin nispî yüksekliğine perde yahut ton adı verilmektedir. Konuşma sesi kayıcı olmakla

---

32 el-Hatîbu't-Tebrîzî, *Şerhu dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temâm*, thk. Garîd eş-Şeyh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/344.

33 Doğan Aksan, *Her yönüyle dil* (Ankara: Tür Dil Kurumu Yayınları, 2000), 200.

34 Dücâne Cündioğlu, *Sözlü kültürden yazılı kültüre anlamın tarihi* (İstanbul, t.y), 17.

35 Geoffrey Sampson, *Medârisu'l-lisâniyyât*, çev. Muhammed Ziyad Kebbe (Riyad: Câmiatu Melik Suûd, 1994), 238.

36 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/343.

37 Michel Zikreya, *el-Elsüniyyetü't-tevlîdiyye ve't-tahvîliyye 'inde'l-'Arab ve kavâ'idu'l-lugati'l-'arabiyye*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'yye li'Dirâsâti ve'n-Neşr ve't-Tevz'î, 1986), 8.

38 *Fahruddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb (*Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 19/168.

birlikte müziktekine benzer yükseklik değişmeleri göstermektedir. Konuşma zinciri içinde alçalan ve yükselen tonlar, anlam ayırıcı birer sesbirim olarak kullanılmaktadır. Bir her cümleyi adeta anlamına göre yeniden besteleriz. Kelimeleri ve sesleri türlü ses perdelerinden geçirerek onlara türlü anlam içerikleri katarız.[39] Cümlenin bütün olarak vurgulu okunması anlamda bu türden bir etkiye sahiptir. Vurgudan farklı olarak bir sözcüğün farklı tonlarla okunması, yazılı ve sözlü dilde bazı gramatikal görevler üstlenir. Örneğin, cümle içinde bir sözcüğün farklı tonla okunması sıfatın hazfedilmesine zemin hazırlayabilir. Klasik dilciler, bir terim koymasalar da tonlamanın cümledeki rolüne işaret etmişlerdir. Bağlamdan hareketle sıfat hazfedilebilir. Örneğin.... سير عليه ليل cümlesinde, ses tonundaki değişmeden hareketle, *uzun* bir gecenin kastedildiğini anlaşılır. Yine bir kişiyi öven, كان واللهِ رجلا cümlesinden ses tonundan hareketle *iyi, cömert, mert* gibi sıfatlara sahip bir kişinin kastedildiğini anlaşılır.[40] Vurgu ve ton olgusu, her ikisi de lafzî karinelerden kabul edilir. Lafzî karinelerin cümlenin anlamını belirlemede katkısı olduğu bilinmektedir.

Söz dizimi

Cürcâni, söz dizimiyle ilgili dil bilginlerinin yaptıkları atıfları ve sözün üstünlüğünün ancak onunla sağlanacağına işaret eder. Bu bağlamda *Delâil*'de Sîbeveyhi, Ebu'l-Hasan el-Ahfeş, Ebu'l-Abbas el-Müberred, Ebu İshak ez-Zeccâc, Ebû Bekr b. es-Serrâc, Ebu'l-Abbâs Sa'leb, İbnu'l-Enbâri, eş-Şeyh Ebu Ali el-Fârisi gibi dilcilere yer vermiştir. Onun bu atıfları, alandaki bilgi mirasından beslendiğinin kanıtıdır. Cürcâni'nin çokça kullandığı *nahiv manaları* ifadesi ilk defa dilci İbn Serrâc ile felsefeci Yunus b. Meta arasındaki diyalogda geçer. Cürcâni, nahvin anlam alanını gramer kurallarının ötesinde bir zenginliğe sahip olduğunu düşünerek nazm teorisini geliştirmiştir.

Nazm bir şeyi diğerine eklemek anlamına gelir. Bir şeyi diğeriyle eşleştirilince نظمت denir. Şiir yazmanın karşılığı olarak da kullanılır.[41] Bu bağlamda Cürcâni harflerin ve sözcüklerin düzeni arasındaki farktan bahseder. Harflerin sıralanması söylenişte sıralanmasından ibaret olup bunun anlamla ya da zihinde bir karşılığı yoktur. Örneğin ضرب yerine ربض olarak söylense bu anlamı bozmazdı. Sözcüklerin tertibi böyle değildir. Çünkü sözcükler, zihindeki anlamları dikkate alınarak bir sıralamaya konulur. Öyleyse nazmda sözcüklerin birbiriyle ilişkisi önemlidir. Bu yönüyle söz sahibi, dokumacı, kuyumcu, mimar, süslemeci gibi bir maharete sahiptir. Böylece söz eyleminin yerli yerinde kullanılmasını sağlayan kuralları vardır.[42] Cürcâni, harflerin dizilişi ile sözcüklerin dizilişi arasındaki farkı şu ifadelerle ortaya koyar; "Sözcüklerin dizilişinin amacı sırasıyla söylemek değil, aksine delaletlerinin uyumu, zihnin gerektirdiği şekilde manaların buluşmasıdır."[43] Sözcükler sadece bu nitelikleriyle şöyle ya da böyle dizilmeyi gerektirmediği noktası açıktır. Eğer biz lafızları anlamlarından ayrıştırdığımızı düşünürsek takdim tehir, dizim konularında aralıklarında öncelik durumundan söz edemeyiz. Tertipte anlam değil sadece lafız dikkate alınsa, lafızlar sırf bu özellikleriyle bir dizim oluştursaydı, üst düzey söz ile özensiz söz arasındaki fark nasıl ortaya çıkardı. Böyle olunca söz ehli ile söz becerisi olmayan arasında bir fark olmazdı. Eğer süsleme, sarraf ve dokuma örnekleri benzetmesi yapılıyorsa bu anlamlılık durumunu somutlaştırmak içindir.[44] Bu dilin sözcüklerinin inceliklerini keşfeden, anlamın kaynaklarının izini süren, anlamla sözü buluşturan kimsenin hikmetli yaklaşımıdır. Lafzın anlam alanı bilinmeden onu konumlandırmak zaten mümkün değildir. "Lafızlık niteliğiyle sözcüklerin tertip açısından bir belirleyiciliği yoktur. Tertipte belirleyicilik anlam yönüyledir. Düşünce buradan başlar. Anlam zihinde şekillendiğinde sözcüklere dökülür. Eğer zihinde bir düşünce gelişmezse bunun söze dönüşmesinin bir yeri yoktur. Lafızlar anlamın hizmetinde olup onu takip eder. Bu lafzın zihindeki anlamını bilmek sözdeki yerini bilmek anlamına geldiği açıktır.[45]

---

39 Bilginer Onan, *Anlama cürecinde türkçenin yapısal işlevleri*, Ankara: Nobel yayınları, 2011), 188.

40 İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâʾiṣ*, 2/ 370.

41 Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdu'l-Azîz Matar (Kuveyt: Matbaatu Hukumeti'l, 1994), nzm mad., 33/497.

42 el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz,* 50.

43 el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz,* 50.

44 Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz,* 51.

45 Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz,* 54.

Cürcâni'ye Göre Nahiv-Meânî İlişkisi

Arapçada b-l-ğ kökü, daha çok bir şeye ulaşmak demektir. Bir şeyin ulaşacağı noktaya varması anlamında ayette şöyle kullanılır: فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ "*Boşanan kadınlar iddet süresini tamamladıklarında onları en güzel şekilde tutun ya da onlardan en güzel şekilde ayrılın."* (Talak, 65/2*)*. Kişinin ahmaklıktaki seviyesini göstermek için هو أحمق بلغ denir. Dili en güzel şekilde kullanan kimseyi nitelemek için de kullanılır.[46] Buluğa ermek anlamına da gelen bu kökten fikrin başkalarına ulaştırılması anlamında tebliğ masdasrı kullanılır.[47] Belagat terimi, sözün açık ve fasih olarak söylenmesini ifade eder.[48]

Sözlükte kastedilen şey, önemseme, yönelme anlamlarına gelen mâna kelimesinin çoğulu meânîdir. Bir belagat terimi olarak meânî, sözün duruma uygunluğunu inceleyen bir ilim olarak tanımlanır.[49] Meânî, sözün yerinde kullanılmasını, muhatap veya mütekellimin durumuna uygun olarak ifade edilmesini sağlayan ve cümlenin dil kuralları çerçevesinde uğradığı değişikliklerden bahseden bir ilimdir.[50] Tanımda geçen lafzın durumundan, isnad çerçevesinde fasıl, vasl, icâz, itnâb, müsavât konularının yan sıra zikir, kasr, hazf, takdim, tehir gibi konular anlaşılır.

Meânînin gelişim tarihi nahiv ilmi ve nazım teorisiyle yakından ilgilidir. Belagat bilginleri, nahvin ortaya koyduğu kuralları takip ederek meâni ilmini ortaya koymuşlar. Belagat ve nahiv ilminin kesişen noktaları her ikisinin de lafız ve anlamdan hareket etmesidir. Kelime terim olarak ilk defa geçtiği meâni'ş-şi'r türü eserlerde "şiir temaları", meâni'l-Kur'ân türü kitaplarda "sözlük anlamı, etimoloji ve gramer ağırlıklı tefsir ve te'vil" yerine kullanılmıştır. Belâgat içeriğine yakın diğer bir terim ise "meâni'n-nahv"dir. Bu terkibi ilk olarak, Mettâ b. Yûnus'un Aristo mantığını ileri sürmesine karşılık Arap dil mantığını (meâni'n-nahv) savunan Ebû Saîd es-Sîrâfî tarafından aralarında cereyan eden tartışmada yer verilmiştir.[51] İbn Fâris'in "meâni'l-kelâm" tâbiri de belâgat özelliği taşır. Onun bu başlık altında saydığı "haber-istihbâr, emir-nehiy, dua-talep, arz-tahzîz, temennî-taaccüb" şeklindeki on kategori daha sonra teşekkül eden meânî ilminin temel konusu olarak haber-inşâ bölümüne aynen geçmiştir.[52] *Esrâru'l-belâğa* ve *Delâilu'l-i'câz*'da şiir ve ayetlerden örnekler vererek cümlenin anlamında etkili değişkenleri inceleyen Cürcâni, meâni ilminin şekillenmesinde öncülük etmiştir.[53]

Kâdî Abdülcebbâr'ın nazım teorisi hakkında fikirlerini hem eleştiren hem düzenleyip açıklayan ve yorumlayan Abdülkâhir el-Cürcânî ile nazım teorisi gelişmiştir. Bu teoriye göre Kur'an'ın taklit edilmezliği (i'câz), kelimelerinin teker teker fasih olmasında değil duruma ve konuma göre mükemmel bir uyum içinde meydana getirdikleri ilginç terkiplerinde ve söz dizimindedir (nazm). Uyum üslûbu temelinde söz dizimi (nahiv) kurallarını, söz diziminin değişik kompozisyon ve konumlarında meydana gelen anlam nüanslarını titizlikle inceleyen Cürcânî, meânî ilminin konularını *Delâ'ilü'l-i'câz*'ında "nazm, meâni'n-nahv, meâni'l-kelâm" adları altında ele almıştır. Nahiv ilmiyle formel mantığın ağırlığının hissedildiği bu eseriyle Abdülkāhir meânî ilminin kurucusu kabul edilmiştir.[54] Cürcani, nazım olgusuyla dilde sözcük, delalet, nahiv ve terkip aşamalarını birlikte değerlendirmektedir. Biri diğerinden bağımsız olmayan bu aşamalar birbirini desteklemektedir. Fiilin lazım ve müteaddi olması, ismin camid veya müştak olması, edatların cümleden bağımsız halleri dikkate alınarak cümle şekil alır. Nahiv araştırması ideal seviyeyi yakalayan, anlatım yollarını canlılık ve estetik katan Cürcani'nin

46 İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu mekâyisu'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, "b-l-g" mad. (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979).), 1/301.

47 İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcu'l-luga ve sıhâhi'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-Melâyîn, 1987), 4/1316.

48 el-Halil b. Ahmed el-Ferahidi, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindavi, "b-l-ğ" mad. (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003) I/161.

49 el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Kazvînî, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa,* thk. Muhammed Abdu'l-Munim Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cîl,t.y.), 52.

50 Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi "Belâgat"* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 8. Bsk. İstanbul, 2010), 55.

51 Ali b. Muhammed b. El-Abbas Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1424), 22.

52 İsmail Durmuş, "Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/205.

53 Mecduddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzabâdi, *el-Bulga fî terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luga*,thk. Muhammed el-Mısrî (Dımeşk: Dâru Sa'du'd-Dîn, 2000), 186.

54 İsmail Durmuş, "Meânî", 28/205.

metodunu canlandırmanın zamanı gelmiştir.[55] Cümlelerin terkibinden, yapısından ve içerdiği manadan bahsetmek, ruhlarda bıraktığı manalardan bahsetmek demektir. Zira cümlelerin birleşenleri, gönlün derinliklerini kaplayan anlamları tasvir etmektir. Dillerde cereyan eden cümleler, mana itibariyle ruhun derinliklerine nüfuz eden bir resim niteliğindedir. Bu da Abdulkâhir el-Curcânî‟nin inĢa ettiği nazm teorisinin aslını teşkil etmektedir.[56]

Amil mamul ilişkisi dikkate alınarak gramer konuları irab durumuna göre, merfuat, mansubat ve mecrurat olarak taksim edilmiştir. Örneğin كان'nin ismi ile إن'nin haberini merfuat başlığında, yine كان'nin haberi ile إنّ'nin ismini mansûbat başlığında toplanmıştır. Yine şart uslubü, cezm eden edatlar bölümünde incelenir. Aynı bakış açısıyla tevâbi olarak bilinen beş konuyu birlikte incelenmiştir. Tevabi olarak bilinen bu konular aynı irab karinesini taşısalar da anlam açısından aynı başlık altında verilmesi eleştiri konusu olmuştur. Bunların yanı sıra cümle yapısında takdim- tehir, fasl- vasl, kasr, icaz-itnâb, müsavat, vb. konular gereken ilgiyi görmemiştir. Yukarıda işaret edilen konuların tertip ve ele alınışından doğan eksik yönleri tamamlamak amacıyla meani ilmini doğmuştur. Bu yönüyle meani ilmi grameri tamamlayan bir içeriği sahiptir.[57] Dilsel bağlamdan hareketle zikir, hazf, takdim, tehir, tarif ve tenkir gibi meani ilminin alanına giren konuların anlam üzerinde etkisi inkâr edilemez. İsnadın durumları, fiile taalluk edenlerin durumu, kasr, fasl, vasl, haber, inşa, icaz, itnab, müsavat gibi meani ilminin konuları nahiv ilminin bıraktığı yerden başlar. Cürçcâni söz dizimini önemine şöyle vurgular; "Sözdiziminde izlenmesi gereken yol işte budur. Şu halde sözdizimi açısından doğru veya yanlış olarak değerlendirilen ve sözdizimi kapsamına giren her şey, esasında nahiv kurallarının gerektirdiği anlamla ilgili olup (me'âni'n-nahv) ya bu kurallara uygun ve yerinde kullanılmış ya da kurallar çiğnenerek yanlış kullanılmıştır. Sonuç olarak bir söz diziminin üstün nitelik taşıdığına dair bir yargı ile karşılaştığımızda sözü edilen doğruluk, yanlışlık ve üstünlük niteliğinin nahiv kurallarıyla ve dilbilgisinin konularından biriyle doğrudan ilişkili olduğunu görürüz.[58] Arap edebiyatının usta ismi el-Câhız (ö.255/869) asırlar öncesinden anlama giden yolu şöyle tanımlar: "İster Arap ister Acem, ister yerli ister bedevi, ister köylü ister şehirli olsun anlama götüren yollar herkese açıktır".[59]

Modern çağda gelişimini tamamlamış olan sosyoloji ve psikoloji disiplinlerinin verileri ışığında meânî ilmine psikososyal yaklaşımlarla bazı filolojik ve stilistik yorumlar getiren günümüz eserlerinden bazıları şunlardır: Tâmir Sellûm, *ʿİlmü'l-meʿânî: Ḳırâʾe s̱âniye li't-teşkîli'n-naḥvî* (Humus 1996); Mecîd Abdülhamîd Nâcî, *el-Üsüsü'n-nefsiyye li-esâlîbi'l-belâġati'l-ʿArabiyye: ʿİlmü'l-meʿânî* (Beyrut 1404/1984); Tâlib Muhammed İsmâil ez-Zevbeî, *ʿİlmü'l-meʿânî beyne belâġati'l-ḳudemâʾ ve üslûbiyyeti'l-muḥdes̱în* (Bingazi 1997); Abdülazîz Atîk, *ʿİlmü'l-meʿânî* (Beyrut 1985); Fazl Hasan Abbas, *el-Belâġa: Fünûnühâ ve efnânühâ: I. ʿİlmü'l-meʿânî* (Amman 1987); Abdülfettâh Besyûnî, *ʿİlmü'l-meʿânî* (I-II, Kahire 1408/1987); Abdülfettâh Osman, *Fî ʿilmi'l-meʿânî* (Kahire 1990-1991); Hasan el-Bündârî, *Fi'l-belâġati'l-ʿArabiyye: ʿİlmü'l-meʿânî* (Kahire 1990); Hamza Dervîş Zağlûl, *Fî ʿilmi'l-meʿânî* (Kahire 1981).[60]

Nahvin ruhunu ve illetini temsil eden, onun amaçlarını ve durumlarının açıklayan meani ilmi bize sebepleri ışığında haber ve inşa cümlesin yerini ve zamanını gösterir. Belagatin temel unsurlarında olan kasr, fasıl, vasıl gibi üslupları öğretirken bunların sebep ve gayesini de açıklar. Aynı şekilde müsned ileyhle ilgili olarak nekralık, marifelik, takdim tehir gibi anlama etki eden hususları öğretir.[61] "Kelimelerin dizilmesi ile amaçlanan şey, lafızlarının telaffuzda birbirinin ardı sıra gelmesi değil, delalet ve anlamlarının aklın gerekleri doğrultusunda birbirine uygun düşüp buluşmasıdır. Kelimelerdeki dizimin, dizilen şeylerin birbirine karşı konumu dikkate alınarak dizmek anlamında olduğu ve bu açıdan kalıba dökme, süsleme, nakış yapma vb. biçim verme amacı güdülen işlere / sanatlara benzediği kesinleşmişken bununla lafızların telaffuzda birbirinin ardı sıra gelmesinin kastedilmesi nasıl düşünülebilir ki! Üstelik anlam göz ardı edildiğinde lafızların birbirine karşı dikkate alınması gereken

---

55 İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-nahvi* (Kahire: Müessetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012), 20.
56 Zafer Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve belagât ilmindeki yeri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 223.
57 Temmâm Ḥassân, *el-Luġatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ,* 18.
58 Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz sözdizimi ve anlambilim*, 83.
59 Ebû Osman Amr b. el-Bahr el-Câhız, *el-Hayavân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1424), 3/67.
60 İsmail Durmuş, "Meânî",28/205.
61 Şeyh Emîn, Bekrî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye fî sevbihe'l-cedîd -ilmu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Melâyîn, 1990), 1/53.

bir konumlarının olmadığı noktasında da bizim hiçbir şüphemiz yoktur. Lafızların salt lafız olmaları açısından şöyle değil de böyle dizilmeyi hak etmedikleri konusunda şüphe etmeyi gerektiren ne vardı ki. [62]

Nahiv ilmiyle ilişkisi bakımından meâni ilminden sonra ona en yakın olan beyan ilmidir. Beyan ilminin ele aldığı mecaz, istiare, teşbih gibi söz sanatları cümleden bağımsız olarak düşünülemez.[63] Nahiv beyan ilişkisi bağlamında anlam, hakikat ve mecaz arasında dolaşır. Beyan ilminin diğer ilimlerle ilişkisi bakımında anlam bilimin konusu olan sözlük bilimle de yakından ilişkilidir.[64] Cürcâni'nin benzetmesiyle lafızlardaki anlam kilidini açan nahvin önemini İbn Mâlik şöyle izah eder: وبعد، فالنحو صلاح الألسنة والنفس إن تعدم سناه في سنة / به انكشاف حجب المعاني وجلوة المفهوم ذا إذعانِ "*Kişi gaflete düşüp yolunu kaybettiğinde dil esenlik sebebi oluverir. Mana üzerindeki örtü ancak onunla kaldırılır ve idrak yalnız onunla cilalanır, ey akıl sahibi!*"[65] Gramatikal niteleme, cümle ve cümlenin unsurları arasındaki ilişkiyi inceler. Nahvin konusu daha çok cümle tahlilidir. Genel dil için durum böyle olmakla birlikte şiir dilinin kendine has yapısı çeşitli sanatların kapılarını aralar.[66]

Sözdeki fesahatın tek tek lafızlardan ziyade terkipteki incelikten kaynaklandığını Cürcâni ayetle şöyle açıklar: "Nitekim akıldan bir behresi olan kişi يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ"*Her sesin kendi aleyhlerine olduğunu sanırlar. Onlar düşmandır, bundan dolayı onlara karşı tetikte ol*. " (Münafikun, 53/4) ayetine ve insanların bu ayetteki fesahati yücelttiklerine bakınca ayetteki kelimelerin üzerine birer birer parmağını koyarak "bu fasihtir", "şu fasihtir" demeyi aklına getirmez. Ayetteki fesahatin sebebi, hiç kuşkusuz anlama ilişkin hususlardır: Birincisi, على harfinin ikinci mef'ûl yerinde bulunan hazfedilmiş bir kelimeye bağlı olmasıdır. İkincisi, هُمُ الْعَدُوُّ cümlesinin atıfsız olarak gelmiş olmasıdır. Üçüncüsü ise العَدُوُّ kelimesinin marife olarak söylenmesi ve هُمُ عَدُوٌّ denilmemesidir. على harfini hazfedilmeyen bir kelimeye bağlasan, هم العدو cümlesinin başına atıf harfi getirsen ve العَدُوُّ kelimesinin başındaki harf-i tarifi kaldırıp يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ وَاقِعَةٍ عَلَيْهِم وَهُم desen fesahatin tamamen uçup gittiğini görürsün. Şayet aklına صِحْتُ عَلَيْهِ "ona seslendim" cümlesindeki gibi, عَلَيْهِم kelimesinin doğrudan صَيْحة kelimesine bağlı olduğu düşüncesi gelirse bırak fasih olmayı, bu cümleyi söz olmaktan bile çıkarmış olursun. Bu söylediklerimiz aklı olana doğruyla yanlışı ayırabilecek bir ölçüt vermektedir."[67] Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı nasıl Arap grameri için bir dönüm noktası ise Abdulkkâhir el-Cürcânî'nin (ö.471/1078-1709) *Delailu'l-icâz* ve E*srâru'l-belaga'*da dilde öncü bir yaklaşım olarak kabul edilir. Nahiv ilmine yeni kavramlar kazandıran Cürcâni, dili kuru mantık ilkelerinden kurtarıp gramerde uslüp çeşitliliğinin yollarını keşfetmiştir. Her alanda olduğu gibi dil alanında da üslup yazarın anlayışını yansıtması açısından belirleyicidir.[68] *Delâilu'l-icâz*'a bakıldığında

Anlamın açıklık kazanması için dil, çoğu zaman gramer kurallarının yanında belagatın inceliklerinden de faydalanır. Nahiv ve meaninin ortak alanı cümle olması her iki ilmin dayanışmasını artıran bir etkendir. "Şu halde sözdizimi açısından doğru veya yanlış olarak değerlendirilen ve sözdizimi kapsamına giren her şey, esasında nahiv kurallarının gerektirdiği anlamla ilgili olup (me'âni'n-nahv) ya bu kurallara uygun ve yerinde kullanılmış ya da kurallar çiğnenerek yanlış kullanılmıştır. Sonuç olarak bir söz diziminin üstün nitelik taşıdığına dair bir yargı ile karşılaştığımızda sözü edilen doğruluk, yanlışlık ve üstünlük niteliğinin nahiv kurallarıyla ve dilbilgisinin konularından biriyle doğrudan ilişkili olduğunu görürüz. Nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar, göz ardı edilerek cümlede geçen kelimelerin anlamlarının teker teker düşünülmesi tasavvur edilemez. Kişinin, bir fiilin anlamı üzerinde düşünüp onun bir isimde amel ettirme kastı taşımamış veya bir ismin anlamı üzerinde düşünüp onda bir fiili amel ettirerek ismi onun faili veya mefulü yapma kastı taşımamış veya bunun dışında mübtedâ, sıfat, hâl vb. bir öge yapmayı düşünmemiş olması makul değildir1.[69] Sözlükler, sözcüğün kazandığı bu anlamları verdiği kadar verimlidir. Kendisinden önceki belâgatçılardan istifade eden Sekkâkî, Cürcânî'nin söz

---

[62] Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz sözdizimi ve anlambilim*, 60.
[63] Muhammed Hamase Abdullatif, *en-Nahvu ve'd-delâle* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2000), 97.
[64] Temmâm Ḥassân, *el-Luġatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ,* 19.
[65] İbn Mâlik, Şerhu'l-Kafiyeti'ş-Şafiye, 1/155.
[66] Muhammed Hamase Abdullatif, *Binâu'l-cümleti'l- 'arabiyye* (Kahire: Dâru Garîb, 2003), 311.
[67] Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz sözdizimi ve anlambilim*, 341.
[68] Abdusselâm el-Meseddî, *el-Üslûb ve'l-üslûbiyye navhve bedîl elsünî fî nakdi'l-edeb* (Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb), 63.
[69] Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz sözdizimi ve anlambilim*, 83.

dizimi teorisinin dayandığı önemli unsurlardan "*nahvin manaları"* konusunu nahivden ayırmış ve onu *meânî ilmi* başlığı altında müstakil bir ilim hâline getirerek *beyân ilmi* ile alakasını kurmuştur."[70]

Meani ilminin tanımıyla ilgili belagat bilginlerinin söyledikleri, bu ilmin nahiv gibi cümle alanın dışına çıkmadığına işaret eder. Sekkâkî, meâni ilminin alanını, anlamın en ideal şekilde dillendirme esnasında söz hatalarında kaçınmayı ve sözün bağlamla ilişkisinin sağlam kurulması olarak açıklar.[71] Modern dönemde gramer ve özellikle de meani ilminin ortaklığına işaret eden dilcilerden biri de Temmam Hassan'dır. Nahvin meani ilmiyle ilişkisini vurgulayan Temmam Hassan, gramerin ayrılmaz parçası olan meaniyi gramer ilminin zirve noktası olarak kabul eder.[72] Dilin iki temel alanı olan gramer ve belagatın birlikte düşünülmesi, retorik gramer (النحو البلاغي) tabirini doğurmuştur. Cürcâni tarafından ortaya konulan söz dizimi teorisi bu yaklaşımın en başarılı örneğini temsil eder.[73] Gelişen dil çalışmaları ışığında nahiv ilmini değerlendiren modern dilcilerden bazıları, nahiv bilginlerinin meani kapsamında değerlendirilen konuların bir kısmı aslında nahiv kapsamında değerlendirilmesi gerektiği görüşünü savunurlar. Müsned müsned ileyh ilişkisi bağlamında müsned ileyhin marifelik, nekiralık halleri, takdim tehir gibi konuların yanında müsnedin isim veya fiil olması durumları aslında nahvin kapsamında olması gerekir. Yine bazı konuların irab benzerliğinden hareketle aynı başlık altında incelenmesi eleştiri konusudur.[74] Son dönemde Arapçanın gramerini kapsamlı ele alan çalışmaların bu anlayış etrafında şekillenmektedir.

Sonuç

Dilin kurallarını inceleyen nahiv ilmi delâlet çeşitliliği açısından ihtiyaç duyduğu alanlarda belagat ilmiyle dayanışma içindedir. Anlam alanı açısından meâni ilmi, nahiv kuralları ve cümle yapılarıyla yakından ilgilidir. Özellikle de şiir alanında nekralık, marifelik, takdim, tehir, zikir, hazif, fasıl, vasıl ve kasr gibi konularda her iki ilim etkileşim halindedir. İsnadı oluşturan müsned ve müsned ileyh arasındaki anlamdan doğan yer değiştirme ve eklemeler meâni ilmiyle ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur. Dil çalışmalarının süreç içerisinde ayrıntı ve derinlik kazanması dil ilimlerinin bağımsızlık kazanmasının yolunu açmıştır. Cümle çeşitliliği ve anlamla ilişkisini bağlam çerçevesinde ele alan meâni ilminin nahiv ilmi çerçevesinde kalması gerektiğini savunanlar vardır. Nahvi kurallar silsilesinin ötesinde anlam odaklı ele alanlar bu yaklaşımı desteklemektedirler.

Sahip olduğu dil birikimi Cürcânî'yi nahiv alanında yeni arayışlara sevk etmiştir. Nahvin kurallarını özetleyerek başladığı *Delâilu'l-i'câz*'da ortaya koyduğu nazm (söz dizimi) teorisinde, günümüz dil bilim çalışmalarının da üzerinde durduğu bir çok konuyu nahiv meâni ilişkisi bağlamında ele almıştır. Nazmın temelinin nahve dayandığını söyleyerek dilde fesahatın ölçüsünü anlamın belirlediğini örnekleriyle izah etmiştir. Cürcânî, nazmın gerçekleşmesinden sonra, gramatikal anlamlar ve el-furuk ve'l-vucuh olarak nitelediği iki temel ilkeye bağlı olarak sözün taşıması gereken üç unsuru üzerinde durur. Birincisi uygun bağlamı barındıran, sözün söylendiği amaçlar. İkincisi, cümle içinde sözcüklerin birbiriyle irtibatıdır. Buradaki kastı, bazı gramer fonksiyonlarında, takdim tehir gibi söz hürriyetinden bahsetmiş olabilir. Üçüncüsü ise sözcüklerin birlikte kullanımını kapsar. Bundan maksat, semantik alanlar arasında uygun sözcük seçimidir. Onun söz dizimi anlayışı sonraki dilciler tarafından örnek alınmıştır. Günümüzde Arapça dil çalışmalarında Cürcânî'nin etkisi devam etmektedir.

Kaynaklar

Abdullatif, Muhammed Hamase. *Binâu'l-cümleti'l- 'arabiyye*. Kahire: Dâru Garîb, 2003.

Abdullatif, Muhammed Hamase. *el-'Alâmetu'l-i'rabiyye beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Riyad: Mektebetu Ümmü'l-Kurâ, 1984.

Abdullatif, Muhammed Hamase. *en-Nahvu ve'd-delâle*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2000.

Aksan, Doğan *Her yönüyle dil*. Ankara: Tür Dil Kurumu Yayınları, 2000.

---

70 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî* (Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2009), 17.

71 el-Kazvînî, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa, 348.*

72 Temmâm Ḥassân, *el-Luġatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 18.

73 Mustafa Hamide, *Nizâmu'r-irtibât ve'r-rabt fî terkîbi'l-cümleti'l-'arabiyye,* 61.

74 Mehdî el-Mahzumi, *fi'n-Nahvi'l-arabî nakduhû ve tevcîh* (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1986), 17,233.

Akyüz, Zafer. *Fadl Hasan Abbâs ve belagât ilmindeki yeri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Atîk, Abdulaziz. *‘İlmu’l-me‘ânî*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 1985.

Bekrî, Şeyh Emîn. *el-Belâgatu’l-Arabiyye fî sevbihe’l-cedîd -ilmu’l-me‘ânî*. Beyrut: Dâru’l-Melâyîn, 1990.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Binyetü’l-‘akli’l-‘Arabî*. Beyrut: Merkezü Dirâseti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 2009.

el-Câhız, Ebû Osman Amr b. el-Bahr. *el-Hayavân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, 1424.

el-Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhâh tâcu’l-luga ve sıhâhi’l-‘arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Melâyîn, 1987.

Cündioğlu, Dücâne. *Sözlü kültürden yazılı kültüre anlamın tarihi.* İstanbul, t.y.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdilkāhir b. Abdirrahmân b. Muḥammed. *Delâilu’l-i‘câz*. nşr. Maḥmûd Maḥmûd Şâkir. Ḳahire: Mektebetu’l-Ḫâncî, 1984.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü’l-i‘câz (Sözdizimi ve Anlam Bilim)*. çev. Osman Güman İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Kitâbu Esrâri’l-belâġa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dârü’l-medenî, 1412/1991.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muḥammed. *Kitâbü’l-Muḳteṣid fî şerḥi’l-Îżâḥ*. thk. Kâzım Bahr el-Mercân. Irak: Vizâretü’s-Sekāfetü ve’l-A‘lâm, 1982.

Durmuş, İsmail, “Meânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Enîs, İbrahim. *Min Esrâri’l-luga*. Kahire: Mektebe Anglio el-Mısriyye, 1966.

el-Esedî, Hasan Abdulgani Cevâd. *Mefhûmu’l-cümle ‘inde Sîbeveyhi.* Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, 1971.

el-Ferahidi, el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*. thk. Abdulhamid Hindavi. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2003.

el-Fîrûzabâdi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Bulga fî terâcimi eimmeti’n-nahvi ve’l-luga*. thk. Muhammed el-Mısrî. Dımeşk: Dâru Sa‘du’d-Dîn, 2000.

Geoffrey Sampson. *Medârisu’l-lisâniyyât*. çev. Muhammed Ziyad Kebbe. Riyad: Câmiatu Melik Suûd, 1994.

Hamide, Mustafa. *Nizâmu’r-irtibât ve’r-rabt fî terkîbi’l-cümleti’l-‘arabiyye.* Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1998.

Hassân, Temmâm. *el-Lugatu’l-‘arabiyye ma‘nâhâ ve mebnâhâ*. Ḳahire: Dâru’s-Sekâfe, 1994.

Hatîbu’t-Tebrîzî, *Şerhu dîvâni’l-Hamâse li Ebî Temâm*. thk. Garîd eş-Şeyh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.

İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *Mu‘cemu mekâyisu’l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru’l-Fikr, 1979.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillah Cemâluddîn. *Şerhu'l-kafiyeti'ş-şafiye*. thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî, Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1982.

İbn Ya‘îş, Muvaffakuddîn. *Şerhu’l-Mufaṣṣal*. thk. Hz. Emil Bedî' Ya‘ḳub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.

el-Kazvînî, el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. ‘Abdirrahmân. *el-Îzâh fî ‘ulûmi’l-belâğa*, thk. Muhammed Abdu’l-Munim Hafâcî. Beyrut: Dâru’l-Cîl, t.y.

el-Mahzumi, Mehdî. *Fi’n-Nahvi’l-‘arabî nakduhû ve tevcih*. Beyrut: Dâru’r-Râidi’l-‘Arabî, 1986.

el-Mahzumi, Mehdî. *Fi’n-naḥvi’l-‘arabî nakduhû ve tevcîh*. Beyrut: Dâru’r-Râidi’l-‘Arabî, 1986.

Mustafa, İbrahim. *İhyâu'n-nahv*. Kahire: Müessetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.

el-Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abdulhalik Azime. 4 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kutub, ty.

Onan, Bilginer. *Anlama sürecinde türkçenin yapısal işlevleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.

er-Radî, Muhammed b. Hasan. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-kâfiyye*. thk. Hasan Muhammed b. İbrahim el-Hıfzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-'İlm, 1993.

er-Râzî, Fahruddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.

es-Saîdî, Abdulmüteâl. *Buğyetu'l-izâh li telhîsi'l-miftâh fî ulûmi'l-belâga*.4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2005.

es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. 3 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fikr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.

Saraç, Yekta. *Klasik edebiyat bilgisi "belâgat"*. İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2010.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 3. Basım, 1408/1988.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân. 7 Cilt. Mısır: Dâru İbn 'Affân, 1421.

et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. el-Abbas Ebû. Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-muânese*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1424.

el-Üşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsa. *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1955.

Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî. *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdu'l-Azîz Matar. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukumeti'l, 1994.

Zekeriyya, Michel. *el-Elsüniyyetü't-tevlîdiyye ve't-tahvîliyye 'inde'l-'Arab ve kavâ'idu'l-lugati'l-'arabiyye*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'yye li'Dirâsâti ve'n-Neşr ve't-Tevz'î, 1986.

Sarfî Niyâbet Kavramı Bağlamında Bağlamsal Unsurların Gramatik Çözümleme Üzerindeki Belirleyiciliği

The Effect of Contextual Elements on the Grammatical Analysis in the Context of Niyābah Sarfiyyah

Bünyamin AYDIN*

Özet

Dil, aşamalı biçimde dizilmiş birimlerin oluşturduğu bir dizge olarak tanımlandığında gramatik çözümleme, uygulamada ayrılmaları mümkün olmayan ses, biçim ve sözdizimi gibi alt dizgelere ait birimlerin kuramsal düzeyde ayrı ayrı çözümlenmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda nahiv bilginleri, söz konusu üç dizgeye ait gramatik çözümleme düzeylerine işaret edecek şekilde, delâletin sesbilimsel, biçimbilimsel ve sözdizimsel türleri üzerinde durmuşlardır. Böylece sesbirim, biçimbirim, kelime ve cümle; anlam ayırıcı birimler olarak değerlendirilmiştir. Sözcük düzeyinde ele alındığında biçimbirimlerin ortaya koyduğu morfolojik anlam, kelimenin vazʿ olgusuna dayanan sözlüksel anlamından ve cümle içindeki konumunun getirdiği sözdizimsel anlamından farklı olarak onun yapısından elde edilmektedir. Bir dilsel unsurun gramatik veya semantik açıdan başka bir unsurun yerine geçmesi, Arap dilinde niyâbet, tenâvüb, teʿâkub ve ta‘vîz gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Çözümlemenin ses, biçim ve sözdizimi gibi tüm düzeylerinde görülebilen bu olgu, morfolojik düzeyde bir sıyganın başka bir sıyganın anlamını yüklenmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. *Sarfî niyâbet* kavramı ile açıklanan bu olguya dair mastarın ism-i fâil veya ism-i mef‘ûl anlamında, *fâʿil* (فَاعِل) sıygasının sıfat-ı müşebbehe veya ism-i mef‘ûl anlamında, *fe‘îl* (فَعِيل) sıygasının ism-i fâil ya da ism-i mef‘ûl anlamında kullanılması gibi örnekler söz konusudur. Müşterek, tarafsız veya belirsiz sıygalar gibi terimlerle de ifade edilen söz konusu sıygaların Kur’an’daki kullanımları; dilsel ifadenin iç ve dış bağlamına ilişkin unsurlar üzerinden farklı yorumları beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda sıyganın delâleti ile ifadenin genel anlamı arasında bir uyumsuzluk görüldüğünde ya ifadenin dil içi bağlamı üzerinden yorumlar geliştirilmekte ya da dil dışı bağlamsal unsurlara müracaat edilmektedir. Bu çalışmada bağlamın gramatik çözümleme üzerindeki belirleyiciliği morfolojik düzeyde ele alınarak sıyganın delâlet ettiği anlamın bağlamsal unsurlardan ne derece bağımsız olduğu hususu sarfî niyâbet kavramı üzerinden tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Anlam, Gramatik çözümleme, Sıyga, Sarfî niyâbet, Bağlam.

Abstract

When a language is defined as a system of progressively ordered units, grammatical analysis appears as theoretical analysis of units belonging to phonetic, morphologic and syntactic subsystems which cannot be separated in practice. In this sense, linguists focused on the phonological, morphological and syntactic types of meaning, pointing to the levels of grammatical analysis of the three systems mentioned. Thus phoneme, morpheme, word and sentence; were evaluated as distinctive units. When considered at the word level, the morphological meaning of the morphemes is obtained from its structure, unlike the lexical meaning of the word based on the phenomenon of waz' and the syntactic meaning of its position in the

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-posta: bunyaminaydin@kastamonu.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4495-6392

sentence. The substitution of the linguistic element by another grammatically or semantically is expressed in terms such as niyābah, tanāwub, ta‘āqub and ta‘wîz in Arabic. This fact, which can be seen at the all levels of linguistic analysis such as sound, form and syntax, appears as acquiring of a linguistic form the meaning of another linguistic form at the morphological level. There are many examples in the Arabic language about this phenomenon, which is defined with the concept of niyābah sarfiyyah. These linguistic forms are also called common, neutral or ambiguous forms, and the usage of these linguistic forms in the Qur'an brings the different interpretations that depend on the elements related to the context of linguistic expression. In this context, when there is a contradiction between the meaning of the linguistic form and the general meaning of the expression, either interpretation that depend on the linguistic context of the expression are developed or reference is made to non-linguistic contextual elements. In this study, the effect of the context on grammatical analysis will be discussed at the morphological level, and the extent to which the morphological meaning is independent from the contextual elements will be discussed over the concept of niyābah sarfiyyah.

Key words: Meaning, Grammatical analysis, Form, Niyābah sarfiyyah, Context

Giriş

Bağlamın gramatik çözümleme üzerindeki etkisini ele almak, bağlamın cümle anlamı üzerindeki etkisini incelemek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla anlam terimiyle ne kastedildiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Bunu yapmak için anlama ilişkin üçlü bir tasniften yararlanılabilir. Buna göre kelimenin öncelikle sözlüksel anlamı (المَعْنَى المُعْجَمِي), sonra yapısından doğan morfolojik anlamı (المَعْنَى الصَّرْفِي), daha sonra cümle içinde yüklendiği işlevler yoluyla kazandığı sözdizimsel anlamı (المَعْنَى النَّحْوِي) ve en sonunda da bağlamsal anlamı (المَعْنَى السِّيَاقِي) olduğu söylenebilir.[1] Morfolojik ve sözdizimsel anlamlar; gramatik anlam, işlevsel anlam gibi üst başlıklar altında bir arada ele alınabilmektedir. Burada bağlamsal unsurların kelimenin gerek sözlüksel anlamı üzerinde gerekse de işlevsel anlamları üzerinde etkili olabildiği görülmektedir. Çalışmada et-tahlîlu'n-nahvî (التَّحْلِيل النَّحْوِي) ifadesinin bir karşılığı olarak kullanılan "gramatik çözümleme" ifadesi, erken dönem nahiv eserlerinde olduğu gibi nahvin geniş anlamına[2] referansta bulunmakta ve sarf, meâni gibi ilimleri de kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.

Bağlamın sözlüksel anlam üzerindeki belirleyiciliği, Arapça *hasen* (حَسَنٌ) kelimesi üzerinden örneklendirilebilir. Buna göre adam (رَجُلٌ), kadın (مَرْأَةٌ), çocuk (وَلَدٌ) gibi kelimelerle birlikte kullanıldığında fiziksel güzellik ifade eden *hasen* kelimesi; doktor (طَبِيبٌ) kelimesi ile aynı dilsel bağlamda yer aldığında performans üstünlüğü, ölçülebilen eşyalar için kullanıldığında ise temizlik anlamlarına gelebilmektedir.[3] Benzer şekilde وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ âyetinde[4] iki defa geçen *sâ'at* (سَاعَة) kelimesinin her iki yerde aynı anlamda kullanıldığını iddia etmek mümkün değildir. Birinci kullanımda harf-i tarifli olarak ve قَامَ fiili ile birlikte kullanılan kelime, bu sayede kıyamet anlamı kazanırken ikincisinde nekra oluşu ve لَبِثَ fiili ile kullanılması ile belirli bir zaman dilimini ifade etmektedir.[5] Bağlamın sözlüksel anlam üzerindeki belirleyiciliğine dair İbn Kayyım (ö. 751/1350)'ın şu ifadeleri konuyu özetleyici niteliktedir:

---

1 Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* (ed-Dâru'l-Beyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1994), 28.

2 Nahiv teriminin geniş ve dar anlamları için bk. Abdulkerîm Muhammed el-Es'ad, *el-Vasît fî Târîhi'n-Nahvi'l-'Arabî* (Riyad: Dâru'ş-Şevâf, 1992), 15-16; Mucellî Muhammed Kerîrî, *Devru'n-Nahv fi't-Tevcîhi'd-Delâlî* (Kahire: Kahire Üniversitesi, Dâru'l-'Ulûm, Doktora Tezi, 2010), 2; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî fî dav'i 'İlmi'd-Delâle* (Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2011), 114-115.

3 Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1998), 70. Benzer örnekler için bkz. Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 324; Doğan Aksan, *Anlambilim* (Ankara: Engin Yayın Evi, 2009), 74-75.

4 "Kıyametin kopacağı gün günahkârlar, dünyada bir saatten fazla durmadıklarına yemin ederler. Onlar önceden de böyle haktan çevriliyorlardı." Rûm, 30/55.

5 Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2000), 47.

> "Bağlam, mücmeli tebyin, muhtemeli tayin, kastedilmeyen manaları tasfiye, âmmı tahsis, mutlakı takyid eder ve anlam çeşitliliğine götürür. Bağlam, konuşanın muradına delâlet eden en büyük karinedir. Onu ihmal eden düşüncesinde yanılır ve münazarasında mugalâtaya düşer."[6]

İbn Kayyım, açıklamalarına dayanak yapmak üzere Arapçadaki taaccüb üslûbunun farklı bağlamlarda sevgi, nefret, hükmün mümteniʻ ve çirkin oluşu, ilgili fiilin Allah'a yakışmayacağını belirtme gibi farklı anlamlar için kullanılışını örnek göstermektedir. Söz konusu açıklamaların bir benzeri, modern dilbilimcilerden Joseph Vendryes (ö. 1960) tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

> "Sözcüğün değerini belirleyen, tüm durumlarda, ancak bağlamdır. Çünkü sözcük, kullanıldığı her seferde anlamını geçici olarak tanımlayan bir durum içinde bulunur. Olası birçok anlama rağmen, sözcüğe tek seferlik değerini kazandıran, bağlamdır. Bağlam ayrıca sözcüğü belleğin biriktirdiği geçmiş anlamlardan arındıran ve ona anlık bir değer yaratan unsurdur."[7]

Bağlamın işlevsel anlam üzerindeki belirleyiciliği, temel olarak sözdizimsel ve morfolojik düzeylerde incelenebilir. Sözdizimsel düzeyde takdim-tehir olgusunun cümleye kattığı anlamlar, edatların sahip olduğu işlevsel anlamlar, kelimenin iʿrâb konumuna dair tercihlerin cümle anlamı üzerindeki etkileri gibi hususlar bu bağlamda zikredilebilir. Nahiv bilginlerinin söz konusu hususlarda gramatik çözümlemeyi bağlamsal unsurlarla doğrudan ilişkili olarak gerçekleştirdikleri görülmektedir. Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) mefʻûlün takdimi konusundaki ifadeleri dikkat çekicidir:

> "بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ âyetinde (Enʻâm, 6/41) mefʻûlün takdim edilmesi inâyet içindir. Zemahşerî, bunun hasr ve ihtisasa delâlet ettiği görüşündedir. Bu yüzden de âyeti تَخُصُّونَهُ بِالعِبَادَة (İbadeti ona özgü kılarsınız.) şeklinde açıklamıştır. Bize göre ise ihtisas ve hasr, mefʻûlün fiile takdiminden değil sözün bağlamından (siyâku'l-kelâm) anlaşılır."[8]

Ebû Hayyân, bağlama vurgu yaptığı bir başka ifadesinde *innemâ* (إِنَّمَا) edatıyla ilgili olarak şöyle demektedir:

> "Bazı geç dönem nahiv ve usûl âlimlerinin *innemâ* (إِنَّمَا)'nın *nefy* ifade eden *mâ* (مَا) edatı ile *isbat* ifade eden *inne* (إِنَّ) edatının birleşmesiyle meydanda geldiği ve dolayısıyla da hasr ifade ettiği yönündeki görüşleri kabul edilebilir değildir. Bunu ancak nahiv ilmini bilmeyenler söyleyebilir. Bize göre *innemâ*, vazʿ yoluyla hasra delâlet etmez. Tıpkı *mâ* edatının *inne* dışında birleştiği diğer kelimelerde olduğu. Dolayısıyla لَعَلَّ زَيْدًا قَائِمٌ ve لَعَلَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ ne ise إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ ile إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ da öyledir. Eğer hasr anlaşılıyorsa bu sözün bağlamındandır (siyâk-ı kelâm), *innemâ* hasra delâlet ettiği için değildir."[9]

Bağlamın gramatik çözümleme üzerindeki etkisine dair bir başka örnek İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) iştigâl bahsindeki beş iʿrâb ihtimalini sıraladıktan sonra *"... yapılacak takdir, kastedilen anlama göre olmalıdır*."[10] şeklindeki ifadesidir. Aynı konuda Sabbân (ö. 1206/17092)'ın "*iştigâl isminin refedilmesi durumunda fiil için kastedilen anlamı bozacak bir sıfat durumu ihtimali ortaya çıkıyorsa iştigâl isminin nasb edilmesi gerekir*."[11] ifadelerinde de görüldüğü üzere anlam, söz konusu beş ihtimalin tamamının üzerinde belirleyici bir yerde konumlandırılmaktadır. Ebû Hayyân aynı konuyla ilgili olarak كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَر âyetinde[12] salt gramatik açıdan tereccuh eden vecih refʻ olmasına rağmen iʿrâbın maksud

---

6 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâiʻu'l-Fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid), 4/1314.

7 Joseph Vendryes, *el-Luga*, çev. Abdulhamid ed-Devâhilî-Muhammed el-Kassâs (Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2014), 231.

8 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 4/132. Takdim-kasr ilişkisi konusunda Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye yönelik eleştirileri hakkında bk. Bünyamin Aydın, "Kur'an Yorumunda Bağlamsal Anlamın Gramatik Çözümleme Üzerindeki Etkisi -Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Takdim-İhtisas İlişkisi Konusunda Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirisi Bağlamında-", Marife, 20, 2020, 95-117.

9 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/191.

10 İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1966), 326.

11 Ebu'l-İrfân es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân ʻalâ Şerhi'l-Uşmûnî*, thk. Tâhâ Abdurraûf Saʻd (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkıyye, ts.), 2/115.

12 Kamer, 54/49.

manaya göre yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun "… *Âyette* خلقناه *fiilinin sıfat konumunda olmadığı (dolayısıyla haber olduğu) iyice anlaşılsın diye nasb kıraati tercih edilir*."[13] ifadeleri ve yine

> "Fiil öncesindeki ifadeye sıfat olarak yorumlanabiliyor ve fiilden sonraki ifade haber olarak değerlendirilebiliyorsa, kastedilen anlam da fiilin haber olması ise birinci isimde nasb tercih edilir ki fiilin sıfat olmadığı anlaşılsın."[14]

şeklindeki ifadeleri aynı hususa işaret etmektedir. İbn Hişâm'ın beşli tasnifine göre değerlendirildiğinde ref' ihtimali tereccuh etmektedir.[15] Ancak âyetle ilgili yorumlara bakıldığında bazı müfessirlerin nasb ihtimalini, bazılarının ise ref' ihtimalini tercih ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu tercihlerin gramatik nedenlere değil, ihtimallerden birinin terk edilmesini gerektirdiği düşünülen anlamsal bir nedene dayandığı ortaya çıkmaktadır.

Bağlamın gramatik çözümleme üzerindeki etkisine dair bir başka örnek, yorumcuların مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ âyetindeki[16] *mâ* edatının nâfiye, mevsûle, mevsûfe veya masdariyye anlamlarından hangisi için kullanıldığına ilişkin değerlendirmelerinde ortaya çıkmaktadır. Yapılacak tercih ve anlamın tespiti dil içi bağlamsal unsurlar yanında tarihsel bilgilere ilişkin dış bağlam unsurlarına da müracaat etmeyi gerektirmektedir.[17] Özetle, sözdizimsel düzeyde gramatik çözümlemenin bağlamsal unsurlarla doğrudan ilişkili olarak gerçekleştirildiği görülmektedir. Sözdimsel düzeyde olduğu gibi morfolojik düzeyde de bağlamsal unsurların belirleyici olup olmadığı hususu, ism-i tafdîl sıygasının delaleti üzerinden ve sarfî niyâbet kavramı çerçevesinde ele alınabilir.

Sarf düzeyinde bağlamın belirleyiciliğin ortaya çıktığı hususlardan biri, sarfî niyâbet kavramı çerçevesinde cem-i teksir sıygalarının delaletine ilişkin değerlendirmelerdir. Kıllet ve kesret şeklinde ikiye ayrılan söz konusu sıygaların farklı bağlamlarda farklı delaletler üzerinden yorumlandıkları görülmektedir.[18] Kıllet ve kesret sıygalarının delaletleri ve birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı konusundaki tartışmaları değerlendiren Kahire Arap Dili Akademisi, sonuçta "*Arap dilinde çoğul, hangi türden olursa olsun, kıllet ve kesrete delâlet eder. Bu ikisinden biri karine ile belirlenir*."[19] şeklinde bir karar vermiştir.

Sarf düzeyinde bağlamın belirleyiciliğine bir başka örnek sarfî niyâbet kavramı çerçevesinde mâzî fiilin muzâri ve muzâri fiilin mâzî anlamında kullanılmasıdır. Söz konusu olgu kaynaklarda karine

---

13 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 8/182. Görüldüğü üzere gramatik betimleme farklı anlamların kaynağı olarak konumlandırılırken aslında yorumcunun zihinsel ve itikadî arka planına boyun eğmektedir. Ebû Hayyân el-Endelusî'nin âyette nasb kıraatinin tercih edilmesine dair ifadesi bu noktada önemlidir.

14 Ebû Hayyân, 8/181.

15 İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, 326. Nitekim âyette ref' durumunun daha güçlü olduğu ifade edilmiş ve bu hususu belirtmek için dilsel kullanımın bu yönde olduğunu belirten "vech" terimi kullanılmıştır. Bk. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1955), 2/95; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Şevâzzi'l-Kırâ'ât ve'l-Îzâh anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsıf-Abdulhalim en-Neccâr (Dâru Sezgin, 1986), 2/300.

16 Yâsîn, 36/6.

17 Değerlendirmelerin kısa bir özeti için bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 9/246.

18 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bişr Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988), 3/601; Ebu'l-Abbâs el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik (Kahire: 1994), 2/157; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyhi ale'l-Müberred*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996), 243-245; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhamed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2006), 1/267; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 2/126-127; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, tsh. Yûsuf Hasen Ömer (Bingazi: Menşûrâtu Câmiati Kâryûnus, 1996), 3/396; Bahâuddîn İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 2/196; Muhammed b. Mustafa el-Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 2/153; Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl (Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957), 3/355; Mahmûd Süleyman Yâkût, *es-Sarfu't-Ta'lîmî ve't-Tatbîk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kuveyt: Mektebetu'l-Menâr, 1999), 282.

19 Muhammed Şevkî Emîn-İbrahim et-Terzî, *Mecmûatu'l-Karârâti'l-İlmiyye fî Hamsîne 'Âmen 1934-1984* (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Matâbi', 1984), 87.

ve delil vasıtasıyla gerçekleşen yaygın bir olgu olarak ifade edilmektedir.[20] Karine ise dil içi ve dil dışı düzeyleriyle bağlamı ilgilendirmektedir. Kur'an'da da birçok örneği bulunan[21] bu hususla ilgili olarak İbrahim es-Sâmerrâî'nin (ö.2001) şu ifadeleri dikkat çekicidir:

> "Arapçada, Sâmî dillerin dışında kalan dillerdekinin aksine, fiillerin zamanlarında kesinlik yoktur. Zamanı belirlemek için metin içinde birtakım ipuçları ve karinelerden yararlanılır… Muzâri fiilde hal ve isitkbal zamanlarının tayini tamamen metnin bağlamına bırakılmıştır."[22]

Temmâm Hassân'ın (ö. 2011) aşağıdaki ifadeleri de fiilin delalet ettiği zamanın sarf ve nahiv düzeylerinde ortaya çıkış biçimlerini göstermesi bakımından önemlidir.

> "Fiilin delalet ettiği zaman, sarf düzeyinde sıyganın bir ürünüdir; nahiv düzeyinde ise bağlamdan gelir. Sarf düzeyinde zaman anlamının sıygadan gelmesi demek, zamanın burada müfred sıyganın bir işlevi olması demektir. Zaman anlamının nahiv düzeyinde bağlamdan gelmesi demek ise zamanın cümlede fiilin sıygasının değil bağlamın bir işlevi olması demektir. Nitekim *fe'ale* (فَعَلَ) sıygasındaki bir fiil, farklı bağlamlarda gelecek zaman ifade edebileceği gibi muzâri sıygaya sahib bir fiil de bağlama göre mâzîye delalet edebilir."[23]

Buradan hareketle örneğin إذا جَاءَ نَصْرُ اللهِ âyetinde[24] *câe* (جَاءَ) fiilinin *izâ* (إذَا) karinesiyle istikbale delalet ettiği, yine أَتَى أَمْرُ الله فَلا تَسْتَعْجِلُوه âyetinde[25] *etâ* (أَتَى) fiilinin فَلا تَسْتَعْجِلُوه karinesiyle istikbale delalet ettiği ifade edilmiştir.[26]

Ferrâ (ö. 207/822) aynı dilsel ifadede bağlamın hem dili içi hem de dil dışı düzeylerinin etkisine işaret ettiği aşağıdaki ifadelerinde muzâri sıygadaki fiilin mâzî anlamında kullanıldığı bir âyeti yorumlarken iç bağlam yanında mütekellimin niyeti ve metnin tarihsel bağlamının herkesçe biliniyor olması gibi hususlara vurgu yapmaktadır:

> "…فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَآءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ âyetinde[27] fiil muzâri sıygada olmasına rağmen âyetin devamında nasıl مِنْ قَبْلُ denmiştir? Böyle bir kullanım muzâri fiil ile mâzî kastedildiğinde mümkündür… Bunun Kur'an'da, şiirde ve konuşma dilinde birçok örneği vardır. Ayrıca muhataplar peygamberleri öldürme eylemini gerçekleştiren kimseler değildir. Bu eylem onların atalarına aittir."[28]

Özetle cümlede fiilin zamanını tayin edecek bir ifadenin bulunması, fiilin farklı zamana ait bir fiile atfedilmesi ve metnin tarihsel-epistemolojik bağlamı; Arap dilinde fiilin zamana delâleti üzerinde belirleyici olan bağlamsal unsurlardan[29] bazıları olarak ortaya çıkmaktadır. Ebû Cafer en-Nehhâs'ın (338/950) أَتَى أَمْرُ الله âyetinde[30] fiilin sıygasına dair zikrettiği üç yorum bağlamsal unsurların fiilin zamana delâleti üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre,

> "Bazı yorumculara göre âyette *etâ* (أَتَى) fiili, *ye'tî* (يَأْتِي) anlamındadır. Çünkü kastedilen anlam bilinmektedir. Dolayısıyla âyetteki fiil tıpkı إِنْ أَكْرَمْتَنِي أَكْرَمْتُك ifadesindeki fiil gibidir. Bir diğer yoruma göre Allah'ın mâzî veya müstakbel sıygası ile bildirimde bulunması farksızdır. Çünkü Allah'ın bir şeyin olacağını bilmesi o şeyin gerçekleşmiş olması gibidir. Üçüncü bir görüşe göre ise ki en güzel görüştür,

---

20 Ebu'l-Huseyn İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga*, thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ' (Beyrut: Mektebetu'l-Maârif, 1993), 223, 235; M. Reşit Özbalıkçı, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 64, 71, 182.

21 Bazı örnekler için bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/60-61; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: 1988), 2/3.

22 İbrahim es-Sâmerrâi, *Dirâsât fi'l-Luga* (Bağdat: 1961), 43; Soner Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 75.

23 Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, 104.

24 Nasr, 110/1.

25 Nahl, 16/1.

26 Raddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk* (Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1424), 377.

27 Bakara, 2/91.r

28 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/60-61.

29 Fiilin zamana delâleti üzerinde etkili olan unsurlar için bkz. Özbalıkçı, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, 64, 72, 182.

30 Nahl, 16/1.

kâfirler Allah'ın tehdidini uzak görüp inkâr ettikleri için âyette mâzî sıyga tercih edilerek azabın yakın olduğuna işaret edilmiştir."[31]

Nehhâs'ın fiilin sıygasına ilişkin sıraladığı üç yorum da bağlamsal anlamın fiilin zamana delâleti üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre birinci yorumda فَلَا تَسْتَعْجِلُوه karinesinden hareket edilirse dil içi bağlama, أَمْرُ الله ifadesiyle burada kıyametin kastedildiği bilgisinden hareket edilirse dış bağlama dikkat çekildiği söylenebilir. İkinci yorumda dış bağlama ilişkin mütekellim unsuruna, üçüncü yorumda ise yine dış bağlamla[32] ilişkili olarak muhatap unsuruna dikkat çekilmiştir.

Sarf düzeyinde bağlamın belirleyiciliğin ortaya çıktığı hususlardan biri de sarfî niyâbet kavramı çerçevesinde sıygaların farklı bağlamlarda farklı delaletlere sahip olmaları konusundaki değerlendirmelerdir. Bu anlamda birçok sıyga için olduğu gibi ism-i tafdîl sıygasının delaletine dair değerlendirmeler de mevcuttur. Çalışmada niyâbet kavramı tanımlandıktan sonra bağlamın gramatik çözümleme üzerindeki belirleyiciliği morfolojik düzeyde ele alınarak sıyganın delâlet ettiği anlamın bağlamsal unsurlardan ne derece bağımsız olduğu hususu, ism-i tafdîl sıygası bağlamında وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetindeki[33] وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه ifadesinin nahiv eserleri ve tefsirlerdeki yorumlanış biçimleri üzerinden incelenecektir.

1. Niyâbetin Tanımı

Bir dilsel unsurun başka bir unsurun yerine konulması (إقامَة شَيْء مَقامَ شَيْء آخَر) şeklinde tanımlanan niyâbet kavramı için sözdizimsel, morfolojik ve semantik düzeylerde belirlenimler söz konusu edilmektedir. Buna göre mef'ûlün bih'in fâilin yerine geçerek nâibu'l-fâil adını alması sözdizimsel düzeyde bir niyâbet olarak değerlendirilmekte, وَبِالوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ifadesinde[34] görüldüğü üzere masdarın fiil yerine kullanılması morfolojik düzeyde niyâbet olgusuna örnek olarak gösterilmekte, *leyte* (لَيْتَ) edatının *etemennâ* (أَتَمَنَّى), *inne* (إنَّ) edatının *u'ekkidu* (أُوَكِّدُ), *yâ* (يا) edatının *ed'û* (أَدْعُو) anlamına gelecek şekilde bazı harflerin müessir âmiller yerine kullanılması ise semantik ve sözdizimsel düzeyde niyâbet olgusu olarak değerlendirilmektedir.[35] Kavram, Arap dilinde kelime tasnifi açısından bakıldığında ise ismin isme, fiilin fiile ve harfin harfe niyâbeti gibi ana başlıklar altında incelenmektedir.[36]

Kavramın erken dönem eserlerinde izi sürüldüğünde vaz', hurûc, niyâbe, ta'vîz gibi ifadelerle karşılaşılmaktadır. Sîbeveyhi (ö. 180/796) أَتَيْتُهُ رَكْضًا ifadesinde görüldüğü üzere, mastarın fâ'il sıygasının anlamını yüklenebileceğine dair değerlendirmelerinde "Mastar burada fâ'il yerine kullanılmıştır (المصدر ههنا في موضع فاعل)" ifadelerini kullanmaktadır.[37] Ferrâ, fâ'il sıygasında bir kelimenin mef'ûl anlamında kullanılması hakkında

> "Mef'ûlün fâ'il sıygasında bir kelimeyle gelmesini (أَنْ يَخْرُجَ المفعول على فاعل) yadırgama. Nitekim مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ âyetinde[38] *dâfik* (دَافِق) kelimesi, Allahuâlem, *medfûk* (مَدْفُوق) anlamındadır. Yine فِي عِيشَةٍ رَاضِيَة âyetinde[39] رَاضِيَة kelimesi مَرْضِيَّة anlamındadır."[40]

İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise illâ edatının fiilin yerine kullanılmasıyla ilgili olarak "Burada *illâ* (إلا), *estesnî* (أَسْتَثْنِي)'nin yerine geçmiştir (فَقَدْ نَابَتْ إلا عن أَسْتَثْنِي) ifadesini kullanmaktadır.[41] Konu müstakil bir

---

31 Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/51-52.

32 Metnin dış bağlamından hareketle geliştirilen yorum biçimlerinden biri de şu şekildedir. "*Kıyamet mutlaka ve kaçınılmaz olarak gerçekleşeceği için âyette mâzî sıyga ile ifade edilmiştir. Yardım için seslenen bir kimseye söylenen 'Yardım geldi. Telaşlanma.' ifadesi de böyledir*." Bk. Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 19/223.

33 Rûm 30/27.

34 İsrâ, 17/23.

35 Muhammed Semîr Necîb, *Mu'cemul-Mustalahâti'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 233.

36 Abdullah Sâlih Bâbe'îr, *Zâhiratu'n-Niyâbe fi'l-'Arabiyye* (Mükellâ: Dâru Hadramut, 2010), 208, 271, 355, 395.

37 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/370.

38 Târık, 86/6.

39 Hâkka, 69/21.

40 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/15-16.

41 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/274. Benzer bir kullanım İbn Hişâm'da da görülmektedir: "*Fe'îl* (فَعِيل) sıygası, ism-i mef'ûle niyabet edebilir (قَدْ تَنُوبُ صيغة فَعِيل عن اسم المفعول). Bk. İbn Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-Mesâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye), 3/246.

başlık altında inceleyen İbn Fâris (ö. 395/1004) ise “bir kelimenin bir başka kelimenin yerine kullanılması” (إقامة الكلمة مَقام الكلمة) olarak tanımladığı olguyu ta‘vîz (التَّعْوِيض)kavramıyla ifade etmiştir. Arap dilinin bazı hususiyetleri bağlamında takip edilen usûller (سنن العرب) arasında zikrettiği bu olgu için İbn Fâris, çoğu morfolojik düzeyde olan örnekler sıralamıştır. Bu bağlamda mâzî fiilin muzâri yerine kullanılması, mastarın emir fiil yerine, *fâ‘il* (فَاعِل) ve *mef‘ûl* (مَفْعُول) sıygalarının mastar yerine, *fe‘îl* (فَعِيل) sıygasının *muf‘al* (مُفْعَل), *muf‘il* (مُفْعِل) ve *mef‘ûl* (مَفْعُول) sıygaları yerine ve fiilin hâl konumunda kullanılması gibi alt başlıklandırmalar bulunmaktadır.[42] İbn Fâris benzer şekilde “*fâ‘il* (فَاعِل) lafzıyla gelen mef‘ûller” şeklinde bir başlık daha açmış ve burada fâ‘il ve mef‘ûl sıygalarının birbirleri yerine kullanılmalarına ilişkin örnekler sunmuştur.[43]

Kavram için modern dönemde niyâbet dışında ta‘addüd[44], mu‘âkabe[45], tenâvüb ve te‘âkub gibi terimler de kullanılmaktadır.[46] Dilsel analizin ses, biçim ve sözdizimi gibi tüm düzeylerinde görülebilen söz konusu olgu, morfolojik düzeyde ele alındığında bir sıyganın başka bir sıyganın işlevsel anlamını yüklenmesi anlamındaki *sarfî niyâbet* terimi ile açıklanmakta[47] ve söz konusu sıygalar için müşterek, tarafsız ve kapalı/belirsiz/bulanık gibi adlandırmalar yapılmaktadır.[48] Niyâbet konusunu müstakil olarak ele alan *Zâhiratu’n-Niyâbe fi’l-‘Arabiyye* adlı çalışmada sarfî niyabetle ilgili olarak ism-i fâilin, ism-i mefʿûlün ve fe‘îl sıygasının diğer sıygalara niyâbeti, ism-i mefʿûle niyâbet eden sıygalar, masdarın müştak isimlere ve fiillere niyâbeti, bazı harflerin fiillere niyâbeti gibi başlıklardan[49] sonra ism-i tafdîlin diğer sıygalara niyâbeti meselesinde zikredilen bir ifade dikkat çekmektedir: “*Efʿalu sıygası, asıl itibariyle tafdîl için kullanılan bir isimdir. Ancak bağlam içinde –ilgili görüşlerden birine göre- tafdîl anlamından soyutlanarak farklı sıygalara niyâbet edebilir*.”[50] Bu ifadeden sonra bazı kaynaklarda ef‘alu sıygasının niyâbet ettiği ifade edilen üç sıyga sıralanmaktadır. Söz konusu ifadede geçen “ilgili görüşlerden birine göre” kaydı, meselenin tartışma konusu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim İbn Fâris de “Tafdîl Anlamı İçermeyen Ef‘alu Sıygası” başlığı altındaki kısa değerlendirmesinde bir mesel ve dört şiir örneği sunduktan sonra وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetinin de bu kapsamda olduğunu “söyleyenlerin bulunduğunu” ifade etmiştir.[51] İsm-i tafdîl sıygasının diğer sıygalarda olduğu gibi niyâbete konu olup olmadığı tartışması, وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetinin gerek nahiv eserlerinde gerekse de tefsirlerde ele alınış biçimleri üzerinden burada ele alınacaktır.

Buraya kadar zikredilen tüm örneklerde ifadenin genel anlamıyla sıyganın delalet ettiği anlam arasında bir uyuşmazlık görüldüğü ve niyâbet/taʿvîz olgusunun bu uyuşmazlığı çözmede dilin sahip olduğu doğal bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. İsm-i tafdîl sıygasının da benzer uyuşmazlık durumlarında bazı yorumcular tarafından *fâ‘il* veya *fe‘îl* sıygası anlamında yorumlandığı görülmektedir. Nitekim böyle bir sorun bulunmayan tüm dilsel bağlamlarda ve âyetlerde efʿalu sıygası başka bir sıygaya hamledilmemektedir. Çalışmanın bu kısmında وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyeti özelinde *ehvenu* (أَهْوَنُ) kelimesine dair gerek sarfî niyâbet üzerinden geliştirilmiş yorumlar gerekse de sarfî niyâbet dışında üretilmiş yorumlar, tefsir ve nahiv eserleri üzerinden ele alınacaktır. Bu sayede bağlamın gramatik çözümleme üzerindeki belirleyiciliği morfolojik düzeyde ele alınarak sıyganın delâlet ettiği anlamın bağlamsal unsurlardan ne derece bağımsız olduğu hususu tartışılmış olacaktır.

2. Nahiv Eserlerinde ve Tefsirlerde Rûm Sûresi Yirmi Yedinci Âyet ve İsm-i Tafdîl Konusu

42 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 235-237.
43 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 224.
44 Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi‘i’l-Kur’ân* (Kahire: Âlemu’l-Kutub, 2009), 211.
45 Temmâm Hassân, *Makâlât fi’l-Luga ve’l-Edeb* (Kahire: Âlemu’l-Kutub, 2006), 2/33.
46 İbrahim İvaz Huseyn, *Dilâletu Hurûfi’l-Meânî fî Kur’âni’l-Kerîm Beyne’s-Siyâk ve Tahdîdi’n-Nuhât* (Kahire: Kahire Üniversitesi, Dâru’l-‘Ulûm, Doktora Tezi, 2006), 28.
47 Abdullah Sâlih Bâbe‘îr, *Zâhiratu’n-Niyâbe fi’l-‘Arabiyye*, 411.
48 Temmâm Hassân, *Menâhicu’l-Bahs fi’l-Luga* (Kahire: Mektebetu’l-Anglo el-Mısriyye, 1990), 198; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *el-Cumletu’l-‘Arabiyye ve’l-Ma‘nâ* (Amman: Dâru’l-Fikr, 2013), 148.
49 Bk. Abdullah Sâlih Bâbe‘îr, *Zâhiratu’n-Niyâbe fi’l-‘Arabiyye*, 422, 429, 436, 452, 456, 483, 529, 542. İsm-i mef‘ûle niyâbet eden sıygalar farklı kitaplarda da müstakil başlık altında incelenmektedir. Bk. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meʿâni’l-Ebniye fi’l-ʿArabiyye* (Amman: Dâru ‘Ammâr, 2007), 58.
50 Abdullah Sâlih Bâbe‘îr, *Zâhiratu’n-Niyâbe fi’l-‘Arabiyye*, 463-465.
51 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 252-253.

Rûm Sûresi'nin yirmi yedinci âyeti olan وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetindeki *ehvenu aleyhi* (أَهْوَنُ عَلَيْهِ) ifadesi, ilk tefsirlerden itibaren tartışma konusu yapılmış ve *ehvenu* (أَهْوَنُ) kelimesinin sıygasının delalet ettiği anlamın cümlenin genel anlamı ile olan ilişkisi üzerinden yorumlama biçimleri geliştirilmiştir. Bu yorumlama biçimlerini temsil, zamirin mercii ve sarfî niyâbet başlıkları üzerinden ele almak mümkündür.

2. 1. Birinci Yorumlama Biçimi: Temsîl

Bu yoruma göre âyette insanların itikat ve düşüncelerine göre bir kolaylıktan söz edilmiş ve temsil yoluyla "Allah için öldükten sonra diriltme ilk yaratmadan daha kolaydır" denilmiştir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu yorumu البَعْثُ أَيْسَرُ عَلَيْهِ عِنْدَكُمْ يَا مَعْشَرَ القُرَيْش "*Ey Kureyşliler! Öldükten sonra diriltme sizin indinizde Allah için daha kolaydır.*"[52] ifadeleriyle ortaya koymaktadır. Dış bağlama ait unsurlardan muhatap unsuru üzerinden geliştirildiği görülen bu yorum, Şâfiî'ye (ö. 204/820) nispet edilen tefsirde وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ في العِبْرَةِ عِنْدَكُمْ ifadesiyle[53], Ferrâ'da (ö. 207/822) ise yine عِنْدَكُمْ kaydıyla geçmektedir. Ferrâya göre burada bir darb-ı mesel söz konusudur ve küffârın itikadınca bir kolaylıktan söz edilerek "*Ey ehl-i küfr! Ba'si nasıl inkâr edersiniz! Hâlbuki yokluktan ibtidâen yaratılmanız bundan daha zordur. İkinci kez inşâen yaratılmanız sizin indinizde daha kolay olmalıdır.*"[54] denilmiştir. Ferrâ burada bir darb-ı mesel bulunduğunun şahidi olarak da devamındaki وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَى âyetini delil göstermektedir. Mukâtil ve Ferrâ'dan sonra, hemen hemen tüm tefsirlerde zikredilen bu yorumlama biçimine göre ifadede hazf olduğu açıktır. Zira ifadenin anlamsal terkibi,

الإعادةُ أَهْوَنُ عليه مِنَ البَدْءِ عِندَكُمْ

şeklinde anlaşılmaktadır. Bu takdir, âyetle aynı bağlamda tartışma konusu yapılan اللهُ أَكْبَرُ ifadesi için de erken dönem kaynaklarında söz konusu edilmiştir. Nitekim Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796) göre mücerret ism-i tafdîllerde *min kezâ* (مِنْ كَذَا) kaydı istihfâf maksadıyla terk edilebilmektedir. Sîbeveyhi'nin ifadesiyle

> "*Ente efdalu min ehad* (أَنْتَ أَفْضَلُ مِنْ أَحَدٍ) yerine *ente efdalu* (أَنْتَ أَفْضَلَ) dersin. Tıpkı *Allâhu ekber* (اللهُ أَكْبَرُ) dediğin gibi ki *Allâhu ekberu min kulli şey'* (اللهُ أكبرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) anlamındadır."[55]

Tekbir lafzı için müstakil bir başlık açan Ebû Bekr el-Enbârî (ö. 328/940), Ferrâ ve Kisâî gibi nahivcilerin اللهُ أَكْبَرُ ifadesini hazif olgusu üzerinden أَللهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ şeklinde yorumladıklarını ifade etmekte ve buna örnek olarak da أَبُوكَ أَفْضَلُ ifadesini zikretmektedir. Nitekim ifade, أَبُوكَ أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِ anlamındadır.[56]

Ferrâ, temsil üzerinden geliştirilen söz konusu yorumlama biçiminden sonra وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه ifadesi için bir yorumlama biçiminin daha bulunduğunu ifade etmektedir. Bu yorum *aleyhi* (عَلَيْهِ) ifadesindeki zamirin mercii ile alakalıdır.

2. 2. İkinci Yorumlama Biçimi: Zamirin Mercii

Ferrâ, وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه ifadesinin İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete göre وَهُوَ أَهْوَنُ على المَخْلُوق anlamında olduğunu ifade etmektedir. Zira mahlûkata, kıyamette *kun* (كُنْ) emri verilecek ve ardından dirileceklerdir. İlk yaratılışta ise nutfe, 'alaka, mudga gibi aşamalar söz konusudur.[57] Dil içi bağlama ait

---

52 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 3/412.

53 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1951), 1/41.

54 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/324.

55 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/33.

56 Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım el-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992), 1/30. Tekbîr lafzının الله أكبر من كل شيء şeklindeki yorumu, Sîbeveyhi dışında, İbnu's-Serrâc, İbn Ya'îş gibi nahiv bilginleri tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Ebû Bekr İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996), 2/30; İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn, *Şerhu'l-Mufassal*, nşr. İmîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 4/134.

57 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/324.

unsurlar üzerinden geliştirildiği görülen bu yorum, Ferrâ'dan sonra İbn Kuteybe (ö. 276/889) başta olmak üzere birçok kaynakta birinci yorumla birlikte tekrarlanmıştır. Buna göre ifadenin anlamsal terkibi,

إِعَادَتُهُ على المَخْلُوق أَهْوَنُ مِنْ اِبْتِدَائِهِ

şeklindedir.[58] Zamirin merciinin bu şekilde takdir edilmesini, ifadenin devamındaki وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَى ifadesiyle birlikte değerlendirilerek zayıf bulan yorumcular da olmuştur. Buna göre *aleyhi* (عَلَيْه)'deki zamirin, tıpkı devamındaki وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَى ifadesinde olduğu gibi Allah'a râci olması daha uygundur.[59]

Ferrâ ile aynı dönemde yaşayan Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ise وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه ifadesi için birinci ve ikinci yorumlama biçimlerinden farklı olarak أَهْوَنُ kelimesinin sıygasının delaleti üzerinden bir yorum getirmiştir.

2. 3. Üçüncü Yorumlama Biçimi: Sarfî Niyâbet

Ebû Ubeyde'ye göre وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه ifadesi, وَهُوَ هَيِّنٌ عَلَيْه anlamındadır.[60] Dolayısıyla ifadede tafdîl söz konusu değildir. Sarfî niyâbet olgusu üzerinden geliştirildiği görülen bu yorum, tıpkı birinci ve ikinci yorumlama biçimlerinde olduğu gibi *ehven* (أَهْوَنُ) kelimesinin Allah için kullanılmasının Allah tasavvuru açısından doğuracağı problemi çözmek amaçlı bir yorum biçimidir. Bu yorum, Arap dilinde ism-i tafdîl sıygasının mufâdale anlamı dışında kullanımının var olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Diğer bir ifadeyle sarfî niyâbet olgusunun, *ef'alu* (أَفْعَلُ) sıygasına sahip kelimelerde geçerli olup olmadığı tartışması gündeme gelmiştir. Ebû Ubeyde söz konusu kullanımın Arap dilinde var olduğuna dair görüşünü desteklemek üzere bazı örnekler dile getirmiştir. Nitekim ona göre الله أَكْبَرُ ifadesi الله كَبِير anlamındadır. Yine,

لَعَمْرُك ما أَدْرِي وإني لأَوْجَلُ / على أَيِّنا تَعْدو المَنِيَّةُ أَوّلُ

beytinde[61] أَوْجَلُ kelimesi وَاجِل veya وَجِل anlamında kullanılmıştır. Ebû Ubeyde'ye göre bu ve benzeri örneklerde olduğu gibi söz konusu âyette de *ehven* (أَهْوَنُ) sıygası *heyyin* (هَيِّن) anlamındadır. Allah için -tıpkı *ehven* sıfatı gibi- *heyyin* sıfatının da kullanılamayacağı, dolayısıyla وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه ifadesini وَهُوَ هَيِّنٌ عَلَيْه şeklinde anlamak yerine, zamirin mercii değiştirilerek وَهُوَ أَهْوَنُ على المَخْلُوق şeklinde anlamanın daha doğru olacağı şeklindeki itiraza ise Ebû Ubeyde Kur'an'da yer alan وَكَانَ ذلك على الله يَسِيرًا ve وَلا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا âyetleri[62] ile cevap vermiştir.

Ebû Ubeyde'nin söz konusu yorumunun, kendisinden sonraki eserlerde erken dönemden itibaren dile getirildiği görülmektedir. İbn Kuteybe, âyette *aleyhi* (عَلَيْهِ) ifadesindeki zamir Alla'a râci kılınması durumunda *ehven* kelimesinin *heyyin* anlamında yorumlanması gerektiğini Ebû Ubeyde'nin görüşüne dayandırmış ve onun sıraladığı örneklerin sayısını bir tane artırmıştır.[63] Onun zamirin merciinin mahlûkât olduğu şeklindeki yorumu göz önüne aldığı, ancak zamirin Allah'a irca edilmesi durumunda temsil yorumunu benimsemediği, bunun yerine sarfî niyâbet yorumunu tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Ebû Ubeyde ile birlikte Rûm sûresi yirmi yedinci âyetteki وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ifadesine ilişkin yorumların tamamlandığı görülmektedir. Bundan sonraki dönemde gerek nahiv eserlerinde gerekse de tefsirlerde

58 İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: 1954), 382; İbn Kuteybe ed-Dîbeverî, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 341.

59 Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-Masûn*, 9/39-41.

60 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân,* thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ts.), 2/121-122.

61 Beyit, Ma'n b. Evs el-Müzenî (ö. 64/684)'ye aittir. Bkz. Ma'n b. Evs el-Müzenî, *Dîvân*, thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî-Hâtim Sâlih (Bağdat: Matbaatu Dâri'l-Câhiz, 1977), 93.

62 Âyetler için bk. Ahzâb, 33/19; Bakara, 2/255.

63 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, 382; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 340-341.

bu üç yorum tekrar edilerek[64] ya aynı örnekler üzerinden ya da yeni örnekler eklenerek tartışma kıyas, semâ ve *ef'alu* (أَفْعَلُ) sıygasının kullanım biçimleri üzerinden detaylandırılmıştır.

2. 4. Ferrâ ve Ebû Ubeyde Sonrası Yorumlar

Ebû Ubeyde'nin sarfî niyâbet üzerinden geliştirdiği yorumunu benimseyen ve onun sıraladığı örnekleri kabul eden dilcilerden biri olan Müberred'in (ö. 286/900) Arap dilinde *ef'alu* (أَفْعَلُ) sıygasının kullanım biçimlerine dair aşağıdaki ifadeleri, bağlamın kelimenin sarfî delaletinin tespiti üzerindeki belirleyiciliğini göstermesi bakımından önemlidir:

> "Ef'alu sıygası iki vecih üzere vaki olur. Birincisi *ahmer* (أَحْمَر), *a'ver* (أَعْوَر) gibi sıfat olarak kullanımı, ikincisi ise هذا أَفْضَلُ مِنْ زَيْدٍ وأَكْبَرُ مِنْ عَبْدِ الله örneklerinde olduğu gibi tafdîl anlamında kullanımıdır. Bu ikinci vecih (tafdîl) kastedildiğinde mutlak surette مِنْ كذا denilmeli veya هذا الأَصْغَر والأَكْبَر örneklerinde olduğu gibi harf-i tarif ile kullanılmalıdır."[65]

Müberred, burada Arap dilinde ism-i tafdîlin iki temel kullanım biçimine değinmektedir. Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre bu iki kullanım biçimini söz konusudur. İsm-i tafdîl, ya harf-i tarif ile ya da harf-i tarif olmadan, mücerret olarak kullanılmaktadır ve mücerret ism-i tafdîllerin devamında mutlak surete *min* edatı bulunmaktadır. Buraya kadar olan kısımda nahivciler hemfikirdir. Ayrıldıkları nokta الله أَكْبَر ve وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه gibi mücerret olarak kullanıldığı halde devamında *min* edatı bulunmayan ism-i tafdîllerin nasıl yorumlanacağı hususudur. Sîbeveyhi, Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ gibi nahivciler kuralı işleterek ve hazif olgusuna dayanarak الله أَكْبَر ifadesinin الله أَكْبَر مِنْ كُلِّ شَيْءٍ takdirinde, أَهْوَنُ عَلَيْهِ ifadesinin de أَهْوَنُ عَلَيْهِ مِنَ البَدْءِ takdirinde olduğu görüşündedirler. Diğer bir deyişle bu ifadelerde mufâdale anlamının var olduğunu söylemektedirler. Nitekim dilsel kullanım bunu gerektirmektedir. Ferrâ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetinde mufâdale anlamının var olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkabilecek itikadî problemi temsil veya zamirin mercii üzerinden çözmüştür. Müberred ise âyette temsil üzerinden bir yorumun mümkün olduğunu söylemekle[66] birlikte bu noktada Ebû Ubeyde'ye tabi olarak sorunun çözümü için sarfî niyâbet olgusuna başvurmaktadır. Müberred'in ifadeleri şu şekilde devam etmektedir:

> "Bu ikinci vecih (tafdîl) kastedildiğinde mutlak surette مِنْ كذا denilmeli veya هذا الأَصْغَر والأَكْبَر örneklerinde olduğu gibi harf-i tarif ile kullanılmalıdır. Ezandaki الله أَكْبَر ifadesinin tevili ise الله كَبِير şeklindedir. Tıpkı وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetinde olduğu gibi. Nitekim bu âyetin tevili وَهُوَ عَلَيْهِ هَيِّن şeklindedir. Zira Allah için bir şey diğerinden ehven olamaz."[67]

Müberred ifadelerinin devamında Ebû Ubeyde'nin de zikrettiği bazı şiir örnekleri sunmaktadır. Burada Ebû Ubeyde'nin ve Müberred'in bağlamsal unsurlardan kaynaklanan nedenlerle *ef'alu* sıygasının (أَفْعَلُ) dilde mevcut kullanım biçimlerine bir yenisini daha ekledikleri ve sarfî niyâbet olgusunun sınırlarını genişlettikleri görülmektedir. Hatta Müberred, ism-i tafdîl sıygasının *fâ'il* (فاعِل) anlamında kullanılmasının muttarit olduğunu söylemektedir.[68] Müberred'in yaklaşımına benzer bir yaklaşım İbn Mâlik'te (ö. 672/1274) de görülmektedir. İbn Mâlik *ef'alu* sıygasının Arap dilindeki üç kullanım biçimini sıraladıktan sonra mücerret ism-i tafdîllerde min edatının karine sayesinde hazfedilebileceğini ifade etmiş; ancak bunu وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetine uygulamamıştır. Ona göre gerek وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetinde *ehven* (أَهْوَن) kelimesi *heyyin* (هَيِّن) anlamındadır. İbn Mâlik'in yorumlarında üç husus

---

64 Sözlüklerde أكبر ve أهون kelimeleriyle ilgili olarak iki yorumun zikredildiği görülmekte ve birincisine göre ifadelerin tafdîl anlamı taşıdığı, ikincisine göre ise كَبِير ve هَيِّن anlamlarında oldukları ifade edilmektedir. Bk. İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Luga*, thk. Remzi Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/926,996; Ebû Ali el-Kâlî, *el-Bâri' fi'l-Luga*, thk. Hâşim et-Ta''ân (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1975), 1/128; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, thk. Muhammed 'İvaz (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 10/122; 15/171; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffal (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996), 4/43; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 5/127.

65 Müberred, *el-Muktedab*, 3/245-246.

66 Ebu'l-Abbâs el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 2/876-878.

67 Müberred, *el-Muktedab*, 3/245-246.

68 Müberred, *el-Muktedab*, 3/247.

dikkat çekmektedir. Birincisi efʿalu sıygasının tafdîl kastedilmeksizin kullanımının yaygın[69] olduğuna dair bir ifade kullanması, ikincisi söz konusu kullanımın Müberred'in hilafına kıyasa konu yapılamayacağı ve semâ' ile sınırlı olduğunu belirtmesi, üçüncüsü ise Ebû Ubeyde ve Müberred'de bulunmayan yeni şiir örnekleriyle konuyu zenginleştirmesidir.[70]

Ebû Ubeyde'nin ve Müberred'in söz konusu yaklaşımı bazı değerlendirmelere ve eleştirilere hedef olmuştur. Bu değerlendirmelerden birine göre lügat ehli اللهُ أَكْبَرُ ve أَهْوَنُ عَلَيه ifadelerini الله كبير ve هَيِّنٌ عَلَيْه şeklinde yorumlarken nahivciler bu ifadeleri tafdîl anlamında kabul etmişlerdir.[71] Bir diğer değerlendirmeye göre وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetindeki üç yorumdan temsil yorumu müfessirlere, zamirin mercii üzerinden geliştirilen yorum nahiv bilginlerine ve sarfî niyâbet olgusundan hareketle getirilen yorum ise lügat ehline aittir.[72] Ebû Ubeyde'ye getirilen eleştiriler arasında Ebû Hayyân'ın ve İbn ʻAkîl'in (ö. 769/1367) eleştirileri konuyu özetleme bakımından öne çıkmaktadır. İbn ʻAkîl, mücerret ism-i tafdîlin mufâdale anlamı dışında kullanılabileceğine ilişkin görüşü zikrettikten ve Müberred'in bunu kıyas olarak kabul etmesinin doğru olmadığını belirttikten sonra "*Nahivciler ehvenu ifadesini heyyin olarak tevil eden Ebû Ubeyde'nin bu görüşünü reddetmişler ve bu konuda hücceti olmadığını söylemişlerdir*."[73] ifadesini kullanmaktadır. Ebû Hayyân'ın eleştirileri ise şu şekildedir:

> "*Efʿalu* (أَفْعَلُ) sıygasının *fâʻil* (فَاعِل) anlamında kullanıldığı iddiasını mütekaddimûndan Ebû Ubeyde dile getirmiş, nahiv bilginleri bunu reddetmişlerdir ve *efʿalu* sıygasının tafdîl anlamı dışında kullanımının olmadığını belirtmişlerdir… Doğru olan erken dönem nahiv bilginlerinin görüşüdür. Burada Ebû Ubeyde'ye karşı çıkılabilir, zira nahivde zayıftır[74]; bazı müteahhir nahivcilere de karşı çıkılabilir, zira karşılarında mütekaddimûnun icmâ'a yakın görüş birliği var. Bunun semâ yoluyla geldiğini kabul etsek dahi son derece az sayıdadır ve kıyasa konu olamaz. Son derece az sayıdaki bu ifadeler de tevil edilebilir ifadelerdir."[75]

Ebû Hayyân'ın ifadeleri, Bakara Sûresi otuzuncu âyette yer alan إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُون ifadesindeki أَعْلَمُ kelimesiyle ilgilidir. Ona göre buradaki أَعْلَمُ muzâri fiildir ve عالِمٌ şeklinde yorumlanması yanlıştır. Ebû Hayyân'ın وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ âyetinde de problemi çözmek için kelimenin yapısını tevil etmek yerine ifadenin genel anlamında tevillere (örneğin insanların itikadınca veya mahlûkat açısından kolaylık gibi yorumlara) gidilmesinin daha doğru olacağı yönünde bir görüşe sahip olduğu düşünülebilir. Ancak Ebû Hayyân, وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ âyetinde temsil ve zamirin mercii yorumlarından önce sarfî niyâbet yorumunu zikretmekte ve şöyle demektedir:

> "Âyette *ehven* (أَهْوَنُ) kelimesi tafdîl için değildir. Çünkü bu Allah indinde ibdâ' ve iʻâde hususlarında bir tefâvüt doğurur. Bu yüzden İbn Abbas, Rebî' ve İbn Haysem bunu *heyyin* (هَيِّن) şeklinde tevil etmişlerdir. Abdullah b. Mesʻûd mushafında da bu şekildedir. *ʻaleyhi* (عَلَيْهِ) ifadesindeki zamir Allah'a râcidir. Şöyle bir görüş de belirtilmiştir: *Ehven* (أَهْوَنُ) kelimesi tafdîl içindir. Ancak insanların itikadınca bir tafdîl söz konusudur… Şöyle bir görüş daha belirtilmiştir: *ʻaleyhi* (عَلَيْهِ) ifadesindeki zamir halka râcidir. Yani tekrar yaratılış daha kolay ve hızlı olacak, *kun* (كُنْ) emriyle diriltileceklerdir… Şöyle bir görüş daha belirtilmiştir: *ʻaleyhi* (عَلَيْهِ) ifadesindeki zamir mahlûka râcidir. Yani mahlûklar için bir şeyi tekrar yapmak birincisinden daha kolaydır."[76]

Ebû Hayyân'ın *efʿalu* sıygasının tafdîl anlamı dışında kullanımının olmadığı yönündeki kesin görüşünü bu âyette öne çıkarmadığı görülmektedir. Bunun sebebinin kelimenin bir mushafta *heyyin*

---

69 Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) ise bunun yaygın değil caiz olduğunu vurgulamaktadır. Bk. Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ʻale'l-Kâfiye*, 3/459-460.

70 İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye*, thk. Abdulmunʻim Ahmed (Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982), 2/1129-1130, 1143; İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid (Kahire: 1990), 3/60.

71 Enbârî, *ez-Zâhir*, 1/29; Ebu'l-Kâsım b. Muhammed b. Saîd el-Mueddib, *Dekâiku't-Tasrîf*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004), 231

72 Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed el-Esbehânî, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, thk. Fâize b. Ömer (Riyad, 1995), 306-307.

73 İbn ʻAkîl, *Şerhu İbn ʻAkîl ʻalâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 3/182.

74 Ebû Hayyân'ın Ebû Ubeyde'nin nahivde zayıf olduğuna dair başka ifadeleri de vardır. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4/456. Ebû Ubeyde'ye yönelik eleştiriler için bk. Ali Bulut, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler", *Nüsha* 15 (2004/Güz), 63-76.

75 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/293.

76 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/165.

(هَيِّن) şeklinde geçmesi olduğu düşünülebilir. Her hâlükârda bu durum, gramatik kural ve çözümlemenin bağlamsal unsurlarla olan güçlü ilişkisini ortaya koymaktadır.

Ferrâ ve Ebû Ubeyde sonrası yorumlar arasında farklılık arz eden iki yorumu burada zikretmek gerekmektedir. Bunlardan ilki Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) aittir. Zemahşerî وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ âyetiyle ilgili olarak sırasıyla temsil, zamirin mercii ve sarfî niyâbet üzerinden geliştirilen üç yorumu zikrettikten sonra "adl" ve "vücûb" ilkeleri üzerinden bir yorum daha getirmiştir. Buna göre yeniden diriltme Allah için vâcib bir fiildir. Vâcib olan bir fiil imtinadan en uzak, vücuda en yakın fiildir. Bu da *ehven* ve *eshel* olmasının izahıdır.[77] İbn Ya'îş (ö. 643/1245) ise *efʿalu* (أَفْعَلُ) sıygasına sahip kelimelerde *min* (مِنْ) edatının hazfedilebileceğine dair değerlendirmelerinden sonra konuyu gayr-i munsarif özelinde ele alarak şu ifadeleri kullanmıştır:

> "الله أَكْبَرُ ifadesiyle kastedilen الله أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ'dir. Bunun delili şudur ki eğer ifadede *min* (مِنْ) maksut olmasaydı *ekberu* (أَكْبَرُ) isminin, tıpkı *efkelun* (أَفْكَلٌ) isminin munsarif oluşu gibi, *ekberun* (أَكْبَرٌ) şeklinde munsarif olması gerekirdi. Bunun bir örneği de وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ âyetidir [Dolayısıyla burada da *min* (مِنْ) edatı maksuttur ve mufâdale söz konusudur]. Bununla birlikte âyetin *heyyin* (هَيِّن) olarak da tevili mümkündür. Zira Allah için bir şeyin bir başka şeyden ehven olması düşünülemez."[78]

Görüldüğü üzere İbn Ya'îş gayr-i munsarif konusu üzerinden bir değerlendirme yapmakta, Arap dilinde bu özelliğe sahip kelimelerin kullanılışlarına[79] dair kaideyi dile getirmekte ve ilgili ifadelerdeki kelimelerin de bu kategoriye dâhil olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte âyette Allah'a nispet edilen bir sıfat söz konusu olduğu için kelimenin sarfî niyâbet olgusu üzerinden de yorumlanabileceğini belirtmektedir. Bu da bağlamsal unsurların gramatik çözümleme üzerindeki etkisine bir örnek olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İsm-i tafdîl sıygasına sahip kelimelere ait kullanım biçimleri, erken dönem nahiv eserlerinden itibaren konu edinilmiş, bu bağlamda Rûm Sûresi'nin yirmi yedinci âyetinde geçen وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه ifadesi gerek ilk tefsirlerde gerekse de nahiv kaynaklarında tartışma konusu yapılmıştır. Söz konusu tartışma bağlamsal unsurların gramatik çözümlemenin istikametini belirlemede ne ölçüde etkili olduğu konusunu gündeme getirmektedir. Buna göre sıyganın delaletinin tespit edilmesinin, kelimenin dâhil olduğu dilsel bağlamın incelenmesi ile mümkün olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bazı yorumcular, birbirinin yerine kullanılan sıygalar arasında sarfî niyâbet olgusunu söz konusu etmişler ve bu olguyu sıyganın delaleti ile ifadenin anlamı arasındaki uyuşmazlıkların çözümünde bir araç olarak kullanmışlardır. Rûm Sûresi'nin yirmi yedinci âyetinde geçen وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ifadesi ve bununla aynı düzlemde tartışılan الله أكبر ifadesiyle ilgili olarak Ebû Ubeyde'ye kadar olan dilci ve tefsircilerin niyâbet olgusuna başvurmadıkları görülmektedir. Ebû Ubeyde öncesi yorumcular temsil veya zamirin mercii üzerinden yorumlar üretmişlerdir. Âyetteki *ehven* kelimesinin *heyyin* şeklindeki yorumu ilk olarak Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'an* adlı eserinde görülmektedir. Bu yorum Ebû Ubeyde sonrası tefsir ve nahiv eserlerinin hemen hemen tamamında zikredilmiştir. İbn Kuteybe bu yorumu ilk sırada zikretmiş, Müberred ism-i tafdîlin sıfat-ı müşebbehe anlamında kullanılmasının muttarit olduğunu belirtmiştir. İbn Fâris efʿalu sıygasının tafdîl anlamı dışında kullanılmasına dair bir başlık açmış ve söz konusu âyetin de bu bağlamda yorumlandığını ifade etmiştir. Daha sonraki eserlerde ism-i tafdîlin tafdîl kastedilmeksizin kullanılmasının caiz hatta yaygın olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Hayyân ise mütekaddimûn nahivcilerin ism-i tafdîli tafdîl anlamı dışında yorumlamadıklarını, dolayısıyla Ebû Ubeyde'ye bu konuda itiraz edilebileceğini söylemiştir. Özetle Ebû Ubeyde ile birlikte âyete ilişkin üç yorumlama biçiminin tamamlandığı ve bundan sonraki eserlerde söz konusu üç yorum tekrar edilerek tartışmanın kıyas, semâ ve efʿalu sıygasının kullanım biçimleri gibi hususlar üzerinden detaylandırıldığı

[77] Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâikı Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 4/574-575.

[78] İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 4/134.

[79] Bu bağlamda الله أَكْبَرُ ifadesiyle ilgili bir başka yorumlama biçimi de الله أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ كُنْهُ كِبْرِيائه وعَظَمَتِه veya الله أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُقاسَ إليه شيءٌ أو يُقالَ أنَّهُ أكْبَر şeklindedir. Burada da itikâdî açıdan kabul edilebilir bir izah getirmek için "mufaddal aleyh" için farklı bir takdir yoluna gidilmiştir. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/169; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/127.

söylenmelidir. Bu bağlamda Zemahşerî'nin, "adl" ve "vücûb" ilkeleri üzerinden farklı bir yorum ürettiği belirtilmelidir.

Arap dilinde ism-i tafdîl sıygasının kullanımı ile ilgili olarak bir tarafta Sîbeveyhi (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), İbnu's-Serrâc (ö. 316/929) gibi dilciler; diğer tarafta ise Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Müberred (ö. 286/900) ve sonraki dönemde bu ikisinin görüşlerini devam ettiren dilciler olmak üzere iki taraftan bahsetmek mümkündür. Birinci grupta yer alan yorumcular göre mücerret ism-i tafdîller mufâdale anlamı dışında kullanılamazlar. Dolayısıyla ifadede *min* edatı mahzûf olabilir. Nitekim أنتَ أَفْضَلُ ifadesi, أنتَ أَفْضَلُ مِنْ أحد anlamında olduğu gibi اللهُ أَكْبَرُ ifadesi de اللهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شيءٍ anlamındadır. İkinci grupta yer alan yorumcular ise mücerret ism-i tafdîllerin mufâdale anlamı dışında kullanılabileceği görüşündedirler. Dolayısıyla اللهُ أَكْبَرُ ifadesinde ekber kelimesi kebîr anlamında ve وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ âyetindeki *ehven* kelimesi *heyyin* anlamındadır. Bu yorumcular arasında yalnızca bu kullanımın kıyasî mi yoksa semâî mi olduğu tartışması vardır. Ebû Hayyân'ın mütekaddimûn olarak nitelendirdiği birinci gruptakilere göre وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ âyeti tafdîl anlamındadır, ancak ya temsil yoluyla ya da zamirin mercii farklı takdir edilerek tevil edilmektedir. Mukâtil ve Ferrâ'da bu iki tevil zikredilmektedir. İkinci gruptakilere göre ise çözüm sarfî niyabettedir. Dolayısıyla âyette *ehven, heyyin* anlamındadır ve Arap şiirinde bunun örnekleri mevcuttur. Geç dönem yorumcularından Ebû Hayyân söz konusu örneklerin son derece az olduğuna ve tevil edilebileceğine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla mesele bir yorum meselesi olarak ortaya çıkmış ve o şekilde devam etmiştir. Ebû Ubeyde, âyetteki sorunu çözmek için *heyyin* yorumu geliştirmiş, Mukâtil ve Ferrâ ise bunun dilde bulunmadığını dolayısıyla çözümün temsil veya zamirin mercii gibi tevillerde olduğunu söylemiş olmaktadırlar. Her iki durumda da aynı kaygıdan hareket edilmiş olmakta ve dış bağlama ilişkin unsurların yapılacak çözümleme üzerinde belirleyici olduğu görülmektedir. Birinci grupta yer alan yorumcuların ism-i tafdîl dışındaki sıygalarda tevil gerektiren ifadeler için sarfî niyâbet olgusuna başvurdukları ve bunu reddetmedikleri açıktır. Sîbeveyhi'de, Ferrâ'da bunun örneklerini görmek mümkündür. Karşı çıkılan husus, mücerret *efʿalu* sıygasının *fâʿil* veya *feʿîl* anlamlarında yani mufâdale anlamı dışında yorumlanmasıdır. Ebû Ubeyde'ye ait bu yorumlama biçimi, onlara göre kabul edilebilir değildir. Dolayısıyla mutlak surette *min* edatı takdir edilmeli ve problem takdirden sonra tevil yoluyla çözülmelidir.

Sarfî niyâbet olgusunun genel anlamda Arap dilinin hususiyetlerinden biri olduğu nahiv bilginlerinin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Efʿalu sıygasının fâʿil veya feʿîl yerine kullanılıp kullanılamayacağı hususu ise tartışmalıdır. Tartışmanın bir tarafında yer alan erken dönem yorumcuları "mücerret ism-i tafdîllerde lafzan veya takdîren *min keza* (مِنْ كَذا) ifadesinin mutlaka bulunması gerektiği" kuralını esas almaktadırlar. Dolayısıyla bu yorumculara göre وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه âyetinde mufâdale vardır ve fakat temsil yoluyladır. Âyet ile aynı bağlamda serdedilen şiir örnekleri de tevile açıktır. Ebû Ubeyde'den itibaren tartışmanın diğer tarafında yer alan yorumcular ise söz konusu ifadedeki problemi çözme noktasında sarfî niyâbet olgusunun mücerret ism-i tafdîller için de geçerli olacağı ve dolayısıyla âyetin وَهُوَ هَيِّنٌ عَلَيْه şeklinde yorumlanabileceği görüşündedirler. Bu durum, geç dönem kaynaklarında zikredilen kabul görmüş bir yorum veya kaidenin erken döneme ait kaynaklarda yer almayabileceğini göstermenin yanı sıra yorumcunun bağlamsal unsurların yol açtığı zorunluluklardan hareketle sarfî niyâbet olgusunun alanını genişleterek bunu bir çözüm aracı olarak değerlendirebildiğini ve mevcut dil kaidesini bağlamsal gerekçelerle uygulama dışına alabildiğini ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

Abdulkerîm Muhammed el-Esʿad. *el-Vasît fî Târîhi'n-Nahvi'l-ʿArabî*. Riyad: Dâru'ş-Şevâf, 1992.

Abdullah Sâlih Bâbeʿîr. *Zâhiratu'n-Niyâbe fi'l-ʿArabiyye*. Mükellâ: Dâru Hadramut, 2010.

Ahmed Muhtar Ömer. *İlmu'd-Dilâle*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1998.

Aksan, Doğan. *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayın Evi, 2009.

Aydın, Bünyamin. "Kur'an Yorumunda Bağlamsal Anlamın Gramatik Çözümleme Üzerindeki Etkisi -Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Takdim-İhtisas İlişkisi Konusunda Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirisi Bağlamında-". Marife 20 (2020), 95-117.

Bulut, Ali. "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler". *Nüsha* 15 (2004/Güz), 63-76.

Ebû Ali el-Kâlî, *el-Bâri' fi'l-Luga*. thk. Hâşim et-Ta''ân. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1975.

Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'â.* thk. Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ts.

Ebu'l-Kâsım b. Muhammed b. Saîd el-Mueddib. *Dekâiku't-Tasrîf*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004.

Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım. *ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992.

Esbehânî, Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. Fâize b. Ömer. Riyad, 1995.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luga*. thk. Muhammed 'İvaz. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1955.

Gündüzöz, Soner. *Kur'an'ın Eşsiz Dili*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.

Hudarî, Muhammed b. Mustafa. *Hâşiyetu'l-Hudarî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.

İbn Akîl, Bahâuddîn. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhamed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2006.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî Tebyîni Şevâzzi'l-Kırâ'ât ve'l-Îzâh anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsıf-Abdulhalim en-Neccâr. Dâru Sezgin, 1986.

İbn Düreyd. *Cemheretu'l-Luga*. thk. Remzi Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn. *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga*. thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetu'l-Maârif, 1993.

İbn Hişâm, el-Ensârî. *Evdahu'l-Mesâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.

İbn Hişâm, el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sad*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1966.

İbn Kayyım el-Cevziyye. *Bedâi'u'l-Fevâid*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid.

İbn Kuteybe, ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: 1954.

İbn Kuteybe, ed-Dîneverî. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

İbn Mâlik et-Tâî. *Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye*. thk. Abdulmun'im Ahmed. Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982.

İbn Mâlik et-Tâî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid. Kahire: 1990.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffal. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî. 1996.

İbn Vellâd, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâr li Sîbeveyhi ale'l-Müberred*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996.

İbn Yaʿîş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn. *Şerhu'l-Mufassal*. nşr. İmîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr. *el-Usûl fi'n-Nahv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetlî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996.

İbrahim İvaz Huseyn. *Dilâletu Hurûfi'l-Meânî fî Kur'âni'l-Kerîm Beyne's-Siyâk ve Tahdîdi'n-Nuhât*. Kahire: Kahire Üniversitesi, Dâru'l-'Ulûm, Doktora Tezi, 2006.

Mahmûd Süleyman Yâkût. *es-Sarfu't-Ta'lîmî ve't-Tatbîk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kuveyt: Mektebetu'l-Menâr, 1999.

Mahmûd Ukkâşe. *et-Tahlîlu'l-Lugavî fî dav'i 'İlmi'd-Delâle*. Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2011.

Ma'n b. Evs el-Müzenî. *Dîvân*. thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî-Hâtim Sâlih. Bağdat: Matbaatu Dâri'l-Câhiz, 1977.

Mucellî Muhammed Kerîrî. *Devru'n-Nahv fi't-Tevcîhi'd-Delâlî*. Kahire: Kahire Üniversitesi, Dâru'l-'Ulûm, Doktora Tezi, 2010.

Muhammed Hamâse Abdullatîf. *en-Nahv ve'd-Delâle*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2000.

Muhammed Semîr Necîb. *Mu'cemul-Mustalahâti'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.

Muhammed Şevkî Emîn-İbrahim et-Terzî. *Mecmûatu'l-Karârâti'l-İlmiyye fî Hamsîne 'Âmen 1934-1984*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Matâbi', 1984.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil,*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

Müberred, Ebu'l-Abbâs. *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.

Müberred, Ebu'l-Abbâs. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlik. Kahire: 1994.

Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: 1988.

Özbalıkçı, M. Reşit. *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.

Raddetullah et-Talhî. *Delâletu's-Siyâk*. Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1424.

Radî el-Esterâbâdî. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Nûr el-Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.

Radî el-Esterâbâdî. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*. tsh. Yûsuf Hasen Ömer. Bingazi: Menşûrâtu Câmiati Kâryûnus, 1996.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sabbân, Ebu'l-İrfân. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkıyye, ts.

Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *el-Cumletu'l-'Arabiyye ve'l-Ma'nâ*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2013.

Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meʿâni'l-Ebniye fi'l-ʿArabiyye*. Amman: Dâru 'Ammâr, 2007.

Sâmerrâi, İbrahim. *Dirâsât fi'l-Luga*. Bağdat: 1961.

Semîn el-Halebî. *ed-Dürru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1987.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancî. 1988.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1951.

Temmâm Hassân. *el-Beyân fî Ravâi'i'l-Kur'ân*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2009.

Temmâm Hassân. *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. ed-Dâru'l-Beyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1994.

Temmâm Hassân. *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2006.

Temmâm Hassân. *Menâhicu'l-Bahs fi'l-Luga*. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1990.

Vendryes, Joseph. *el-Luga*. çev. Abdulhamid ed-Devâhilî-Muhammed el-Kassâs. Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2014.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an Hakâikı Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Zerkeşî, Bedruddîn. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.

Filistin Müfredatında Hazırlık Aşaması İçin Tarih Dersi - Bir Saha Çalışması

مادة التاريخ للمرحلة الإعدادية بالمنهاج الفلسطيني- دراسة ميدانية

History-Subject in the Palestinian Preparatory Stage: A Field Study

Doaa MIQDAD*

Özet

İsrail siyonistleri asıl ve gerçek Filistin haritasını bozma, halkını dağıtma, kimliklerini ve medeniyetlerini yok etme girişimleri hala devam etmektedir. Filistin müfredatını planlama ekipleri, Filistin meselesinin coğrafi ve tarihi bağları nasıl ilişkilendirileceği konusunda derinlemesine ve tartışmalı diyaloglarla karşı karşıya geldi. Ancak bu müfredatın başlangıcından beri onunla savaşan ve onu İsrail'e karşı kışkırtmak ve nefret etmekle suçlayan, İngiltere gibi uluslararası bağışçıları müfredatın değiştirilmesi çağrısında bulunan gaspçı İsrail işgaline ayak uyduramadı. Filistinlilerin toprak ve geri dönüş hakkını vurgulayan bazı terimleri reforme etmektedir Çalışma, Filistin müfredatınıda özellikle orta okul aşması, bu aşamada öğrencilerin zihni olgunlaşmaya başladığı ve öğrenciler arasında fikirlerin oluştuğu hazırlık aşaması kırk yıllık bir süre boyunca tarihi etkileyen sahtecilik türlerini izliyor ve dini ve tarihi gerçekleri gizlemek için terminolojinin manipülasyonunu altını vurgulamaktadır. Aynı zamanda UNRWA gibi uluslararası kuruluşların Yetmiş üç yıl boyunca nesli görmezden gelmekteki suç ortaklığını da ortaya koyuyor.

Çalışma, Filistin'de hazırlık aşaması için tarih müfredatına bakmayı, yanlışları incelemeyi, varlık nedenlerini ve bunlardan kurtulma mekanizmalarını analiz etmeyi ve Filistin'de tarih müfredatında yer alan tarih müfredatında meydana gelen sahteciliği ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Müfredatta Nitel yaklaşımı kullanılmış ve veri toplamak için görüşmeyi kullanılmıştır. Röportajın hedef kitlesi Gazze Şeridi'nden Filistinli profesörler, araştırmacılar ve okuyuculardı. Çalışma, Corona pandemisinin istisnai durumları, sokağa çıkma yasağı ve seyahat yasağı nedeniyle online olarak gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonuçları, okul derslerindeki tarihi sahteciliğin, amacı onları unutturmak olan Siyonist bir sömürge projesi olduğu ve UNRWA gibi uluslararası örgütlerin sömürgeci hedefe katkıda bulunduğu ve Filistin eğitim kurumunun mali açıdan olmayan bir kurum olduğudu veya entelektüel olarak bağımsızdır. Araştırmacı, tarih-müfredatlarında ve diğer sosyal ve beşeri bilimlerde kasıtlı sahtecilik olgusunu daha iyi anlamak için daha nicel ve nitel çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Ek olarak, uluslararası kuruluşların ve bağışçıların kısıtlamalarından muaf olmak önemlidir.

Anahtar Kelimeler: müfredat tahrifatı, tarih, Filistin müfredatı, UNRWA.

ملخص البحث

لا تزال محاولات التشويه الصهيوني لخارطة فلسطين الأصلية الحقيقية وتذويب أهلها وتغييب هويتهم وطمس حضارتهم مستمرة، فقد واجهت فرق التخطيط للمناهج الفلسطينية منذ البداية حوارات جدلية ومعمقة حول كيفية ربط أواصر قضية فلسطين الجغرافية والتاريخية. لكن ذلك لم يرق للاحتلال الإسرائيلي الغاصب، الذي قام منذ انطلاقة المناهج بمحاربتها واتهامها بالتحريض وكراهية إسرائيل، وهو الأمر الذي دعا الجهات الدولية المانحة مثل بريطانيا إلى الدعوة بتغيير المناهج واستبعاد بعض

* جامعة صباح الدين زعيم معهد الدراسات العليا - قسم الدراسات الاسلامية doaamiqdad@gmail.com

المقررات وإصلاح بعض المصطلحات التي تؤكد على الحق الفلسطيني في الأرض والعودة. ترصد الدراسة أنواع التزوير الذي مس مادة التاريخ بالمنهاج الفلسطيني للمرحلة الإعدادية على مدى أربعين عاما، وهي المرحلة التي يبدأ فيها العقل بالنضوج والآراء بالتشكل لدى الطلاب، وتسليط الضوء على التلاعب بالمصطلحات لطمس الحقائق الدينية والتاريخية، كما يكشف أيضا عن تواطؤ المؤسسات الدولية كالأونروا في تجهيل الجيل على مدار ثلاث وسبعين عاما. وتهدف الدراسة للنظر في منهج التاريخ للمرحلة الإعدادية وتفحّص المغالطات وتحليل أسباب وجودها وآليات التخلص منها، والكشف عن التزوير الواقع على منهج مادة التاريخ للمرحلة الإعدادية في المنهاج الفلسطيني. وقد وظّفت الدراسة المنهج النوعي واستخدمت المقابلة لجمع البيانات، وكانت الفئة المستهدفة في المقابلة أساتذة وباحثون وقرّاء فلسطينيون من قطاع غزة. وقد أجريت الدراسة أنلاين بسبب ظروف جائحة كورونا الاستثنائية وحظر التجوال والسفر. وقد توصلت الدراسة إلى نتائج أهمها أن التزوير التاريخي في المواد الدراسية مشروعٌ صهيونيٌّ استعماريٌّ الغرض منه التجهيل، وأن المنظمات الدولية مثل الأونروا لا تمثل إلا غطاءً استعماريا آخر للبلد والمؤسسات التعليمية، وأن المؤسسة التعليمية الفلسطينية هي مؤسسة غير مستقلة ماديًا أو فكريًا. يدعو الباحث إلى إجراء مزيد من الدراسات الكمية والكيفية لفهم أفضل لظاهرة التزوير المتعمد في مناهج التاريخي وغيرها من العلوم والمعارف، خصوصا في العلوم الاجتماعية والإنسانية، كما يدعو إلى تعزيز المؤسسة العلمية الفلسطينية ومراعاة تجديد وتحديث المناهج، أضافة إلى دعم تاريخ القضية الفلسطينية في كتاب التاريخ لمختلف المراحل الدراسية، والتحرر من قيود المنظمات الدولية ومن غطاء تزييفها.

كلمات مفتاحية: تزوير المناهج، مادة التاريخ، المنهاج الفلسطيني، الأونروا

Abstract

The Zionist attempts to distort the original Palestine map, dissolve its people, obliterate their identity and civilization are continuing. The teams for the Palestinian curricula faced on how to link the geographical and historical ties of the Palestine issue. However, this did not suit the usurping Israeli occupation, which, since the inception of the curricula, has been fighting it and accusing it of hatred of Israel, which has called on international donors to call for changing curricula, excluding some of the curricula and reforming some of the terms that emphasize the Palestinian right to land and return. The study monitors the types of forgery that affected history in the Palestinian curriculum for the preparatory stage over a period of forty years, which is the stage in which the mind begins to mature and highlights the manipulation of terminology to obscure religious and historical facts. It also reveals the complicity of international institutions such as UNRWA in teaching this generation wrong information over the course of seventy-three years .

The study aims to look at the history curriculum for the preparatory stage, examine the fallacies, analyze the reasons for their existence and the mechanisms to get rid of them, and reveal the forgery that occurred on the history-curriculum for the preparatory stage Palestinian. The study employed the qualitative approach and used the interview to collect data. The target group for the interview was Palestinian professors, researchers, and intellectuals from the Gaza Strip. The study was conducted online due to the exceptional circumstances of the Corona pandemic and travel ban. The study results were that the historical forgery in school subjects is a Zionist colonial project whose purpose is to make them oblivious, and that international organizations such as UNRWA contribute to the colonial objective, and that the Palestinian educational institution is an institution that is not financially or intellectually independent. The researcher calls for more quantitative and qualitative studies to better understand the phenomenon of deliberate forgery in the history-curricula and other social and human sciences. Additionally, the importable of being free from the restrictions of international organizations and donors .

Keywords: Falsification of curricula, History Subject, The Palestinian curriculum, UNRWA.

1. المقدمة

التعليم هو شرارة التحرير لكل مجتمع مسلوب وهو خالق جيل الوعي وهو أساس حضارة المجتمع فلا يمكن أن يهذب الجيل ويربيه شيء على القيم الحسنة كالتعليم. ولذلك تجد أي دولة غير واقعة تحت فك الاحتلال مهتمة بمناهجها الدراسية أيّما اهتمام، لأنها تؤمن أن هؤلاء الأطفال في المدارس سيكونون يومًا جيل المستقبل ونهضة الدولة وحجر أساسها.

في أواخر شهر آب 1994م، استلمت السلطة الفلسطينية التعليم في الضفة الغربية وقطاع غزة.[1] حيث كان المنهج المصري قبل هذا التاريخ هو المنهج المعتمد المُدرّس في مدارس القطاع وكان المنهج الأردني هو المُعتمد في الضفة الغربية، وكلا المنهجين اعتمدا على فلسفة المجتمعين الأردني والمصري. وبعد 7 أعوام استطاعت السلطة الفلسطينية من انجاز منهاج فلسطيني يُدرس في الضفة الغربية وقطاع غزة والقدس عام 2002/2001م.

ولأن التاريخ يكتبه المنتصر، فلقد واجه فريق تخطيط المناهج الفلسطينية منذ البداية حوارات جدلية ومعمقة حول كيفية ربط أواصر قضيتنا الجغرافية والتاريخية بعد التمزق والاحتلال، دون التعرض لمحاولات التشويه بخارطة فلسطين الحقيقية وتذويب أهلها وتغييب هويتهم وطمس حضارتهم. لكن ذلك لم يَرُق للاحتلال الإسرائيلي وقد قام هذا الغاصب منذ انطلاقة المناهج بمحاربتها بأساليب مختلفة كما اتهمها بالتحريض وكراهية إسرائيل. مما دعا الجهات المانحة الدولية؛ بريطانيا مثالًا باعتبارها أكثر جهة مانحة، للمنادة بتغيير المناهج واستبعاد بعض المقررات وإصلاح بعض المصطلحات التي تؤكد على الحق الفلسطيني في الأرض والعودة.

وإن كنّا نريد بناء ذاكرة جماعية في المجتمع فلا شك أن مادة التاريخ تلعب دورًا رئيسيًا في هذا الشأن، ففيها تغذية للمفاهيم وتنمية للاتجاهات وتحقيق الأهداف التي تسعى أي دولة تحت وطأة احتلال إلى تحقيقها.

2. أهمية البحث

يركز على رصد التزوير في مادة التاريخ بالمنهاج الفلسطيني للمرحلة الإعدادية وهي الفترة التي يبدأ فيها العقل بالنضوج والآراء بالتشكل لدى الطلاب. وأيضًا التلاعب بالمصطلحات ومحاولة طمس أي حقيقة تطفو على السطح، كما يكشف تواطؤ المؤسسات الدولية كالأونروا في تجهيل الجيل على مدار 73 عامًا. وفيما يلي يتناول الجزئيات اللاحقة أدلة كثيرة ونقاشات مُعمقة من أطراف مختلفة حول محاولات التلاعب هذه. وبدون ثورة وعي لن يستطيع الجيل التحرر ولذلك وجب معالجة هذه المعضلة بانشاء جيلٍ متعلمٍ واعٍ.

أهداف البحث

يسعى البحث لتحقيق مجموعة من الأهداف التي تتبلور حول الأمور التالية:

- الكشف عن التزوير الواقع على منهج مادة التاريخ للمرحلة الاعداية في المنهاج الفلسطيني.
- حل مشكلة التزوير
- تعديل المنهج الحالي بمنهج يطرح الحقائق بعيدًا عن التزوير والتضليل والادعاءات ومحاولة تبيض وجه المحتل الغاصب.

3. مشكلة البحث

تزوير الحقائق مشكلة عامة في التاريخ البشري، حيث إن المنتصر هو من يكتب التاريخ، إلا أن الفئات الأضعف في المجتمعات أو البلدان المنهوبة المنهكة فتاريخها هو المطموس. كما أن السلطة الفلسطينية لها دور في هذا التجهيل. ولا يمكن إغفال الدور التجهيلي للمنظمات الدولية الداعمة لهذا الاحتلال وما قامت به لابتزاز لجان التخطيط في المناهج الفلسطينية ومساومتها بعدم الدعم المالي لانجاز وطباعة الكتب الدراسية للمدارس إذا لم تتجاوب مع بعض المصطلحات وأمرت بحذفها من المناهج الفلسطينية.

4. الدراسات السابقة

كثيرة هي الدراسات التي تناولت مادة التاريخ في المنهاج الفلسطيني، لكن ربما تكون هذه الدراسة من بوادر الدراسات التي تسلط الضوء على تزوير الحقائق والأخطاء المتعمدة الواقعة في مادة التاريخ للمرحلة الإعدادية. ومن أهم هذه الدراسات:

- البحث الذي ناقش فيه الباحث محمدعليان صوان "درجة اختلاف كتاب التاريخ للصف الحادي عشر في كل من دولة فلسطين وإسرائيل من حيث الأهداف والمحتوى".
- تأثير السياسة التعليمية الإسرائيلية على الوعي العام للشباب الفلسطيني في مدراس شرق القدس، رسالة ماجستير للطالبة رهام هاشم عبد اللطيف زهد.
- تحليل محتوى كتب التاريخ للمرحلة الأساسية العليا في المنهاج الفلسطيني في ضوء منظومة القيم الأخلاقية والسياسية، رسالة ماجستير للطالبة رزان نور الدين صنوبر.
- درجة التحديات التي يواجهها تحديث المنهاج الفلسطيني الجديد في ضوء التحريض الإسرائيلي من وجهة نظر المشرفين التربويين وسبل التغلب عليها. للباحثة منال قويدر
- كتاب "قراءات تمكين الأجيال الفلسطينية التعليم والتعلم تحت ظروف قاهرة" ، للباحثان " تفيدة جرباوي وخليل نخلة"
- "الهوية الوطنية الفلسطينية: جدل الواقع ومأزق الخطاب مقاربة نقدية تحليلية" للدكتور كايد عزات شريم

5. منهجية البحث

يتبع البحث المنهجية النوعية والتي تركز على المنهج الوصفي التحليلي كما تطرقت الورقة البحثية هذه إلى مراجعة الأدبيات السابقة تحت بند الدراسات السابقة وذكرت الباحثة ما تم التطرق له في الأبحاث السابقة. ويشرح البحث طبيعة المنهج الفلسطيني الذي يُراد تحليله والذي هو محط نقاش المقابلات التي أجرتها الباحثة، ثم يوظف البحث المقابلات شبه المنظمة لعينة الدراسة. ويتم تحليل البيانات التي جُمعت من المقابلات تحليلًا موضوعيًا، حيث يتم مناقشة مخرجات المقابلات جميعها في موضوعات متتالية حسب ما ظهر في التحليل الأولي لمجموع المقابلات.

---

[1] محمد عليان صوان، ***درجة اختلاف كتاب التاريخ للصف الحادي عشر في كل من دولة فلسطين وإسرائيل من حيث الأهداف والمحتوى***

5.1. مجتمع وعينة الدراسة

الفئة المستهدفة في عينة الدراسة هم قراء ومثقفون وباحثون فلسطينيون بالإضافة إلى طلبة دراسات عليا في مرحلة الماجستير الذين درسوا المنهج المصري الذي دُرّس في فلسطين -قطاع غزة- بالإضافة إلى من درسوا المنهج الفلسطيني الذي تم وضعه بعد 2002م ليكون منهجًا موحدًا للمراحل التعليمية في فلسطين كلها، وعليه فإن هذه الفئة المستهدفة هى من الغزيين بالتحديد وبالتالي فإن أهل غزة هم وحدهم من درسوا المنهج المصري.

6. محور النقاش

فيما يتعلق بمحور نقاش المقابلات فهي مادة التاريخ في المنهج الفلسطيني الذي دُرّس قبل عام 2002م وما بعد استلام السلطة لوزارة التعليم في المدارس الفلسطينية في قطاع غزة وقامت المقابلات على 5 محاور رئيسية سيتطرق لها البحث وهي كالتالي:

- نظرة عامة لمادة التاريخ في المنهاج الفلسطيني
- مادة التاريخ ما بعد نكبة 48 إلى عام 2002م في فلسطين
- الزيف والتزوير في المنهاج الفلسطيني
- كيفية التعامل مع هذا التزوير في منهاج مادة التاريخ للمرحلة الإعدادية
- الأونروا دورها وهدفها في المناهج الفلسطينية

6.1. نظرة عامة لمادة التاريخ في المنهاج الفلسطيني

تحت هذا البند تطرق البحث لسؤال المختصيين والباحثيين في قطاع غزة عن النظرة العامة لمادة التاريخ التي درسوها في المرحلة الاعدادية، وكانت الشهادات متفاوتة بين مَن درس المنهج المصري حيث كان هو المعتمد في التدريس بالقطاع قبل عام 2002 وبين مَن درس المنهج الفلسطيني الجديد.

وتعددت الآراء بنقاش هذا المحور حيث قال البعض ممن درس المنهج المصري "درسنا الثورة الفرنسية ودرسنا تاريخ الفراعنة ولم يتطرق المنهج لغزوات المسلمين إلا في مادة التربية الاسلامية" وأضاف آخر أن التاريخ عبارة عن قصة متكررة عبر العصور بسياسته وأهدافه" وأكد آخرون أن "المنهج يخضع لرقابة الاحتلال بطريقة غير مباشرة، حيث لا يُذكر في المنهج أي معلومات متعلقة بتاريخ المجازر بفلسطين ولا عملية التطهير العرقي ولا يُذكر بالمناهج أننا واقعون تحت احتلال، كما لا يوجد أي صورة للعلم الفلسطيني في الكتاب الفلسطيني في مدينة القدس خاصة."

حيث إن رقابة الاحتلال على المنهاج الفلسطيني حسب الشهادات في المقابلات يجعل مادة التاريخ لا يذكر أي عداء بين الفلسطينيين والمحتل للأرض الصهاينة بل يركز فقط على الاتفاقيات بين الاحتلال والفلسطينيين.

6.2. مادة التاريخ ما بعد نكبة 48 إلى عام 2002م في فلسطين

كانت سياسة الانتداب البريطاني على أرض فلسطين هي سياسة تغذية لهذا الكيان الغاصب فمنذ إعلان قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين والمجازر تطال الكبير والصغير والسياسة القمعية بسلب الحقوق من أصحابها سارية على قدم وساق. فلقد كان الاستيطان يحرق أي منبر للعلم وأي مدرسة لا تؤيد فكره. بل كانت أيضًا هي مَن تختار المعلم وكانت ترفض كل شخص ثوري أن يقوم بالتعليم.

فتقول إحداهن ممن درسن الإعدادية في الثمانينيات من القرن الماضي " كانت المدارس عبارة عن نظام استعماري وتُدرّس لنا المواد من وجه نظر المحتل وكانت تصورات مادة التاريخ جوفاء لا تنمي فكرًا ولا تسمح لنا بتوعية، متبعة كلامها ب ماذا سنستفيد إن كنا سندرس الثورة الفرنسية؟". وأضاف أستاذ ممن درس المرحلة الإعدادية في مرحلة التسعينيات من القرن الماضي "إن مادة التاريخ كانت ناقصة ومعقدة كما تفتقر للأسلوب التربوي الصحيح إضافة لتناول المنهج مواضيع عالمية بعيدًا عن التركيز على التعريف بالقضية الفلسطينية لهذا الجيل.

فأي منهج موضوعاته التي تّدرّس عبارة عن الاقتصاد والفقر والتراث والحروب العالمية بينما هو واقع تحت احتلال لا يرقى لتأسيس صحيح للمرحلة الإعدادية جذوة النشاط وأوج الشباب وصانعة الرجال.

6.3. الزيف والتزويير في المنهاج الفلسطيني

العوامل الحياتية اليوم تؤثر في استبقاء لحمة الذاكرة ومَنْ شَبَّ على شيء شاب عليه ولذلك فمن دواعي أهمية هذا الأمر كان لابد من تفنيد لبعض التزييف والتزوير التي استعرضها المُقابَلون وكتابة أهمها على التوالي:

التاريخ يُكتب بيد المنتصر هكذا استفتحت المهتمة بدراسة التاريخ حديثها مفّندة لبعض الحقائق فتقول بعد تجربة غربتها كان علينا دائمًا بالغرب الدفاع عن حقيقة أن الاسلام لم يُنشر بالسيف وأن الخلافة العباسية والأموية والمملوكية والعثمانية لم تقم على الدم وأن الفتوحات الإسلامية كان لها فقهٌ خاص يتقنه القادة ألا وهو فقه الحرب وهذا ما لم تعلمنا إياه المدارس بل علّمتنا أن الخلافة العثمانية هي احتلال للوطن العربي".

ودعّم حديثها أستاذ آخر بقوله المغالطة في النهج يؤدي إلى مغالطة في المنهج بالضرورة كون المعلومة ممكن أن تُستخدم بغير سياقها أو بصورة مضللة كاعتقادي بأن وجود اليهود على أرض فلسطين اليوم قضيتهم فقط عقائدية وليس بها شق كبير سياسي ومصالحي وأن المناهج لا تحتوي سوى الاتفاقيات متناسيين أننا تحت وطأة احتلال".

ثم قال آخر "كانت معلمتي تبسّط لنا المنهج وتفند لنا الأخطاء وتعلمنا المعلومة الأدق كتاريخ استشهاد عز الدين القسام فلقد كُتب بالكتاب أن تاريخ استشهاده عام 1936 والتاريخ الحقيقي هو عام 1935م."

وأضافت أستاذة أخرى "في المواد الاجتماعية أن مبحث التاريخ يُدرّس ضمن مادة "المواد الاجتماعية" وهي مكونة من كتاب التاريخ والجغرافيا وهذا خطأ جسيم ارتُكب في المدارس وكان هذا القرار تحت ضغط السلطات الإسرائيلية ناهيك عن عدم التسلسل في الطرح في الموضوعات والتركيز على القضايا العالمية دون الاهتمام بالقضية الفلسطينية أو تاريخ الأرض والمجازر التي ارتكبت بحق الفلسطينيين منذ النكبة وحتى هذا اليوم"

المنهج وسيلة في نهاية المطاف، ومختزل أمام تاريخ مليىء بالأحداث واليوميات والمذكرات المستمرة. وإضفاء المعلومة الصحيحة بالشكل الصحيح والأسلوب الصحيح هو بمثابة تكملة للصورة الذهنية للحدث.

6.4. كيفية التعامل مع هذا التزوير في منهاج مادة التاريخ للمرحلة الإعدادية

بعد رصد بعض التزوير في المنهاج الفلسطيني والمصري قبله لمادة التاريخ كان لابد من توعية لهذا الجيل الناشيء تُرجمت على أرض الواقع بالتوعية المستمرة للمفاهيم من المعلمين وعرض للمادة بشكل ينجذب إليها الطالب وإثراء المعلومات وتصحيح الأخطاء. وهذا إن دلّ فينبهنا لثورة الوعي والصحوة لمكر هذا المحتل.

والمغالطات بشكل عام توجد في المناهج لتَحَجُّرِ تحديث المناهج ولإفراغ الكأس من أي معلومات صحيحة وهذا يدفعنا لاستنتاج أن نضوج النشأ بدون حقائق يؤدي لعدم تكون هوية ولا انتماء للقضية كما ينزع الانتماء للماضي والحاضر.

6.5. الأونروا دورها وهدفها في عملية وضع المناهج الفلسطينية

أنشئت الأونروا بقرار الجمعية العامة رقم 302 (الدورة الرابعة) وتمثل تفويضها الأولي في تقديم "برامج الإغاثة المباشرة وبرامج التشغيل" للاجئين الفلسطينيين من أجل "تلافي أحوال المجاعة والبؤس... ودعم السلام والاستقرار". وحلت الأونروا محل وكالة الأمم المتحدة لإغاثة اللاجئين الفلسطينيين التي أنشئت في سنة 1948.[2]

أما عن دورها في عملية تخطيط المناهج الفلسطينية، "بعد تسلم السلطة الفلسطينية للوزارة والإشراف عليها فهي الممول الرئيسي لطباعة الكتب الصادرة للمدارس وهذا يرشدنا إلى صورة جلية هي أن المناهج تُدرس من وجهة نظر المحتل "كما قالت الأستاذة (س).

كما يهدف هذا المنهج لتعزيز المعلومات التي تنتزع الحقائق من هذا الجيل وغسل الأدمغة وإفراغها من المعلومات الصحيحة. بل وعقّبت أخرى "مشرفو الأونروا في المرحلة الإعدادية حين زيارتهم للفصول الدراسية يخفضوا من علامة المعلم الذي يضع خريطة فلسطين على الجدار أو يعلّمها لطلابه."

وإن كان هناك أمر لابد من مراجعته فهو تعرية الوجه الحقيقي للأونروا والاستغناء عن خدماتها التي قتلت وهدمت أكثر مما أقامت في المؤسسة التعليمية في فلسطين. وانتهاكاتها لا تقتصر على هذا المجال، بل طالت مجالات أخرى.

7. الخاتمة والتوصيات

في نهاية المطاف التزوير التاريخي بالمناهج دليل على عدم استقلالية المؤسسة التعليمية المشرفة على هذا المنهج حيث يجب التحرر من قيود الممولين والقيود الداخلية من تبعية للاحتلال حتى تكون قادرة على تخطيط منهج دراسي مثمر يُنشأ جيل ناضج مسلم.

8.1 النتائج

خلصت الورقة إلى نتائج أهمها:
المؤسسة التعليمية الفلسطينية هي مؤسسة غير مستقلة ماديًا أو فكريًا.
مشروع التزوير التاريخي في المواد الدراسية هو مشروع استعماري الغرض منه التجهيل.
المنظمات الدولية كالأونروا هي غطاء استعماري آخر للبلد والمؤسسات التعليمية.

8.2 التوصيات

تُوصي الباحثة بثلاث نقاط مهمة هي:
تقوية المؤسسة العلمية الفلسطينية ومراعاة تجديد وتحديث المناهج.
دعم تاريخ القضية الفلسطينية في كتاب التاريخ لمختلف المراحل الدراسية.
التحرر من قيود المنظمات الدولية ومن غطاء تزييفها.

8. فهرس المصادر والمراجع

- البحث الذي ناقش فيه الباحث محمدعليان صوان "درجة اختلاف كتاب التاريخ للصف الحادي عشر في كل من دولة فلسطين وإسرائيل من حيث الأهداف والمحتوى". وتطرق
- تأثير السياسة التعليمية الإسرائيلية على الوعي العام للشباب الفلسطيني في مدراس شرق القدس، رسالة ماجستير للطالبة رهام هاشم عبد اللطيف زهد.
- تحليل محتوى كتب التاريخ للمرحلة الأساسية العليا في المنهاج الفلسطيني في ضوء منظومة القيم الأخلاقية والسياسية، رسالة ماجستير للطالبة رزان نور الدين صنوبر.
- درجة التحديات التي يواجهها تحديث المنهاج الفلسطيني الجديد في ضوء التحريض الإسرائيلي من وجهة نظر المشرفين التربويين وسبل التغلب عليها. للباحثة منال قويدر

[2] موقع الأونروا، ***https://www.unrwa.org/ar***

- كتاب "قراءات تمكين الأجيال الفلسطينية التعليم والتعلم تحت ظروف قاهرة"، للباحثين " تفيدة جرباوي وخليل نخلة"
- "الهوية الوطنية الفلسطينية: جدل الواقع ومأزق الخطاب مقاربة نقدية تحليلية" للدكتور كايد عزات شريم.
- موقع الأونروا https://www.unrwa.org/ar,

Müslümanların Kudüs ile Bağlantısı: Bir Saha Çalışması

ارتباط المسلمين بالقدس : دراسة ميداني

Aisha ABDUL AZIM*

ملخص الدراسة

إن الإسلام كبقية الأديان الإلهية السماوية له مشاعره و مقدساته، ومن المقدسات المهمة عند المسلمين عبر تاريخهم الديني والحضاري، بيت القدس، أولى القبلتين وثالث الحرمين، التي دخلها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وأبو عبيدة ابن الجراح سنة 16ه/ 637م، وصلاح الدين الأيوبي سنة 583 هـ / 1187م، والسلطان الظاهر بيبرس سنة 656ه /1260م، وبها إلى اليوم قبور شهداء المسلمين. هذا وتستقي القدس قدسيتها المركزية، الروحية والعقدية من وحي خالقها، وتتمركز في لب منظومة الهوية والتدين الإسلامية. وتحتل القدس رغم كل محاولات التزوير والتشويه والتعسف مكانة عظيمة في نفوس المسلمين على اختلاف مشاربهم وأعراقهم ولغاتهم، فكانت وجهة المرابطين المجاهدين وقبلة الصالحين والعابدين والرحالة و السيّاح. وقد تجلى حب المسلمون للقدس واعتزازهم بها وبفضائلها عبر تاريخهم الحضاري من خلال الجهاد والإسهامات العلمية والفنية ، يسعى هذا البحث إلى استكشاف ورصد مدى ارتباط المسلمين المعاصرين بالقدس، ورصد تجلياته المختلفة، ومدى حضور هذه المدينة في فكرهم وجدانهم وضمائرهم، خصوصًا في ضوء التطبيع من بعض الدول العربية اليوم مع الاحتلال الصهيوني، مع ما تمر به بعض بلدان المسلمين من ظروف سياسية وأمنية واقتصادية صعبة ، واستجلاء الوعي الإسلامي فيما يتعلق بهذه المدينة، ومحاولة أيضًا لرصد مدى إدراك المسلمين لما يحاك لتلك المدينة من خطط؛ لسلخها من هويتها الإسلامية والعربية التاريخية الأصيلة من قبل الصهاينة. اعتمدت الدراسة على المنهج الكيفي النوعي الذي يقوم على المقابلة والملاحظة، ويركز على الفهم المعمق للموضوع في سياقه النفسي والاجتماعي الطبيعيين، واختيار عينة مناسبة تمثل مجتمع الدراسة. وتُظهر الدراسة الميدانية بالرغم من كل المحاولات الإعلامية المزيفة تجاه القدس الإسلامية، كيف أن ارتباط المسلمين بالقدس لا يزال عميقًا راسخًا لا يتزعزع، وأن معادلة الارتباط حية بحياة الدين والتدين في نفوس المسلمين، وأن تصور المسلمين عن القدس وفضائلها وتاريخها جلي واضح لا يعتريه أي غبش، بل تسنده وتربطه عواطف دينية راسخة وجياشة، وأنهم يمتلكون تصورًا واضحًا بتاريخ القدس وفضائلها، التصور الديني الحي الذي لا يزال حاضرًا ومتداولًا ينقله الكبار للصغار، ويشيع عند العام والخاص، وأنه لا مبرر لأن يزول هذا الارتباط أو يتلاشى ما ظل مرتبطًا بمنظومة الإيمان والتدين الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: القدس. بيت المقدس. مقدسات. فلسطين. المشاعر الإسلامية.

المقدمة:

عندما تُذكر المقدسات تخشع القلوب وتسكن الجوارح لكل دين مقدساته لكن مقدسات المسلمين مختلفة عن بقية المقدسات لكونها تستقي قدسيتها من خالقها ليس من زمان أو مكان أو شخص، والمسلمون عبر التاريخ يعبرون بشتى الوسائل عن احترامهم وحبهم لمقدساتهم، ومنها مدينة القدس مع ما تحويه من مقدسات،وردت فضائلها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ولهذه الفضائل احتلت مكانة كبيرة في نفوس المسلمين في الماضي على اختلاف مشاربهم وأعراقهم ولغاتهم فكانت وجهة المرابطين والمجاهدين ووجهة الصالحين العابدين ووجهة الرحالة والسيّاح.كيف استطاعت هذه المدينة المقدسية أن تجمع بين المتناقضات أن تجمع بين الأصالة والتجديد بين القداسة والجمال وبين الحق والباطل فهي منذ القدم ساحة للصراع بين الحق والباطل. سعى المسلمون منذ فجر الإسلام لفتحها فقام بفتحها سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه و صلاح الدين الأيوبي، والقدس اليوم تقع تحت وطأة الاحتلال الصهيوني الذي يسعى جاهدا لتهويدها

* طالبة ماجستير دراسات إسلامية جامعة صباح، aishemhd123@gmail.com

والمسلمون يرقبونها من بعيد بعيون ملؤها الشوق تارة والأسى تارة أخرى، يطمحون في فتحها وتحريرها من دنس الصهاينة الغاشمون الذين احتلوها بموجب وعد بلفور المشؤوم وهم منذ دخولهم إليها يحاولون جاهدين تهويدها مع ما تحوي من مقدسات غير آبيهن بمشاعر المسلمين ودينهم. والمسلمون اليوم غارقون في جراحهم النازفة حروب وقتل ودمار وفقر وتشريد والقدس أسيرة منذ سنين.

مشكلة البحث:

تكمن إشكالية البحث في هل مازال المقدس وبالذات القدس حاضرة في عصرنا في قلوب وفكر المسلمين المعاصرين على اختلاف مشاربهم وأعراقهم في ظل الأوضاع السياسية والأمنية السيئة التي تعيشها بعض بلدان المسلمين كسورية والعراق واليمن.. فهل أنستهم مشاكلهم وأحزانهم هذه المدينة وفضائلها أم مازالوا على ارتباط بها؟ وفي ظل تطبيع بعض الدول العربية مع الاحتلال الصهيوني فهل هم مطبعون مع من طبع؟

وهل المسلمون على علم بما فعل الصهاينة لتهويد القدس ومقدساتها وبما يخططون له؟

أهمية البحث :

تبرز أهمية دراسة مدى ارتباط المسلمين المعاصرين بالمقدسات وبالأخص القدس في هذه الفترة بالذات؛ كون المسلمون اليوم يمرون بأزمات وهزات شديدة أغلبها يصب في دفع المسلم عن التفكير بدينه ومقدساته، مما يجعله دائم التفكير بنفسه وأمنه وتأمين لقمة عيشه في ظل موجات التغريب والإلحاد وضياع البوصلة والهوية الإسلامية، والسعي الحثيث لهدم المنظومة الأخلاقية الإسلامية، وتطبيع بعض الدول العربية مع عدو المسلمين الأول وهو الاحتلال الصهيوني الذي صعّد من عدوانه في ٢٨ رمضان الفائت محاولا اقتحام المسجد الأقصى لتنفيذ مخطط خبيث يهدف لممارسة اليهود طقوسهم التلمودية في ساحات المسجد الأقصى في خطوة أولية لدخوله ومن ثم هدمه وإقامة مكانه هيكل سليمان المزعوم وكذلك محاولتهم تهجير سكان حي الشيخ جراح الحي الذي يربط بين القدس الشرقية والغربية فهو يمثل موقعا جغرافيا مهما للمدينة لذلك تسعى الصهاينة بكل ما أوتيت من قوة سلبه من أهله والاستيلاء عليه.

الدراسات السابقة:

لم يعثر الباحث – فيما بحث – على دراسات سابقة مستقلة تشترك مع بحثه في الموضوع، كانت أغلب الدراسات عن مكانة القدس وفضائلها وتاريخها وصراعها مع الاحتلال الصهيوني الذي يسعى لتهويد المدين. ومن هذه الدراسات:

-القدس قضية كل مسلم للدكتور يوسف القرضاوي : الكتاب من سلسلة ترشيد الصحوة الإسلامية إصدار مكتبة وهبة. تناول فيه القرضاوي طائفةً واسعةً من القضايا حول الصراع مع اليهود في فلسطين.الكتاب جاء في خمسة فصول، تناول الفصل الأول منها، موقع القدس في اعتقاد المسلمين، من خلال القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة. الفصل الثاني، تناول عمليات تهويد القدس المستمرة، مقابل حالة العجز العربي والإسلامي، والاستسلام الفلسطيني، والتفرُّد الأمريكي بالقرار الدولي.الفصل الثالث تناول أبعاد المعركة بين المسلمين وبين الكيان الصهيوني، من زوايا سياسية ودينية، الفصل الرابع، قدَّم فيه المؤلف تعريفًا باليهود بين التاريخ والواقع المعاصر، ومظاهر فسادهم والآفات المرتبطة بهم، فيما تناول الفصل الخامس والأخير، الصهيونية كحركة تمثل خطرًا على العالم كله، والأمل المعقود على الصحوة الإسلامية في مواجهتها.

-فضائل القدس: دراسة تحليلية مع تجميع لنص كتاب "فضائل بيت المقدس للوليد بن حماد الرملي لسليمان على مراد ونشرته حديثاً "مؤسسة الدراسات الفلسطينية" في بيروت. يتناول الكتاب أهمية القدس عند

المسلمين عامّة، وأهل فلسطين وبلاد الشام خاصّة، عبر العصور من خلال وسائل شتّى، منها الحجّ والنذر والاعتكاف والغيرة عليها والصحوة لحمايتها، ويرى أن المدينة في فكرهم وعاداتهم اكتسبت صورة جمعت بين الواقع والخيال.يعرض مراد في كتابه الركائز الدينية والتاريخية التي أُسست عليها أهمية القدس عند المسلمين، ببعدَيها التوراتي- المسيحي والإسلامي، والنقاش بشأنها من قِبل العلماء المسلمين

يعدّ كتاب "فضائل بيت المقدس" لمؤلّفه وليد بن حمّاد الرملي، المتوفّى نحو سنة 300 للهجرة (912 للميلاد)، أوّل ما أُلّف في موضوع فضائل القدس، وهو يعطي من خلاله صورة جلية لما كان المسلمون يعتقدونه عن أهمية المدينة بالنسبة إليهم منذ فترة متقدمة في التاريخ الإسلامي.

-القدس العتيقة مدينة التاريخ والمقدسات لعرفة عبده على : الكتاب في خمسة فصول تحدث عن قدسية المكان والزمان والتاريخ العربي للقدس والتكوين الحضاري والعمرانية والقدس في كتابات الرحالة وتهويد القدس مع ملحق بالصور فهو أشبه بكتاب تاريخي

-مكانة الأقصى والقدس وفلسطين الدينية لمحمد حافظ الشريدة : حيث ذكر المؤلف المسجد الأقصى والقدس تاريخياً ومكانتهما في الكتاب والسنة النبوية

-المجد المنيف للقدس الشريف تأليف عبد الله نجيب سالم : عرض في كتابه

خصائص المسجد الأقصى وومضات من التاريخ القديم للمسجد الأقصى وبيت المقدس وأحداث الإسراء والمعراج ثم ذكر بيت المقدس في العهد الأموي والعباسي والمماليك والعثمانين وذكر سقوط بيت المقدس وأصداؤه فالكتاب ركز على الأحداث التاريخية والفضائل الإسلامية للمدينة.

فضائل القدس كما وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة :

القدس من أكثر المدن ذكراً في القرآن الكريم، وهذا إن دلّ على شيء فيدل على أهميتها وتميزها عن غيرها، وذكرت في القرآن الكريم تارة بلفظ الأرض المقدسة وتارة الأرض المباركة.

<u>القدس مدينة الإسراء والمعراج و أرض مباركة إلى يوم القيامة :</u>

قال الله تعالى : "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ"[1]

لقد بارك الله حول المسجد الأقصى - وحوله القدس - ببركة دنيوية، وبركة دينية:

بركة دنيوية بما جعل حوله من أرض خِصْبة عليها الحدائق والبساتين التي تحوي مختلف الثمار، وهذا من عطاء الربوبية الذي يناله المؤمن والكافر.

وبركة دينية خاصة بالمؤمنين، هذه البركة الدينية تتمثل في أن الأقصى مَهْد الرسالات ومَهْبط الأنبياء، تعطَّرَتْ أرضه بأقدام إبراهيم وإسحق ويعقوب وعيسى وموسى وزكريا ويحيى، وفيه هبط الوحي وتنزلتْ الملائكة[2]

<u>القدس قبلة المسلمين الأولى :</u>

(أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهرا) [3]

1 سورة الإسراء، الآية 1
2 تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، ص 8322 و 8323
3 صحيح البخاري، المكتبة السلفية ،ط1رقم 40، ص 10

القدس أرض المحشر والمنشر:

(أنَّهُ سأل رسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليْهِ وسلَّمَ عَن الصَّلاةِ في بَيتِ المقدِسِ أفضلُ أو في مسجِدِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليْهِ وسلَّمَ فَقالَ صلاةٌ في مسجِدي هذا ، أفضلُ من أربعِ صلواتٍ فيهِ ، ولنِعْمَ المصلَّى ، هوَ أرضُ المَحشرِ والمنشَرِ)[4]

فضل مجاورة القدس:(وليأتيَنَّ على النَّاسِ زمانٌ ولقَيْدُ سَوطِ أو قال : قوسِ الرَّجلِ حَيثُ يرى مِنهُ بيتَ المقدسِ ؛ خيرٌ لهُ أو أحبَّ إليه مِنَ الدُّنيا جميعًا)[5]

القدس مدينة الأنبياء :

وعن عطاء الخرساني قال: بيت المقدس بنته الأنبياء وعمرته الأنبياء ووالله مافيه موضع شبر ألا وقد سجد فيه نبي.[6]

بيت المقدس فيه الطائفة المنصورة إلى يوم القيامة:

(لا تزالُ طائفةٌ من أمَّتي على الدِّينِ ظاهرينَ ، لعدوِّهم قاهرينَ ، لا يضرُّهم مَن خالفَهُم ؛ إلَّا ما أصابَهُم مِن لأواءَ حتَّى يأتيَهُم أمرُ اللَّهِ وَهُم كذلِكَ . قالوا : يا رسولَ اللَّهِ ، وأينَ هُم ؟ قالَ : ببيتِ المقدسِ وأَكْنافِ بيتِ المقدسِ)[7]

مسجدها: ثالث المساجد التي ال تشد الرحال إليها:

عن أبي هريرة رضي الله عنه(قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" لا

تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وسلم والمسجد الأقصى) [8]

- مسجدها الأقصى ثاني مسجد بني على الأرض.

عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قُلتُ: يا رَسولَ اللَّهِ، أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ أَوَّلَ؟ قالَ: المَسْجِدُ الحَرَامُ. قُلتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قالَ: ثُمَّ المَسْجِدُ الأقْصَى. قُلتُ: كَمْ كانَ بيْنَهُمَا؟ قالَ: أَرْبَعُونَ، ثُمَّ قالَ: حَيْثُما أَدْرَكَتْكَ الصَّلَاةُ فَصَلِّ، والأرْضُ لكَ مَسْجِدٌ) [9]

مضاعفة الأجر في الصلاة في مسجدها الأقصى:

قيل صلاة في المسجد الأقصى تعدل ألف صلاة، عن ميمونة بنت سعد قالت: قلت: يا رسول الله، أفتنا في بيت المقدس، قال: "أرض المحشر والمنشر، ائتوه فصلوا فيه، فإن صلاة فيه بألف صلاة في غيره..) [10]

---

4 الألباني، صحيح الترغيب، رقم 1179
5 المصدر السابق
6 الزركشي، إعلام الساجد بأحكام المساجد، ط 5 (القاهرة) ص 283
7 مسند الإمام أحمد ص 656/ج36
8 صحيح البخاري ، 1189
9 المصدر السابق 3425
10 ابن ماجه 1407

وقيل أنها تعدل خمسمائة صلاة في غيره، عن أبي الدرداء: قال صلى الله عليه وسلم: "فضل الصلاة في المسجد الحرام على غيره مئة ألف صلاة, وفي مسجدي ألف صلاة, وفي مسجد بيت المقدس خمسمائة صلاة)[11]

وقيل أنها تعدل مائتين وخمسين صلاة، فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: تذاكرنا ونحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أيهما أفضل مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم أم بيت المقدس؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صلاة في مسجدي أفضل من أربع صلوات فيه ولنعم المصلى هو)[12]

مهما كان القول الراجح في الأجر المهم أن صلاة في المسجد الأقصى مضاعفة عن غيره من المساجد وله مزية وخصوصية عن غيره.

منهج البحث:

اتبع الباحث في هذه الدراسة طريقة المقابلة والتحليل من خلال وضع أسئلة تعين على دراسة الحالة بغية الوصول إلى نتائج وتوصيات واعتمد على المنهج الوصفي التحليلي في بحثه.

العينة: تناول الباحث أفراداً متباينن ثقافياً وعرقياً وجنسياً وعمرياً وفكرياً ،وعمد إلى هذا التباين ليستوعب أغلب شرائح المسلمين ،وبلغ عدد أفراد العينة (13)

السياق المكاني : لم يقتصر البحث على مكان محدد بل تجاوز الحدود لانتشار المسلمين في مختلف أصقاع الأرض ، ومما ساعد الباحث الوصول إلى المسلمين في البلدان البعيدة عنه وسائل التواصل الاجتماعي حيث قرّبت البعيد.

السياق الزماني :تمت دراسة هذا البحث في الشهر الخامس من العام الماضي

٢٠٢١

أسئلة المقابلة :

١- عندما أسألك عن بيت المقدس ما أول ما يتبادر لذهنك ؟ وماذا يمثل لك؟

٢- ماهي فضائل بيت المقدس

٣-هل مايربطك ببيت المقدس الرابطة الدينية أم هناك روابط آخرى؟

٤- هل تعرف عن محاولات الصهاينة في تهويد القدس والمسجد الأقصى منذ دخولهم أرض فلسطين؟

٥- هل أنت على علم بالأحداث الأخيرة في فلسطين ولاسيما اقتحام ٢٨ رمضان الماضي وما الهدف منه ومامدى خطورته؟

٦- ماواجب المسلمين تجاه بيت المقدس؟وماذا تفعل أنت لنصرته؟

٧- ماذا يعني طمس بيت المقدس على نفسيتك ومعنويتك وعلى نفسية ومعنوية المسلمين بشكل عام ؟

٨- من أين استقيت حبك وهمك لبيت المقدس؟

11 البحر الزخار المسمى مسند البزار، العتكي البزار، دار الكتب العلمية ص 77

12 الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، 8553

النتائج والتحليل:

خلص الباحث إلى نتائج تركزت في أربعة محاور:

المحور الأول: مشاعر وواجب المسلمين المعاصرين تجاه هذه المدينة المقدسة : عبرت العينة جميعها عن حبها للقدس والمسجد الأقصى، وأكدت العينة أن الرابطة الدينية هي الوحيدة التي تربطهم بتلك المدينة إلا من كان فلسطينياً لوجود الرابطة الوطنية. أكثر المقابلين استقوا هذه المحبة من والديهم وبعضهم من الإعلام وبعضهم - هم قلة - من مناهجهم المدرسية وبعضهم من مجالس العلم، وهنا تبرز أهمية دور الأسرة والتعليم وحلقات العلم والإعلام في أداء رسالتهم السامية في توعية الأجيال وبناء نشء يحمل همّ الدين ومقدساته ويكون مسؤولاً عن نهضة الأمة وعزتها. وأكدت العينة أن واجب المسلمين نصرة القدس بمختلف الوسائل. أغلب أفراد العينة اقتصرت في نصرتها على الدعاء وبعضهم أضاف إلى الدعاء الدعم المادي - من جميل ما ذكر في الدعم المادي قالت (ب):(تبرعت بمالي صراحة ما بعرف إذا وصلوا الهم أو لا) وهذا إن دل على شيء فيدل على رغبة قوية وصادقة في نصرة المقدسات - وبعضهم وهم قلة اثنان فقط (س| خ) من ذكر الدعم الإعلامي وأهميته وأثره في دعم القدس، فالمسلمون مازال عندهم قصور في أهمية دور الإعلام وأثره الكبير في التأثير بالرأي العام الدولي.

وعندما سُئلت أفراداً من العينة وهم من البلدان التي تمر بحروب وأزمات وهما (ف) من سوريا و(ز) من اليمن - وهما يعيشان في غربة عن أوطانهما - ذكرا أن قضية القدس قضيتهم الأولى قالت (ز) :(القدس أكبر اهتماماتي كانت القدس من القضايا الكبرى لدى الشعب اليمني) يؤكد الباحث استنادا إلى قولهما على أن الرابطة الدينية عندما تستحكم القلوب تقضي على بقية الروابط أيا كانت.

المحور الثاني :طمس القدس يعني طمس المسلمين ولا اعتبار لوجودهم يعني ذل وهوان ليس بعده هوان:هذا جواب إحدى أفراد العينة (د) عندما سألها الباحث عن ماذا يعني طمس القدس ومقدساتها للمسلمين. أما (ب) أجابت إجابة مغايرة لمن سبقها فقالت : (شي مؤلم ياراح يصير إهانة لأن المسلمين فوق المليار وتفقدي الأمل بالمسلمين يا راح يصير انتفاضة للمسلمين ويقوموا)

قالت (م) أنها تأسى على حال المسلمين فهم يثورون ويتظاهرون عندما يتم الاعتداء على المقدسات وما إن يتوقف الاعتداء ولو بقيت المقدسات تحت سلطة الاحتلال يهدأون ويعودون إلى حياتهم وكأن شيئا لم يكن. فيرى الباحث أن الارتباط بالمقدسات في وقتنا الراهن أغلبه ارتباط عاطفي يحتاج إلى مثير لإثارته وما إن ينتهي مفعول هذا المثير يعود فيخمد يعني ليس هذا الارتباط دائم وحاضر في وجدان وفكر معظم المسلمين المعاصرين وليس على درجة واحدة من القوة ولاسترجاع المقدسات لابد أن يظل هذا الارتباط الديني العاطفي متقد ومشتعل في نفوس وعقول المسلمين جميعاً.

المحور الثالث : عدم معرفة المسلمين المعاصرين لفضائل القدس مع ما تحويه من مقدسات : لم تكن أغلب العينة على دراية بفضائل القدس ولا بمسجدها الأقصى، واقتصرت معرفتهم على أنها أولى القبلتين ومسرى رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم، وبعضا من العينة اثنان أو ثلاثة يعتبرونها مقدسة كونها محتلة من اليهود وأن اليهود يريدون تدنيس مسجدها الأقصى فحرمته كما يعتقدون كحرمة أي مسجد!

وبعض المقابلين من أوزبكستان (ع) قالت للباحث (أنا أعرف القدس لأني درست في مصر لكن بلدي ما بتعرف القدس ولا المسجد الأقصى ولا مايصير فيها ولكن الآن تسمع بلادي عن القدس وما يحصل فيها) من المسؤول عن التقصير في توعية هذه الدول بمقدساتها وما يجري فيها، أهم الدول أم الجمعيات أم العلماء أم أهل هذه المدن هم المسؤول الأول عن هذا التقصير؟ برأي الباحث الجميع مشتركون في التقصير دولاً وأفراداً علماءً وناشطون وإعلاميون وجمعيات وهيئات وأهل هذه الدول ومسؤولية التوعية وتعريف الناس بمقدساتهم مسؤولية جماعية كل حسب إمكانياته وقدراته.

المحور الرابع: لا تسألنا عن تاريخ القدس لأننا لا نعرف عنه شيئا :كان عنوان هذا المحور جواب أغلب أفراد العينة عندما سألهم الباحث عن مافعل اليهود منذ دخولهم أرض فلسطين وتاريخ هذه المدينة مع الصهاينة. واقتصرت معرفتهم على أن اليهود يقتلون المسلمين فيها ويمنعونهم من الصلاة في مسجدها الأقصى. بعضا من أفراد العينة (س، ف، ب) ذكرت أن اليهود يشترون الأراضي من الفلسطينيين في القدس والذي يرفض بيعهم يقتلونه وأن اليهود تحفر تحت المسجد الأقصى بغية هدمه وبناء هيكلهم المزعوم.جميع المقابلين على اختلاف جنسياتهم وأعراقهم وثقافتهم عندهم قصور واضح وجلّي بتاريخ المدينة وفضائلها وبما فعله الصهاينة عبر تاريخهم منذ دخولهم أرض فلسطين ،المشكلة تكمن في خوفهم من التاريخ وكأنه وحش مفترس والمتأمل لسنن الحياة يعرف يقينا من لم يعرف ويدرك تاريخه وماضيه لن يستطيع أن يبني غده ومستقبله. ورغم قلة معرفتهم بتاريخها وخطط اليهود إلا أن قلوبهم عامرة بالحب لهذه المدينة ومشاعر الهيبة والجلال تجاهها فياضة.

التوصيات:

مما تبين في الدراسة؛ أن المسلمين مثقفين وعوام عندهم جهل بتاريخ وفضائل القدس، وأن الأبحاث العلمية والتصنيف فيها كثير ومتاح للجميع، لكن هناك تقصير في البحث والقراءة ولتوعية الناس بفضائل هذه المدينة والأخطار المحدقة بها؛ لابد من إيصال المعلومات لكافة شرائح المسلمين بطريق العصر ألا وهو الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي لذلك؛

-أهيب بالإعلاميين والمشهورين من المسلمين على منصات التواصل الاجتماعي تسليط الضوء على المقدسات الإسلامية ولا سيما القدس، وذكر تاريخها وفضائلها وخصوصا ممن يتقن أكثر من لغة فيكون النشر والتوعية بلغات شتى لتصل التوعية إلى أكبر قدر ممكن من المسلمين.

-أهيب بالتربويين وكتّاب المناهج الدراسية إدخال القدس وتاريخها وفضائلها ضمن المناهج، وإجراء مسرحيات وأنشطة طلابية تتعلق بالقدس؛ لتتلاقح المعرفة النظرية مع النشاط العملي.

-فضح جرائم الاحتلال الصهيوني وخططه الخبيثة إعلامياً ومحلياً ودولياً، والتركيز على فضحه في البلدان الأوربية والغربية التي صدعت رؤوسنا بحقوق الإنسان.

المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم

- العتكي البزار، البحرالزخار المسمى مسند البزار، دار الكتب العلمية ج 10

-أبي عبد الله محمدين بن عبد السلام الحاكم النيسابوري النيسابوري، المستدرك علي الصحيحين، أبي عبد الله محمدين بن عبد السلام الحاكم النيسابوري، ط1

-الزركشي، إعلام الساجد بأحكام المساجد، تحقيق أبو الوفا مصطفى المراغي،ط5 القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1420ه

- محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي للقرآن العظيم، دار أخبار اليوم 1411

-محمد بن إسماعيل البخاري الجعفري، صحيح البخاري،ط1، القاهرة، دار السلفية،

- المنذري، صحيح الترغيب والترهيب، المحقق محمد ناصر الدين الألباني،ط1 ، مكتبة المعارف:1421ه

- الإمام أحمد، مسند أحمد، المحقق شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد و جمال عبد اللطيف وعبد اللطيف حرز الله،ط1،بيروت، مؤسسة الرسالة: 1421ه

İslâm Düşüncesinde Aristo Mantığına İlişkin Dilbilimsel Manipülasyonlar -Kıyas ve Had Teorileri Bağlamında Bir Değerlendirme-

Linguistic Manipulations of Aristotelian Logic in Islamic Thought -An Evaluation in the Context of Comparison and Had Theories-

Soner GÜNDÜZÖZ*

Özet

Dil ilimleri ile Aristo mantığı arasındaki gerilime, hicrî ikinci yüzyıldan başlayarak Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'una değin uzanan süreçte İslâmî ilimlerin farklı ekolleri ile birlikte bir projeksiyon tutulması bu tebliğin ana eksenini oluşturmaktadır. Tarihsel olarak Arap dil geleneği kıyas ile semâ yöntemi arasında sıkı bir ilişki kurmuş ve kıyası, beyânî birikime bağlamıştır. Kisâî ve Ferrâ gibi Kûfe ekolünün temsilcileri ve bilahare milâdî onuncu yüzyılda İbnü's-Serrâc ve Rummânî gibi dilbilimciler formel mantıkla ilgili metodolojik bir arayış içindedirler. Temelde dilbilimsel metodoloji açısından asıl problem, *Organon*'un formel mantık kategorilerinin, İslâm düşüncesinde aslî referans olarak değerlendirilmesidir. Bunun sonucunda İslâm dilbilim geleneğinde kategorilere karşıt iştikâk teorileri geliştirilmiş, anagram, tesâkub, ibdâl ve büyük iştikâk teorileri üzerinden mantık kategorilerine karşı beyânî bir paradigma inşa edilmiştir.

İbnü's-Serrâc, İbn Cinnî, Rummânî, İbnü'l-Enbârî, Ebû Nasr el-Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hazm, Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin Aristo mantığı ile ilgili konumlanış biçimi birbirinden farklılık arz etmektedir. Özellikle -Gazzâlî öncesi- milâdî onuncu yüzyılda, rasyonel mantığı dilbilim alanına eklemleyen dilcilerin dayandığı temel mantık teorisi had (tanım) teorisi iken, bu durum Gazzâlî ile beraber metodolojik bakımdan yerini kıyas teorisi bağlamında bir düşünüşe bırakmıştır. Aristo mantığını Gazzâlî'nin İslâmî ilimlere dâhil ettiği şeklindeki görüş, bu çerçevede sorgulanmalıdır. Gazzâlî, *Organon*'un cedel ve hatâbe (retorik) kısımlarını, başka bir deyişle Topikleri ve Retorika'yı devre dışı bırakmıştır. Bilahare İbn Kudâme, -tıpkı Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da yaptığı gibi-, Ravzatü'n-nâzır adındaki fıkıh usulü kitabının mukaddimesinde rasyonel mantığa dair bilgilere yer vermiştir. Başta Fahreddîn er-Râzî'nin eserlerinde ve Seyfüddîn el-Âmidî'nin *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*'ında olmak üzere mütekellim fıkıh ekolünün temel parametreleri ise İslâmî bir quadrivium (dört temel ilim) olarak kelam, fıkıh, el-Arabiyye ve mantık ilmini bir arada mütalaa etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Nahiv, Mantık, Had, Kıyas, Kategoriler, İştikâk Teorisi.

Abstract

The main axis of this paper is keeping a projection on the tension between linguistics and Aristotelian logic, together with different schools of Islamic sciences in the process starting from the second century until Sakkākī's *Miftāḥ al-'ulūm*. Historically the Arabic language tradition has established a close relationship

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-posta: gunduzoz@ankara.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8369-3388

between qiyas and listening method and has connected qiyās to declarative accumulation. Representatives of the Kufa school such as al-Kisāʾī and al-Farrāʾ and subsequently ın the tenth century, linguists such as Ibn al-Sarrādj and al-Rummānī were in a methodological search for formal logic. Basically, the main problem in terms of linguistic methodology is the evaluation of the formal logic categories of *Organon* as the primary reference in Islamic thought. As a result of this Derivation theories against categories were developed and a declarative paradigm was built against logic categories through anagram, tasakub, ibdal and great derivation theories ın the tradition of Islamic linguistics. The positioning of scholars such as Ibn al-Sarrādj, Ibn Djinnī, Rummānī, Ibn al-Anbārī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Ḥazm, Ghazālī and İbn Taymiyya regarding Aristotelian logic are different from each other. Especially in the pre- Ghazālī tenth century, while the basic theory of logic on which linguists, who added rational logic to the field of linguistics was the theory of definition, this situation, together with Ghazālī, left its place to a thinking in the context of the theory of comparison methodologically. The view that Ghazālī incorporated Aristotelian logic into Islamic sciences should be questioned in this context. Al- Ghazālī has omitted the cedal and rhetorical parts of the *Organon*, in other words topics and rhetoric. Subsequently, Ibn Kudama included information on rational logic in the introduction to his fiqh method book called *Rawżat al-nazir*, just as Ghazālī did in *al-Mustaṣfā*. The basic parameters of the mutakallim fiqh school are considered together as an Islamic quadrivium (four basic sciences), the science of kalam, fiqh, al-Arabiyya and logic especially in the works of Fakhr al-dīn al-Rāzī and in al-Ihkam fi usul al-ahkam of al-ʿAmīdī.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syntax, Logic, Had, Comparison, Categories, Theory of Affiliation.

Giriş

Aristo mantığının Arap beyanına ve dil anlayışına teorik olarak etki edip etmediğine dair üç temel görüş dile getirilir: *Retorika* ve *Poetika* kitapları erken dönemden itibaren Arapçaya kazandırıldığı için Arap dil teorisi önemli ölçüde Yunan tesiri altına girmiştir. Bu görüşü dile getirenlerin başında Taha Hüseyin, Emîn el-Hûlî ve İbrahim Medkûr gibi kişiler yer almaktadır.[1] Diğer taraftan Arap dil teorisi üzerinde Yunan tesiri olmadığını söyleyenlerin başında Hasen Abbâs, Muhammed Ebû Musâ ve Muhammed Tahir Dervîş gibi kişiler vardır.[2] Ahmed Matlûb, Şefî‘ es-Seyyid ve İhsan Abbâs'ın başını çektiği üçüncü bir grup ise Arap dil teorisine Aristo etkisi olsa da bu etkinin sınırlı olduğunu düşünür.[3]

Şevkî Dayf'ın *en-Nakd* (Kahire 1954), *Fî Naḳdi'l-edebî* (Kahire 1962) ve *el-Belâga: Tetavvür ve târîh* (Kahire 1965) gibi kitaplarında Yunan etkisinden bahsettiği görülür. Şevkî Dayf, Tâhâ Hüseyin'in danışmanlığında hazırladığı "es-Sınâ‘atü'l-fenniyye ve tetavvürühâ fi'ş-şi‘ri'l-Arabî" adlı teziyle doktorasını (1942) tamamlamıştır. Dayf, Kudâme b. Ca'fer'in Aristo'dan önemli ölçüde etkilenmiş olduğunu düşünür.[4] Dayf'a göre belâgatçılar mantık ve cedeli *Retorika* ve *Poetika*'nın etkisiyle Arap dil alanına nakletmişlerdir.[5] Şükrî Ayyâd ise tüm enerjisini Aristo'nun *Poetika*'sına harcar. Şükrî Ayyâd'ın da hocaları Taha Hüseyin ve Emîn el-Hûlî'dir. Ayyâd'ın üzerinde Hûlî'nin *el-Belâgatü'l-Arabiyye* ve *Eserü'l-Felsefe fîhâ* ve Taha Hüseyin'in *Temhîd fi'l-Beyâni'l-Arabî mine'l-Câhız ilâ Abdilkâhir* adlı

[1] Rami Cemil Salim, *et-Te'sîrü'l-Yunânî fi'n-Nakdi ve'l-Belâga el-Arabiyyeyn min Manzûri'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra* (İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs li'n-Neşri ve't-Tevzî‘, 2014), 67.

[2] Rami Cemil Salim, *et-Te'sîrü'l-Yunânî*, 68.

[3] Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye, beyne't-taklîd ve't-tecdîd* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992), 180.

[4] Şevkî Dayf, *Nakd* (Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1956), 63; Şevkî Dayf, *el-Belâga Tetavvur ve Târîh* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ty), 64.

[5] Dayf, *el-Belâga*, 78.

eserlerinin etkisi yabana atılamaz. Ayyâd'a göre özellikle Kudâme'nin *Nakdu'ş-Şi'r*'i Yunan felsefesinden ve Poetika'dan derin tesirler taşır.[6]

İbrahim Selâme'ye göre belâgat âlimleri eserlerini yazarken Aristo mantığını ve bazı sofistlerin görüşlerini referans almışlardır.[7] Aristo'nun *Poetika*'sı, gerek Abdülkâhir el-Cürcânî'ye, gerekse Hâzim el-Kartâcennî'ye İbn Sinâ kanalıyla tesir etmiştir.[8] Mecîd Abdülhamîd Nâcî ise hicrî üçüncü yüzyıl eleştirmenleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nâcî'ye göre, Cahız, Müberred, Sa'leb ve İbnü'l-Mu'tez'in yanı sıra bu etkiden İbn Kuteybe de azade değildir.[9] Hasen Abbâs mantığın belâgata tesirini tamamen reddedenlerdendir. Ona göre Taha Hüseyin'in rasyonel mantığın Arap dil teorisine etkisi konusundaki iddiası bulanık su ile sulanan bir pıtrak otudur.[10]

1. Aristo Mantığının Dil İlimlerinde Referans Değeri ve Etkisi Üzerine Bir Polemik

Formel mantık mücerret bir bahis yoludur. Bu sayede düşünce bilinenden bilinmeyene intikal edebilir. Formel mantık tasavvurât üzerine şekillenmiştir, tasdîkât sonra gelir. Arap mantıkçıları da böyle yapmıştır. Kuşkusuz Descartes bu düşünce tarzının bilmediğimiz şeylere ilişkin yeni bir bilgi imkânı sağlamayacağını düşünmüştür. Gerek Descartes gerek Bacon ve Galileo formel mantığa karşı devrim niteliğinde bir düşünce geliştirmişlerdir. Bu düşünürler mücerret düşünce tarzı olarak formel mantık alanının hakikatin keşfi konusunda yeterli olmayacağı kanaatini beslemektedirler. Özellikle Bacon ve Galileo'ya göre deneye ve gözleme dayalı düşünce ve tümevarım (istikrâ) bilgi üretebilirdi. Decartes ise matematiğe ve miktara yönelik tasavvuratın bilgi üretebileceğini düşünmekteydi. Bu eğilim Aristo mantığına karşı yeni bir hamledir. Hâlbuki dilin işleyişi zorunlu olarak rasyonel yasalara uymak zorunda değildir. Dil âdet ile de ilgilidir. Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin, Metta b. Yunus ile giriştiği tartışma bu eksende "genel geçer bir bilimsel dizge" ile "âdete dayalı bir alan"ın hesaplaşması şeklinde manipülatif bir soruna dayanır. Sîrâfî, evrensel bir düşünüş şekli iddiasında olan rasyonel mantığın, Araplara özgü semantik bir derinlikle temayüz etmiş nahiv düşüncesini boğmasını engellemek istemiştir. Sîrâfî'ye göre mananın hakikatine nahvin kabul ettiği dilsel taksim ile ulaşılabilir. Bu ise dilin isim, fiil ve harften müteşekkil bir yapı olması şeklindeki temel bir postulattır. Sîrâfî'ye göre hiçbir dil, diğer bir dille yapısal bir mutabakat gerçekleştiremez. Bu itibarla her dilin suijenerist bir işleyiş düzeneği vardı.[11]

Burada temel problemlerden biri Arapçanın işleyişinin dayandığı bu üçlü sistemin kaynağı problemidir. Rasyonel mantık, cevher, kem, keyf, zaman, mekân, izafet, vaz, milk, failiyet ve kâbiliyet makulelerine (kategorilerine) dayanır. Erken dönemde el-Arabiyye üzerinde rasyonel mantığın ya da başka bir deyişle Aristo mantığının ve özelde *Organon*'un tesiri oldukça puslu bir havada tartışma konusu yapılmaktadır. Zira hicrî ikinci yüzyıla uzanan zaman dilimi açısından elde çok doyurucu bir veri bulunmamaktadır. Ne var ki Aristo mantığına da vakıf İbnü'l-Mukaffâ'nın Arap dilbiliminin ve özellikle aruz ve leksikolojinin kurucusu olan Halil b. Ahmed ile dostlukları bilinmektedir. İslâm dünyasında beyan ilimlerinin Yunan mantığından etkilendiğini hararetli bir biçimde savunan Taha Hüseyin, erken dönemde İbnü'l-Mukaffâ gibi Ebû Temmâm'ın da mantığın tesiri altında olduğunu belirtir.[12] Taha Hüseyin bu tür görüşlerini daha ziyade *Temhîd*'te ifade etmekle beraber, *Tecdîdü zikrâ Ebi'l-Alâ el-Maarrî*, *Hadîsü'ş-şi'r ve'n-nesr* ve *Hadîsü'l-erbiâ* gibi eserlerinde de bunu ifade eder. Necîb el-Bihbitî, Aristo'nun Ebû Temmâm üzerinde etkisinin çok belirgin olduğunu söyler.[13]

Genel bir kanaat Aristo mantığının Süryaniler eliyle İslâm düşüncesine dâhil olduğudur. Bu çerçevede Arapçadaki üçlü taksim ise Yunan düşüncesinden alınmış bir olgu olarak değerlendirilmiş, ancak bu taksim doğrultusunda semitik diyalektik usule uygun olarak asıl-fer, umde-fazla ve mübteda-

6 Şükrî Muhammed Ayyâd, *Aristûtâlîs fi'ş-şi'r* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 286.
7 İbrâhim Selâme, *Belâgatü Aristû beyne'l-'Arab ve'l-Yûnân* (Kâhire: Mektebetü'l-Anclo el-Mışriyye, 1371/1952), 42.
8 Ayyâd, *Aristûtâlîs*, 288.
9 Mucîd Abdülhamîd Nâcî, *el-Eserü'l-İgrikî fi'l-Belâgati'l-Arabiyye mine'l-Câhız ilâ İbni'l-Mu'tez* (Kahire: Matbaatü'l-Âdâb, 1976), 8.
10 Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâgatü'l-Müfterâ aleyhâ Beyne'l-Asâle ve't-Tebeiyye* (Beyrut: Dârü'n-Nûr, 1988), 174.
11 Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemü'l-Üdebâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1980), 8/195-222.
12 Taha Hüseyn, *et-Temhîd fi'l-Beyâni'l-Arabî* (Beyrut: yy, 1983), 11.
13 Necîb el-Bihbitî, *Ebû Temmâm et-Tâî hayâtuhu min şi'rihi* (ed-Dârü'l-Beyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1982), 194.

haber şeklinde bir yapı oluşturulduğu iddia edilmiştir. Buna göre İbrahim Medkûr da *Organon*'un Arap nahvine etkilerini kabul eder. Ahmed Emîn ise birinci yüzyılda nahvin üzerinde Yunan ve Süryani etkisinin az olduğunu, bilahare bu etkinin arttığını düşünmektedir.[14] Mehdî el-Mahzûmî'ye göre Yunan mantığının Arap nahvi üzerinde özellikle Basra ekolü üzerinden etkileri olmuştur.[15] Basra'da Ebül-Hüzeyl Allâf atomculuğunun bulunması ve buranın kelâmî felsefenin ortaya çıktığı bir bölge olarak görülmesi, kıyas ve ta'lîl noktasında Halîl b. Ahmed'in yabancı düşünce evrenlerinden etkilenmiş olduğu iddiasına zemin hazırlamıştır. Sadece Halîl b. Ahmed değil, Abdullah b. İshâk da kelam kültüründen etkilenenler arasındadır.[16]

Adelbert Merx, Arap dilinin üçlü taksiminin Yunan kökenli olduğunu ilk ispata kalkanlardan biridir. Aristo'nun kitaplarında dilin mutlak üçlü bir taksimi yoktur. Fakat *el-İbâre*'de (Bari Armenos) Aristo, sözü Onoma ve Rhéma'ya ayırır. Huneyn b. İshak bunları isim ve kelime diye karşılar. Aristo, Arapçaya makule diye çevrilen Lexis'ten de bahseder ve bunu sekiz kısma ayırır. 1-Stoikeion (ustukus-hicâ), 2. Sylabe (makta'-hece-mecmû'), 3-Syndesmos (ribât), 4-Onoma (ism), 5-Rhéma (kelime), 6-Athron (fâsıla), 7-Ptosis (vak'a-tasrîf), 8-Logos (kavl). Ne var ki nahvin dil taksimindeki hedefi, rasyonel mantığınkinden farklıdır. Aristo hüküm ile ilgili olarak isim ve kelimeyi merkeze alır. Aristo'daki kelime Sîbeveyh'teki isme denk düşer. Zira hüküm bir aitlik ve varlık edatı (Copule) ile mümkündür. Dolayısıyla Aristo'nun kelimesi kesinlikle isim ve fiili beraberce içermez. Aristo harfe Synesmos/bağ olarak bakar; Sîbeveyh ise harfin tek başına bir anlam ifade etmediğini söyler.[17] Adelbert Merx'e (ö. 1909) göre Arapçada kelime ifrâd ve terkip bakımından incelendiğinde İ'râb olgusu (d'eclinaison) ve tasrîf olgusu (conjugaison) karşımıza çıkmaktadır ki Arapçadaki morfolojik değişim Aristo'ya ait olan ptosis kavramı esas alınarak Arap gramerine aktarılmıştır. Dolayısıyla sarf Klisis ile, tasrif ise Ptosis kavramlarıyla ilişkilendirilebilir. Arap nahvine Yunan-Aristo mantığı etkisini Michael Carter reddeder.[18] Yunan etkisini savunanlar i'rabın Yunanca helenismos kelimesinden alındığını iddia ederler. Aristo *Retorika* kitabında sözü, atıf harfleri, özel isimlerdeki cinslerin birbirinden ayırt edilmesi gibi belli parametrelere ayırmıştır. Stoacı dilciler ise Helenleştirmeyi, sıradan bir dilde olmayan sanatsal ve doğru konuşma olarak görmüşlerdir.

Bu tartışmaların bir uzantısı olarak Taha Hüseyin'e göre Aristo'ya ait *Retorika* (el-Hatâbe), hicrî 3. yüzyılda Huneyn b. İshâk tarafından Arapçaya tercüme edilmiş olup İslâmî ilim çevrelerinde maruftu. *Kitâbü'l-İbâre* (Peri Hermeneias) hicrî 3. Yüzyılda yine Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya çevrilmişti. Hicrî 4. Yüzyılda ise Aristo'nun *Poetika*'sını (Fennü'ş-şi'r) Metta b. Yunus Arapçaya çevirmiştir. Bu kitapların çevirisinde Arap nahiv terimleri kullanılmamıştır. Mesela Stoikeion, harf olarak değil, ustukus diye çevrilmiştir. Syndesmos harf [-i meânî] olarak değil, ribât olarak, rhéma fiil olarak değil, kelime olarak, klisis i'râb olarak değil meyl olarak Arapçaya çevrilmiştir. Hicrî 4. Yüzyılda İslâm filozofları, mantık kitaplarını şerh etmek için yeni terimler türetmişlerdir. Fârâbî (ö. 339/950) Yunanca harf türleri için havâlif, vâsılât, vasıta, havas ve ravâbıt kelimelerine başvurmuştur. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında kullandığı terim sayısı 1820'dir.[19] Bunların mantık terimleri ile bir mütekabiliyeti yok gibidir. Aristo mantığı meseleye hüküm açısından yaklaşır ve tümel ilkeler koyma çabasındadır. Nahiv ise dilin tikellerden oluştuğu kabulünden hareket eder. Mantık genel olarak ismî-haberî cümlelere özgü iken, diğer ifade şekillerini ele almaz, fakat nahiv haberî ve inşâî cümleleri beraberce ele alır. *el-İmtâ ve'l-Muânese*'deki Sîrâfî ile Mettâ'nın meşhur münazarasında nahiv ve mantık arasındaki ayrımda Mettâ, mantığın manaları, nahvin ise lafızları araştırdığı iddiasındadır.[20]

---

[14] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 2/293.

[15] Mehdî Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fî dirâseti'l-luga ve'n-nahv* (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1986), 40.

[16] Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 41, 42.

[17] C.H.M. Versteegh, *Greek Elements ın Arabic Lingüistik Thinking* (Leiden: E. J. Brill, 1977), 64.

[18] Gérard Troupeau, *Neş'etü'n-nahvi'l-Arabî fî dav'i kitâbi Sîbeveyhi* (Amman: Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî, 1978), 128.

[19] Troupeau, *Neş'etü'n-Nahvi*, 124.

[20] Troupeau, *Neş'etü'n-Nahvi*, 125.

İbn Teymiyye, Kûfeli nahivci Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'yı (ö. 207/822) eserlerinde felsefe yapmakla suçlar.[21] Ferrâ, mantıkçılardan ilk olarak etkilenen kişilerdendir. *Meʿâni'l-Ḳurʾân*'dan sonra *el-Hudûd*'u (Hudûdu'n-Nahv) yazmıştır. Hişâm b. Muâviye ed-Darîr el-Kûfî'nin *el-Hudûd*'u, yine Kûfe dil âlimlerinden Ebü'l-Abbâs Sa'leb'in (ö. 291/904), *Haddu'n-Nahv*'i hudûd, yani tanım kitaplarındandır. Hicrî dördüncü yüzyılda ise Arap dili ve belâgati âlimi, Mutezile kelâmcısı Ebü'l-Hasen er-Rummânî (ö. 384/994) *el-Hudûd fi'n-nahv*'i adında bir kitap yazmıştır.[22]

İslâm düşüncesinde gerek *Poetika* (Kitâbu [Fenni]'ş-Şi'r), gerekse de *Retorika* (Kitâbu'l-Hatâbe) ilk başta tam olarak anlaşılamamıştır. Ancak bu eserler İbn Sinâ gibi felsefeciler eliyle anlaşılır olmuştur. İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ*'daki tahlilleri hatırı sayılır şekilde konuların anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Böylelikle İbn Sinâ Yunan düşünce alanı ile Arap beyan alanını birleştirmiştir.[23] Bilahare dilsel paydada iki beyan alanını daha da sıkı bağlarla birbirine bağlayan kişi Abdülkâhir el-Cürcânî'dir. Ne var ki İbn Rüşd bu nokta Cürcânî'nin yorum ve yaklaşımlarının Aristo'nun görüşleri ile uyuşmadığını ifade etmiştir.[24] Felsefe, edebiyatın rasyonel mantık temelinde teorik meşruiyetini ilan ederken Yunan dil ve beyan anlayışı el-Arabiyye alanına nüfuz etmiştir. Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdu'ş-şi'r* ve *Nakdu'n-nesr* -*Nakdu'n-Nesr*'in Kudâme'ye nispeti ihtilaflı olsa da- kitapları bunu temsil eder.[25]

Hicrî dördüncü yüzyılda İbnü's-Serrâc ve İbn Cinnî'nin nahiv ve rasyonel mantık alanının entegrasyonuna yönelik benzer değerlendirmeleri vardır. İbnü's-Serrâc'ın Ebû Nasr el-Fârâbî ile *el-Usûl fi'n-nahv* üzerinden farklı bir hikâyesi olmuştur. Basra'nın riyasetinde Ebû Alî el-Fârisî ve kırk yıl onun dizinin dibinden ayrılmayan öğrencisi İbn Cinnî, ta'lîl ve kıyâs meselesini geliştirmişlerdir. İbn Cinnî'nin ağırlıklı olarak üzerinde durduğu konu ta'lîldir. Rummânî, ta'lîl düşüncesinde ikinci ve üçüncü türden illetler konusunu gündeme getirmiştir. Hükmî illet, zarûrî illet, vaz'î illet ve sahih illet onun önerdiği illet türlerindendir. Örneğin Rummânî'ye göre istisna kelama takdim edilemez. Çünkü istisna mâ-kablini takyid içindir. Mevcut olmayan şeyin takyidi geçersizdir. Bu yorum dilbilimsel olmanın ötesinde felsefî bir yorumdur. Daha geç dönemde Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn İbnü'l-Enbârî de (ö. 577/1181) bu tür tanım ve yaklaşımların etkisindedir. Rummânî, Mutezilî ve İbnü'l-Enbârî Eş'arî'dir. Ebü'l-Bekâ İbn Yaîş (ö. 643/1245) Şerhu'l-Mufassal'da ta'lîl olgusunu öne çıkartır. İbn Ya'îş, gerçekte Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî ekolünün uzantısıdır. Zira o da mantık, felsefe ve kelam terimlerini çokça kullanır. Bu anlayış sonraki dilcileri hatırı sayılır şekilde etkilemiş ve özellikle hadler (tanımlar) ve i'râb mahalleri gibi konularda müteahhir dilciler cins-nevi-fasıl-hassa ve araz şeklinde külliyyât-ı hams (beş tümel) denilen çerçevede tanım yapmaya yönelmişlerdir. İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *el-Kâfiyetü'ş-Şâfiye*'sinde bu türden tanımlar çoktur.

2. Farklı Argümanlar Arakesitinde Aristo Mantığına Tepkiler

Aristo mantığının Arap dil teorisini etkilediği konusunda temel dayanaklardan biri olan terim ve konu problematiğinde gulüv, lafız-mana, tahyîl, muhâkât, sıdk-kizb ve nazım kavramları öne çıkarılır. Yusuf Bekkâr kasid formundaki bütünlük sorunu ile Aristo'nun bütünlük düşüncesi arasında bağ kurar.[26] Özellikle Câhız ve Hâzım el-Kartâcennî gibi belâgatçıların muhakât (mimesis), tahyîl, metafor, heyûlâ, suret, ta'cîb, garâbet gibi terimleri Yunan düşüncesinden aldıkları iddia edilmiştir.[27] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'ş-şi'r*'de, İbnü'l-Vehb, *el-Burhân*'da, Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga*'da, Hâzim el-Kartâcennî *Minhâc*'ta, Sicilmâsî *el-Münziu'l-bedî*'de, İbnü'l-Bennâ el-Merâküşî *er-Ravdu'l-Merî*'de bu tür terimleri kullanmışlardır.[28] Abdurrahman Bedevî'ye göre

[21] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Suyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyînve'n-nuhât* (Kahire: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 1964-65), 41.
[22] Abdullah b. Ahmed el-Fakihî, *Şerhu kitâbi'l-hudûd fi'n-nahv* (Kahire: Dârü't-Tedâmun, 1988), 24-25.
[23] Taha Hüseyn, *et-Temhîd*, 28.
[24] Taha Hüseyn, *et-Temhîd*, 24.
[25] Taha Hüseyn, *et-Temhîd*, 16.
[26] Yusuf Bekkâr, *Binâü'l-kasîdeti'l-Arabiyye* (Kahire: es-Sekâfe li't-Tıbâa, 1979), 367.
[27] Ziyâd Za'bî, *el-Musâkefe ve tahavvulâtu'l-mustalahât* (Ummân: Şeriketü'l-Mesâni'i'l-Kübrâ, 2002), 26, 29, 31.
[28] Za'bî, *Musâkefe*, 18.

Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'unda Aristo felsefesinin çok tesiri vardır.[29] Bedevî, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına hicrî üçüncü yüzyıl ile altıncı yüzyıl arakesitinde tüm karşı koyuşlara rağmen ciddi şekilde etki ettiğini düşünmektedir. Özellikle Bedevî'ye göre Hâzim el-Kartâcennî'nin *Minhâc*'ında bu etki gözle görülür derecededir. Bedevî'ye göre İslâmî epistemolojinin rasyonel ya da menkul birçok bilim alanında Yunan tesiri vardır. Hatta ona göre Yunan düşüncesi olmasaydı İslâm medeniyetinin ilk altı asrında bilim kültüründen bahsedilemezdi.[30]

İstişhad zayıfladığı ölçüde dil üzerinde mantıksal kıyaslara ve analojilere daha fazla müracaat söz konusu olmuştur. Bu doğrultuda erken dönemde Kisâî'nin formel mantığa yakın olmasının nedenini Kûfe dil ekolünün istşhâd noktasında zayıf olmasına bağlamak mümkündür. Gerek Kisâî'ye gerekse de Ferrâ'ya formel mantık kapısını aralayan semâdaki yetersizlik ve istişhâdın zayıflığıdır. Zira Kûfe, Basra'ya göre bâdiyeye daha uzaktır. Bu ise bâdiyedeki fasih kabul edilen insanlardan dil malzemesi toplamayı zorlaştırmış, nahivde formel mantık kısmen de olsa hicrî ikinci asırdan itibaren yol bulabilmiştir. Dördüncü yüzyıldaki nahiv ve mantık tartışmaları geçmişin bakiyesinin izlerini taşımakla beraber, bunda bu yüzyıla ait şartların da etkisi vardır. Bu dönemde Sîrâfî (ö. 368/979) ve Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) gibi âlimlerin nahiv ve mantık üzerinden polemiğe girdikleri görülür. Sîrâfî, mantık taraftarı Mettâ'yı, dil görüşü ve usul çerçevesinde yüzeysellikle itham ederek genel itibarıyla formel mantığı dışlamaya çalışsa da ironik biçimde onun da *el-Kitâb* üzerine yazığı şerhte birtakım değerlendirmeleri ve terimleri açısından formel mantığa yaklaştığı söylenebilir.

İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi Zâhirîlerin formel mantığa ilişkin değerlendirmeleri çok farklıdır. Endülüs ekolünden olan İbn Hazm istişhad noktasında semâya yaklaşmıştır. O, bir ibarenin denetlenmesinde semâ ya da istişhadı öne çıkarmakta ama bunun mekanik olarak kontrolünü kıyasa değil, istişhada bağlamaktadır. Çünkü kıyasa bağladığı takdirde temsilcisi olduğu, kıyası reddeden zahirî mezhebiyle çatışma içerisine girecektir. İbn Hazm'ı ve İbn Madâ'yı (ö. 592/1196) Sîbeveyh'den ayıran temel husus denetleme mekanizmalarının onunkinden farklılığıdır. Sîbeveyh nahvî kıyası kullanmakta, semâya da yer vermekte fakat İbn Hazm'ın aksine hadise mesafeli davranmaktadır.

Diğer taraftan dilbilim tarihinde hemen hemen tarih yazıcıların yer vermedikleri ve kelam, fıkıh ve tefsir gibi alanların üstadı Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1210) dilbilimin semantik teorilerinin anlaşılması açısından son derece önemlidir. O, bilahare mütekellim fıkıh ekolünün bir şarihi olarak söz konusu semantik teoriye önemli katkılarda bulunmuştur. Bu itibarla o, semâya yaklaşmıştır. Onun formel mantık, fıkıh usulü ve kelam disiplini gibi çok yönlü bir denetleme mekanizması inşa ettiği görülmektedir.

Ta'lîl ve kıyasa karşı başkaldırı İbn Hazm ve İbn Madâ gibi zahiriler ile başlamış, ama etkili olmamıştır. İbn Madâ, lafzî ve manevî amilleri reddetmiştir. Ona göre lafzî ve manevî âmil, İbn Cinnî gibi nahivcilerin Mutezilî olmaları sebebiyle -kul fiilinin yaratıcısıdır- anlayışı ile insana kendi fiillerinin yaratıcılığını yükleme operasyonudur.[31] İbn Madâ'nın *er-Red alan-Nahviyyîn*'inde (en-Nuhât) atıfta bulunduğu ve günümüze ulaşmamış olan *el-Muşrık fî ıslâhi'l-mantık* adlı kitabının geleneksel nahve yönelik kapsamlı eleştiriler ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. İbn Madâ, mesâilü't-temrîn olgusuna karşıdır. Bu, zihnî riyazettir. İbn Madâ'nın karşı olduğu kıyas, kıyâs-ı tahakkumî olup tesâmuhî değildir. Bu noktada istikrâ ve kıyasın ayrıştığı, ilkinin deskriptif, ikincisinin normatif olduğu söylenir. Gerek mesâilü't-temrîn, gerek rasyonel kıyas olgusu, gerekse de önerme mantığı ve hadd-i avsat (orta terim)in Arap dili açısından sorgulanışının temel sebebi, nahvî kıyasın, ancak semâ ya da başka bir deyişle derleme yöntemi ile bir anlam ifade etmesidir. Ne var ki İbn Madâ'nın nahvî kıyası da içine alacak şekildeki eleştirisinin altında, Zahirî mezhebinin kıyası reddetmesi olgusu yatar. Diğer bir eseri

29 Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye: dirâsât li-kibâri'l-müsteşrikîn* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1940), 13.

30 Abdurrahman Bedevî, *Hâzim el-Kartâcennî ve nazariyyetü Aristû fi'l-Belâga ve'ş-Şi'r* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1962), 13.

31 İbn Madâ el-Kurtubî, *er-Red ale'n-nuhât* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 86-87.

Tenzîhü'l-Ḳurʾân ʿammâ lâ yelîḳu bi'l-beyân, İbn Madâ'nın nahiv, tefsir ve kıraat âlimlerinin Kur'an'la ilgili yöntemlerine itirazlarını içermektedir. Ebü'l-Hasen İbn Harûf en-Nahvî (ö. 609/1212), İbn Madâ'nın et-*Tenzîh* adlı kitabını *Eimmeti'n-nahv mimmâ Nüsibe ileyhim mine'l-hata ve's-sehv* adlı kitabında eleştirmiştir. Ebû Bekir İbn Semhûn ve İbn Beşküvâl, İbn Madâ'nın hocalarındandır. İbn Semhûn'un (ö. 563/1167) hocası İbnü't-Tarâve'nin (ö. 528/1134) Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı hakkında olumlu pek çok değerlendirmesi olmakla birlikte Kûfe ekolüne daha yakın olduğu söylenir. Onun görüşleri, Ebû Alî el-Fârisî'nin *el-Îzâh*'ını eleştirdiği günümüze ulaşmış tek kitabı olan *el-İfsâh bi-baʿzı mâ câʾe mine'l-hataʾ fi'l-îzâh* adlı kitabından takip edilebilir. Genel itibarıyla Endülüs ekolünün ve Zâhirîlerin Arap nahvinin kıyasını reddederken rasyonel mantığa yaklaştıkları, fakat paradoksal biçimde semâyı da genişlettikleri görülür. Oysaki rasyonel mantığa karşı çıkan ilk dilcilerin mantığın kategorilerine karşı geliştirdikleri iştikâk teorileri semâdan beslenirken onlar kategorileri semâ ve iştikâkı tehdit eden unsurlar olarak görmüşlerdir. Bu sefer İbn Hazm çevresinde ise nahvin geleneksel kıyas teorisi reddedilirken, semâ ve Aristo kıyasının yan yana olabileceği düşünülmüş, hatta İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-ʿâmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye* adında bir kitap dahi yazmıştır.

Endülüs nahvi üçüncü yüzyılda Sîbeveyh'in kitabının elde edilmesine bağlı olarak Basra ekolüne dayanır.[32] Gerçi Cûdî b. Osman en-Nahvî [el-Mervezî] (ö. 198/813) Maşrık'a gitmiş, Kisâî, Ferrâ ve Ebû Ca'fer er-Rüâsî'den ilim tahsil ederek Kûfe nahvini ilk kez Endülüs'e sokmuştur.[33] Endülüs'te *el-Kitâb* popüler olmuş, Maşrık'ta isnadsız okutulurken, Endülüs'te isnat zinciri ile okutulmuştur. Ebû Hayyân el-Endelüsî, fıkıhta ve itikatta zâhirî olmasına rağmen nahivde geleneksel tarzı sürdürmüştür. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr hicrî yedinci yüzyılda Arap beyanında Helenistik etkiye tepki gösterir ve Arap beyanının bu etkiden uzaklaşmasına ilişkin çağrıda bulunur. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr bununla yetinmez, İbn Sînâ'nın *Poetika* ve *Retorica*'yı esas alan semantik teorisini reddeder. O, bu minvalde "Bunun [yani İbn Sînâ'yı kastediyor] söylediği ne varsa, Arap dilini bilen bir kişinin asla yararlanmayacağı saçmalıktan (lağv) başka bir şey değildir."[34] Demektedir. Bu sözleri duyan İbn Ebi'l-Hadîd, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e bir reddiye yazarak onu İbn Sinâ'nın makasıdını ve terminolojisini anlamamakla suçlamıştır.

Beş ve yedinci yüzyıllar arasında rasyonel mantık ve nahiv bağlamında tartışmalar devam etmiş olsa da dördüncü yüzyıl büyük hesaplaşmaların yüzyılıdır. Aslında bu hesaplaşmanın ilk nüveleri hicrî üçüncü yüzyılda görülür. Câhız, İbnü'l-Mu'tez, Kudâme b. Ca'fer ve İbn Vehb el-Kâtib, Aristo düşüncesinden etkilenmişlerdir. Mağrib ekolünden Hâzim el-Kartâcennî (ö. 684/1285), es-Sicilmâsî, İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin (ö. 721/1321) düşünceleri de Aristo'dan bir hayli etkilenmiştir. İbn Kuteybe, İbn Tabataba, el-Âmidî, Kâdî el-Cürcânî, Ebû Hilâl el-Askerî ve İbnü'l-Esîr ise Yunan tesirine karşı konum alırlar.

Kartâcennî'nin *Minhâcü'l-bülegâʾ ve sirâcü'l-üdebâ*'sı, Arap şiiri, belâgat ve edebî tenkide dair Aristo'nun *Poetika* ve *Rhetorika* adlı eserlerinin etkisiyle yazılmış orijinal bir kitaptır. Eserin zamanımıza ulaşmayan birinci kısmında lafız, ikinci kısmında mana, üçüncü kısmında nazım ve dördüncü kısmında ise üslûp meseleleri incelenmiştir. Felsefî yorumlar ve mantıkî çözümlemelerle örülmüş olan kitabın dili felsefe ve mantık terimleri sebebiyle zor anlaşılır niteliktedir. Şiirde istidlâl türlerinin ele alındığı ikinci kısmın üçüncü alt başlığı Abdurrahman Bedevî tarafından *İlâ Tâhâ Hüseyn fî ʿîdi mîlâdihi's-sebʿîn* (Kahire 1962) adlı eserin içinde yayımlanmıştır.[35] Kitabın birinci kısmı dışındaki bölümlerini Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca neşretmiştir (Tunus 1966; Beyrut 1981).[36] İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin *er-Ravzü'l-merîʿ fî sınâʿati'l-bedîʿ* adlı kitabı beyân ve belâgata dair sanatlarla

32 Ebû Bekr Muhammed ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (Kahire: Muhammed Ebü'l-Fazl, ty), 250.

33 Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 2009), 288-289.

34 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir* (Riyad: Dârü'r-Rıfâî, 1983), 2/10.

35 Abdurrahman Bedevî, *İlâ Tâhâ Hüseyn fî ʿîdi mîlâdihi's-sebʿîn* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1962), 85-146.

36 İsmail Durmuş, "Kartâcennî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/519.

ilim arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Bu eser, Aristo mantığının tesirinde gelişen Mağrib belâgat geleneğinin bir devamı niteliğinde olup kaynakları arasında mantıkçı, usûl-i fıkıhçı, kelâmcı ve dilciler bulunmaktadır.[37]

Taha Abdurrahman gibi modern düşünürlerden bazılarına göre, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi Yunan düşüncesinden etkilenmiş olan filozoflar, İslâmî pragmatik alanın temel referansı olan beyânın, -rasyonel mantık lehine- örselenmesinden öncelikli olarak sorumludurlar. Örneğin Fârâbî, Arap nahivcilerinin "leyse" gibi fiil kabul ettiği bazı marjinal yapıları, Yunan gramerine bağlı kalarak harf kabul etmiştir. Benzer şekilde o, bazı harflerin nahivciler tarafından kabul edilmiş fonksiyonlarını da reddetmiştir. Örneğin "keyfe" edatının eşyanın kendisi dışındaki haricî hâllere ve hey'etlere delâletinin bulunduğunu iddia etmiş, nahivcilerin keyfe'nin bizzat eşya ile kâim keyfiyetleri ifade ettiğine ilişkin görüşlerine muhalefet etmiştir. Taha Abdurrahman'a göre bunlar sadece birtakım spesifik gramer konularına muhalefet etmek olarak değerlendirilemez. Gerçekte bu muhalefet, cumhûr kavramına bir başkaldırıdır.[38] Dolayısıyla bu, Arap gramerinin, üzerinde kurulmuş olduğu, dilsel bir dogma durumundaki "isim, fiil ve harf tasnifi"nde yer alan yapılar üzerinde açık bir manipülasyon olduğu kadar, Arapçanın en temel teorilerinden olan amel teorisinin örselenmesi anlamına da gelir. Zira Arap nahvi, leyse'yi fiil kabul ederek fiillerdeki gibi ona hem ref hem de nasb şeklinde çift yönlü amel gücünü yüklemiştir. Leyse'nin harf kabul edilmesinin tabii sonucu, Arap beyân felsefesi açısından harf-i cerlerde olduğu gibi onun mana harfleri kategorisine dahil edilmesi ve amelinin harfi cerler gibi tek yönlü olmasıdır. Halbuki vakıa bunun tersidir. Leyse, bir isim ve bir haber ile semantik bir yapı oluşturur bu yapı içerisindeki isim merfu, haber ise mansuptur. Burada söz konusu olan, ref ve nasb şeklinde iki değişik ameldir.

Buna mukabil Fârâbî Aristo mantığından hareket ederek leyse'yi harf ilan ederken leyse'nin çift yönlü amelini açıklayamamıştır. Bu analojide leyse'nin ref ve nasb şeklindeki ikili amelinin bir illete bağlanamaması problemi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla da gramer bakımından buradaki amel olgusu gerekçesiz kalmıştır. Bunu aşmak için leyse'ye inne ve benzerlerinin ikili amelinin açıklanmasına ilişkin hurûful-müşebbehe bi'l-fi'l (şekil ve amel bakımından fiile benzeyen harf) benzetmesi yapılsa bile bu da zorlama bir tevildir. Leyse gibi öğelerin mamullerinin üzerinde cereyan eden ref ve nasbın açıklanamaması, Arap nahvinin, tıpkı amel teorisi gibi üzerine bina edildiği bir başka teorinin çıkmaza girmesi anlamına gelmektedir. Bu, dil kurallarının mutlaka bir gerekçeye bağlanmasını öngören ilel teorisidir. Diğer taraftan bu durum, asıllar ve ferlerden müteşekkil ikili bir diyagramdan beslenen nahvî kıyasın işleyişine de bir müdahaledir. Amelde fiil asıl iken, bu sefer leyse'nin çift yönlü ameli harf kategorisinde açıklanmak zorunda kalacak, harflere amelde asıl olma yetkisi verilecektir. Bu durum ise Arap gramerinin yine amel, ilel ve kıyas gibi üzerine bina edildiği kuvvet teorisini örseleyecektir. Zira gerek fonetik, gerek gramer açısından kelimelere yüklenen kuvvet üzerinden nahiv bir kuvvet hiyerarşisi oluşturmaktadır.[39] Fiilin ref ve nasb amelini aynı anda yapabilmesi, onun, isim ve harfe göre amelde en kuvvetli unsur olarak kabul edilmesindendir. Nahvin kabul ettiği kuvvet hiyerarşisinin bozulması nahiv kitaplarının amel, ilel ve kıyastan sonra dördüncü teorisi olan kuvvet teorisinin sarsılması demektir. Üstelik Fârâbî'nin yaklaşımı, cumhûrun kabulünü de dikkate almama eğilimi sergilemektedir. Burada cumhûr, Arap nahvinin referans aldığı fasih Arapların bir ifadesi olup gerçekte onların şevâhidi, istişhâd ve ihticâc olarak dil malzemesinin temel referansını oluşturmaktadır. Fârâbî'nin söz konusu tutumu, kelâmu'l-Arab'ı ve doğrudan dil malzemesinin derlenmesini ifade eden semâ yöntemini etkisiz kılmak demektir. Görüldüğü üzere Fârâbî'nin bu tutumu, zincirleme bir reaksiyon ile nahvin tüm geleneksel teorilerini örselemektedir.

---

37 Rıdvân b. Şakrûn tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Dârülbeyzâ 1985). İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/533.

38 Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-turâs* (Beyrut: Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1994), 307.

39 Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb* (Kahire: Bulak Matbaası, 1316/1898), 2/214; İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 1/172-173.

3. Aristo Mantığını Kendi Düşünce Eksenine Eklemleyen Holistik Yaklaşımlar

Dördüncü yüzyılda Aristo mantığının ve *Organon*'un evrensel rasyonellik iddiası doğrultusunda Aristo kategorilerine karşı el-Arabiyye ilimleri alanında iştikâk unsurları devreye sokulmuş ve nahiv kendi gerçeklik iddiasını iştikâk teorileri üzerinden ispata yönelmiştir. İştikâk teorileri ikinci yüzyılda dilsel realitenin dışına çıkarak reel karşılığı olmayan mühmelleri doğurmasına rağmen bu sefer üçüncü ve dördüncü yüzyılda evrensellik iddiasındaki rasyonel mantık karşısında nahvin direnç mekanizmasına dönüştürülmüştür. Bu doğrultuda İbnü's-Serrâc, İbn Cinnî ve Rummânî gibi dilbilimciler, nahiv alanındaki semâ ve kıyas bütünlüğünü sağlayan -tikelden tümele doğru tümevarım ilkesi- ile Aristo kıyasını bağdaştıramadıklarından, beyânî paradigmayı ve evrensellik iddiasındaki rasyonel mantığı, –Aristocu kıyas teorisi üzerinden değil-, ama had teorisi üzerinden birleştirmeye çalışmışlardır. Benzer şekilde onuncu yüzyılda İbn Cinnî gibi filologlar eliyle Mutezile kelamının "el-Arabiyye" içinde konumlandırılarak teoloji ve filolojinin birbirine yaklaştırıldığı görülmektedir. Miladî on birinci yüzyılda Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) bir taraftan *Delâilü'-i'câz* ve *Esrârü'l-Belâga*'da Mutezilî kelamcısı Kadı Abdülcebbar'ı (ö. 415/1025) eleştirirken, yine de -lafız ve mana dilemması çerçevesinde- *el-Mugnî*'den ve i'tizâl doktrininden beslenmesi dikkat çekicidir. Diğer taraftan, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin, Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) uzanan cevher-araz ve ahvâl teorilerinin bir benzerini, nazım teorisi olarak inşa ettiği söylenebilir ki bu durum, bütüncül yaklaşımın farklı tezahürleri arasındadır.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin, rasyonel mantığı, *el-Mustasfâ, Mihakku'n-nazar, el-Kıstâsu'l-mustakîm* ve *Mi'yâru'l-ilm* gibi kitaplarla İslâmî ilimlere dâhil etmesi ise had teorisini aşan bir yapıda Aristocu kıyas teorisi ile ilişkilidir. Mütekellim fıkıh ekolünün ve Gazzâlî sonrası teolojik düşünce geleneğinin formel mantığa tutunması, hudûs delilinin, Allah'ın varlığına ilişkin argümantasyon değerine dair -in'ikâs-ı edille bağlamında örselenmesi- gibi farklı teolojik eleştirilerin ve Latin Batıda bir hayli popüler olan İbn Sînâ'nın realist tutumuna karşı, Gazzâlî'nin nominalist eleştirisi ve Eş'arî vesileciliği arakesitinde değerlendirilmelidir. Genel kabul, mantığın, dördüncü yüzyılın sonunda Gazzâlî ile İslâmi ilimler arasında meşruiyet kazanmış olduğudur. Bu kabul kısmen doğru olsa bile eksiktir. Mantık büyük ölçüde meşrûiyetini Gazzâlî ile kazanmış olsa da İslam geleneğinde daha önce başka teşebbüsler olduğu söylenmelidir. İkinci yüzyılda tartışmalı bir mesele olmakla beraber İbnü'l-Mukaffâ üzerinden Basra'da Halil b. Ahmed eliyle ya da daha kesin verilerle Kisâî ve Ferrâ gibi Kûfeli dilcilerce Aristo mantığının hiç değilse dil alanına aktarılmak istendiği söylenebilirse de *Organon*'un İslâmî metodolojiye tam olarak tesir edemediği ve dil alanında bir dirençle karşıklaştığı bilinmektedir. Fakat dördüncü yüzyılın başında Gazzâlî öncesinde İbnü's-Serrâc ve özellikle Rummânî'nin Aristo mantığını lengüistik alanda kullandıkları ve dil alanı üzerinden İslâmî metodolojiye transfer çabaları net şekilde bilinmektedir. Formel mantık Gazzâlî ile doğrudan İslâmî metodolojinin parçası yapıldıktan sonra da gerek Sekkâkî sonrası yorum geleneğinde gerekse de mütekellim fıkıh ekolü kanalıyla varlığını ve ağırlığını korumuştur. Belki de en kuvvetli direnç sekizinci yüzyılda Takıyyuddîn İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) gelmiştir. Sekkâkî'nin hicrî yedinci yüzyılda yapmış olduğu önemli şeylerden biri iltizâm teorisinin yanı sıra belâgat konusunda taksiminin kendisinden sonraki ulemada ciddi akisler uyandırmış olmasıdır. Bu taksim, meânî, beyan ve muhassinât taksimidir. Muhassinât, bedîî sanatlar diyebilecegimiz sanatlardır. Söz konusu taksim, zincirleme reaksiyon olarak kendisinden sonra da devam etmiştir. İkinci bir husus Sekkâkî'nin aslında belâgatla mantık dediğimiz olguyu birleştirmesidir.

İbn Teymiyye ise dilsel söyleme, "doğal olarak tedâvülde olan [pragmatics]" açısından bir olgu olarak bakmakta ve dilsel söylemin tabiî olarak bir gerçeklik oluşturmasına ilişkin koşulları, muhatabın varlığı, muhatabın bilinmesi ve muhatabın âdetlerinin ve maksatlarının tanınması gibi hususlar olarak görmektedir. Bu itibarla formel (sûrî) bir tutum olarak nitelendirilebilecek olan Gazzâlî'nin tutumunun aksine İbn Teymiyye'nin tutumu tabiî (doğal) bir tutum olarak kabul edilebilir. İbn Teymiyye burada haddin genel olarak istidlâl yoluyla, özelde ise kıyâs-ı temsîl ile elde edilebileceğini kabul eder. O, bununla mantıkçıların zayıf gördükleri ve zan ifade ettiğini iddia ettikleri usul-ü kıyâsın tüm tasavvurlarımızın referanslarını teşkil eden esaslar olduğunu vurgular. Öte yandan tasavvur, tabiî bakış açısına göre öncelikli (sevâbık) değildir, tam tersine öncelikli olan tasdiktir. İbn Teymiyye bu görüşü ile çağdaş yaklaşımda paraphrase (teşâruh) olgusuna yaklaşır ve Kur'ân'ın tümellerden değil, tikel

örneklerden hareket ettiği kabulünü öne çıkarır. İbn Teymiyye hakikatin farklı koşulların tezahürü olarak değişkenliğine dikkat çekerek, Aristocu tümel yaklaşıma karşı çıkar. İbn Teymiyye delaleti iradeye yaklaştırır. Gazzâlî ise bunu formel mantığa ve matematiğe yaklaştırır. İbn Teymiyye için bilgi fıtraten vardır. Gazzâlî' nin formel mantığı koyduğu yere İbn Teymiyye fıtrat kavramını koyar. Gazzâlî bu süreçte temel bir zemindir. Ontolojik düzlemde İbn Arabî'nin payı olsa da epistemolojik düzlemde meseleyi sistematiğe kavuşturan Gazzâlî'dir.

İslâm düşüncesinde tarihsel olarak holistik teşebbüslerin izini sürmek mümkündür. *Organon*'un özellikle Fârâbî eliyle zenginleştirilerek İslâm düşüncesine dâhil edilmesi, miladî onuncu yüzyılda formel mantığın, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi şahsiyetler eliyle Arap filolojisi içine eklemlenme çabaları, bilahare on birinci yüzyılda mantığın, Gazzâlî tarafından İslâmî ilimler içerisinde meşruiyet kazanması ve din ilimlerinin ihyasında, kelam, fıkıh, tasavvuf ve mantığın beraberce yer alması bunun tipik örneklerindendir. İslâm düşüncesi ve Arap dil geleneğinde genellikle holistik projenin en bariz temsilcilerinden biri olarak öne çıkan şahsiyet, Abdülkâhir el-Cürcânî'dir. Cürcânî gerçekten de lengüistik temele dayalı bütüncül bir İslâmî metodoloji arayışının en tipik örneklerindendir. Onun projesi o kadar etkili olmuştur ki, gerek *Delâilü'-i'câz*'ı, gerekse de *Esrârü'l-belâga*'sı elli sene sonra onun izinden yürüyen Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) tarafından Kur'ân ve yorum eksenli önemli bir projeye dönüştürülmüştür. Bir Mutezilî olan Zemahşerî'nin bugün dahi en önemli filolojik tefsirlerden biri sayılan *Keşşâf* adlı tefisirini, Cürcânî'nin eserlerinde geliştirdiği nazım teorisini uygulamak düşüncesiyle kaleme aldığı bilinmektedir. Kuşkusuz *Keşşâf*'ın domino etkisi ile başta Nesefî'nin *Medârikü't-tenzîl ve Hakâikü't-te'vîl*'i olmak üzere Sünnî cenahta, aynı şekilde *Keşşâf*'ın ana eksen fikirlerine uygun biçimde Mutezilî ve Şiî dünyada yorum geleneğini şekillendirici tesirleri olmuştur. Kadı Abdulcebbâr'ın, nahiv ve belâgat tarihinde lafzın ontolojisini örseleyerek, lafız ve mana dengesini bozmasının, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım teorisinde etkili olduğu söylenebilir. Bununla beraber Kadı Abdulcebbâr'ın diğer bir etkisi, teolojik boyutu hâiz bazı görüşlerinin dil alanına uyarlanması ve özellikle mütekellim-fıkıh ekolü bağlamındaki öncü çalışmalarıdır. Semantik bir dönüşüm noktası olan Abdülkâhir el-Cürcânî ve sonrasının anlaşılması bir ölçüde i'tizâl düşüncesinin teolojik ve dilsel parametrelerinin çözümlenmesine bağlıdır.

Bir Eş'arî olan Abdülkâhir el-Cürcânî, eserlerinde Mutezilî kelamcısı Kadı Abdülcebbar'ı tenkit ediyor gibi görünse de, onun düşüncesinin temel mantığını, Mutezilî kelamının en önemli teorisyenlerinden olan Kadı Abdülcebbâr'a borçlu olduğu söylenebilir. Hatta Cürcânî'nin eserleri iyi incelendiğinde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi i'tizâl geleneğinin farklı temsilcilerinin de Abdülkâhir el-Cürcânî üzerinde muhtelif tesirleri olduğu görülür. Kuşkusuz dil geleneğinde Abdülkâhir el-Cürcânî'den yaklaşık yüz elli yıl sonra "bilimlerin anahtarı" anlamındaki *Miftâhu'-ulûm* eseriyle Cürcânî'nin yapmaya çalıştığını, bu sefer daha kapsamlı biçimde gerçekleştirerek yeni bir yorum geleneği başlatan kişi ise Sekkâkî'dir. Sekkâkî de tıpkı Cürcânî gibi, ama daha kararlı biçimde, bedî, beyân ve meânî şubeleriyle belâgatı, nahiv, sarf, cedel ve formel mantık ile birleştirmek suretiyle farklı bir holistik teşebbüse imza atmıştır. Bu teşebbüs dilsel alanda yorum geleneği açısından ikinci bir dalgaya neden olmuştur. Hatta bu sefer Osmanlı ve Maveranünnehir coğrafyasının bütünüyle dilsel zihin kodlarını etkileyecek olan bu kitap etrafında şerh, haşiye, muhtasar ve ta'lîk şeklinde zenginleştirilmiş bir literatür oluşmuştur. Gerek Cürcanî'nin, gerekse de Sekkâkî'nin holistik projesi, lengüistik temele dayansalar da farklı bilimsel alanlardan beslenen projelerdir. Diğer taraftan bu projelerin ortak karakteristik özelliklerinden biri, bunların mutezilî kelâm düşüncesinden bir hayli etkilenmiş olmalarıdır. Ne var ki belâgat tarihi yazımı, genellikle belâgatın kendi iç dinamikleri ile yetinilerek gerçekleştirildiği için bu olgu net şekilde ortaya konamamıştır. Bunun analizi için multi-disipliner bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Miladî on üçüncü yüzyılda Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 577/1181) *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* ve *Luma'u'l-edille fî usûli'n-nahv* kitapları ile fıkıh, kelam ve filolojiyi birleştirme projesi, on üçüncü yüzyılda Ebû Yakub es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) nahiv, belâgat, formel mantık ve cedel ilmi ile semantiği merkeze alan bir proje oluşturmak suretiyle, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin bıraktığı yerden devam ederek, İslâmî ilimlerin, kendisini esas alacağı bir

standardizasyon geliştirme çabası aynı doğrultuda bütüncül bir İslâmî metodoloji inşa etme teşebbüsünün sonucudur.

Mantık Sekkâkî'de temel bir eksendir. Belâgatın yeniden tanım ve tasnifini yapması açısından Sekkâkî önemlidir. Onunla ile ilgili söylenenler Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) için de geçerlidir. Kazvînî, Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ve daha sonraki birtakım büyük âlimler holistik arayışlar içerisindedirler. Sekkâkî, felsefenin istidlâl ve ta'lîl meselesinden istifade etmiştir. Felsefeyi öne çıkarmış, tümdengelimi esas aldıktan sonra istişhâdın bir değer ifade edeceğini söylemiştir. O, önce kuralı koymuş, takrîr yönetimini kullanarak istişhada yönelmiştir. Oysaki dil geleneğinde ondan önce pek çok kişi tarafından kıyasta tümevarım yöntemi kullanılmıştır. O hâlde Sekkâkî, kıyas ve istişhad noktasında dilsel metodolojide de bir dönüm noktasıdır. Bu durum hem dilsel metodolijiyi kendi içinde evirmiş hem de dil ilimlerini felsefe ve Aristo mantığına yaklaştırmıştır. Tümevarım yöntemi dil geleneğinde hâkim yöntemdir. Bu yöntem, kurala gitmeden önce dilsel malzeme ve şevâhidin toplanmasını gerektirmektedir. Tümden gelim metodunda ise önce kural konmakta, bunun temeli, şevâhid ile desteklenmeye çalışılmaktadır. Böylece Sekkâkî'nin istişhada yüklediği mana değişmiştir.

Sekkâkî, formel mantığın da içinde olduğu lengüistiğe dayalı bir dilsel mantık geliştirmeye çalışmış ve buna bağlı olarak iltizâm adında kapsamlı bir semantik teori ortaya koymuştur. Bu teori, formel mantıktaki tüm önermeleri, kendi semantik teorisi içerisinde konumlandırma hedefine matuftur. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1219) ve Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) yaptıkları ise dili ve mantığı da içine alan bütüncül İslâmî bir usûl geliştirmektir. Bu yeni metodolojik yaklaşım, kelam ve fıkhı hiçbir fragmantasyona izin vermeden tek bir potada eritmeyi amaçlamaktadır. Aynı yüzyıla tarihlenen Sekkâkî ve Râzî-Âmidî projeleri salt birer semantik proje olarak görülmek suretiyle birbirileriyle kıyaslanamaz. Sekkâkî üst bir düşünüş dizgesi ve formel mantık ve cedelle genişletilmiş dil mantığı kurmak istemiştir. Bu noktada formel mantık ve cedel ile nahiv, bedî, beyan ve meânîyi birleştirme yoluna gitmiş, İslâmî metodolojinin bu sistematiği kullanmasını ummuştur. Râzî ve Âmidî ise formel mantıkla ve diğer unsurlarla genişletilmiş dilsel mantığı İslâmî metodolojinin içine yedirerek holistik bir İslâmî metodoloji inşa etmeye teşebbüs etmişlerdir. İki çizgi arasındaki anlayış farkı iyi değerlendirilmeli ve bu cihetten biri diğerine göre yetersiz görülmemelidir. Gerçekte Sekkâkî ve Fahreddîn er-Râzî gibi âlimler, bir bütünün parçası gibidir. Fahreddîn er-Râzî'nin düşünce tipine de kapı aralayan belâgat çalışmaları kendi sistemi içerisinde bilgi üretmeye çalışırken, Râzî'ninki dilsel alanı devre dışı bırakmadan metafizik boyutu dünyaya ait verili bilgiyle birleştiren bir projedir. Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Bâkıllânî ve Gazzâlî gibi şahsiyetleri referans alan mütekellim fıkıh ekolünün hicrî yedinci yüzyıldaki birleştirici ve interdisipliner bir metodoloji inşa etme çabaları bu noktada önemlidir. Bu alanda yedinci yüzyıldaki diğer büyük yorumcu Seyfeddîn el-Âmidî'dir. Gerek Râzî gerek Âmidî, her ikisi de kelam, fıkıh, dil ve mantık ekseninde holistik bir metodolojinin kurulmasına kendi zaviyelerinden katkıda bulunmuşlardır. Sekkâkî'nin projesi, daha dilsel olmakla beraber, aynı oranda kelam ve fıkıh usullerinden kopuktur. Oysa ki mütekellim fıkıh ekolü temsilcileri, kelamı lokomotif bir bilim olarak istihdam etmek suretiyle fıkıh, el-Arabiyye ve formel mantığı birleştirmeye çalışmışlardır.

4. Mütekellim Fıkıh Ekolü ve Rasyonel Mantık

Nazari aklı ön plana çıkarması sebebiyle İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'si mütekellim fıkıh ekolünün babası olarak kabul edilmektedir. Gerçi İmam Şâfiî *er-Risâle*'de kendi metodunda nakle dayalı fıkıh felsefesini esas almakta, Aristo mantığını ise kullanmamaktadır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'de (ö. 505/1111) felsefî açıdan metodolojik bir kırılma yaşanmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî, Aristo mantığını kullanmışlardır. Bu noktada mütekellim fıkıh ekolünün diğer müessisleri Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi Mutezile kanadı da hatırlamak gerekir. Mütekellim fıkıh ekolü akli nazar konusunda *er-Risâle*'deki zeminden hareket ederler. İbn Haldûn (ö. 808/1406) bu hususa dikkat çekmiştir. Kanaatimizce mütekellim fıkıh ekolüne Şafiî ekolü demek yeterli değildir. Ayrıca bu ekole mensup olanlar içerisinde Şafiîlerin yanı sıra Mâlikîlerin, Hanbelîlerin, İmâmiye ve Zeydiyye Şîasının, İbâziye Hâricîleri'nin ve Zâhiriyye'nin olması denklemi farklı boyutlara taşır ve bu ekole Şafiî metodu deme şansını ortadan kaldırır.

Kelamî (mütekellim) fıkıh ekolünün dördüncü yüzyılda fukaha ekolüne baskın geldiğini felsefe mantık üzerinden özellikle beşinci yüzyılda fıkıh ekolüne tesir ettiğini söyleyebiliriz. Temel bir dönüşüm noktası olarak iki kadı diye ifade edilen Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Bâkıllânî'yi (ö. 403/1013) zikredebiliriz. Gazzâlî'nin ve diğerlerinin temel referansı Bâkıllânî'dir. Kuruluş aşamasında mütekellim fıkıh ekolünü Ebû Ali Cübbâî'ye (ö. 303/916), Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'ye (ö. 319/931) kadar götürmektedirler. Bu cihetle onların da mütekellim fıkıh ekolüne ciddi tesirlerinin olduğu söylenmektedir. *el-Mu'temed*'deki görüşlerinden yola çıkarak Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) baba oğul olarak temel referanslardan sayılması gerektiği de ifade edilir. Belh'li Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebü'l-Hasan Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Kitâbü isbâti'l-kıyâs*'ı ile kuruluş aşamasında mütekellim fıkıh ekolünde tesirleri zikredilir. Yine bu ekolde Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Me'âhizü (Me'hazü)'ş-şerâ'i fî usûli'l-fıkh* ve Ebû Bekr el-Kaffâl'ın (ö. 365/976) *Kitâbu fî usuli'l-fıkh*'ının etkili olduğu söylenir.

Mütekellim fıkıh ekolünün, Bâkıllânî'ye (ö. 403/1013) derin atıflar içeren bir metodolojiyi kendisine referans alan ikisi Mutezilî ve ikisi Eş'arî dört ilim adamının birikimine dayanarak, derin ve bütüncül ya da başka bir deyişle holistik bir düşünce atmosferini kompleks biçimde oluşturdukları görülür. Kâdı Abdulcebbar'ın *el-'Umed*'i, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı bu ekolde temel referanslardır. Mütekellim fıkıh ekolünün, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ve Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile telhis edildiği söylenebilir. Bu ekolde kelam ilminin dinamik bir güç ve lokomotif bir mekanizma hâline getirildiği görülür. -Kavramı, Roland Barthes'tan ödünç alarak ifade edecek olursak- Âmidî'nin ve Râzî'nin kelam, fıkıh, el-Arabiyye ve formel mantık üzerinden bir İslâmî Quadrivium (dört öncü bilim esasına uygun olarak) gerçekleştirdiklerini söyleyebiliriz. Seyfeddîn el-Âmidî'nin *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'ının ilk cildinde temel üç kısmın, "mebâdi-i kelamiyye", "mebâdi-i lugaviyye" ve "mebâdi-i fıkhiyye- ahkâm-ı şer'iyye"ye tahsis edilmiş olması, bunun en bariz kanıtlarındandır. Formel mantık ise zaten bu ekolün bariz eğilimidir.[40] Bu düşünce dünyası, bilahare gerek Maveraünnehir, gerekse de Osmanlı medrese geleneği üzerinden sürmüştür. Sekkâkî'nin projesi ve Râzî ve Âmidî'nin yaklaşımlarını aynı yorum geleneği içerisinde, Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286), Adûdüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Isâmüddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538) gibi şahsiyetlerle farklı derinlikler içerisinde değerlendirmek gerekir. Mütekellim fıkıh ekolünün ve Gazzâlî sonrası teolojik düşünce geleneğinin formel mantığa tutunması, hudûs delilinin Allah'ın varlığına ilişkin argümantasyon değerine dair in'ikâs-ı edille bağlamında örselenmesi gibi farklı teolojik eleştirilerin ve Latin Batı'da bir hayli popüler olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) realist tutumuna karşı, Gazzâlî'nin nominalist eleştirisi ve Eş'arî vesileciliği[41] arakesitinde gerçekleşmiştir.

Fahreddîn er-Râzi *el-Mahsul*'de delil ve istidlali çok öne çıkaran bir kişidir. Seyfüddîn el-Âmidî ise muhtelif mesaili ön plana çıkarmıştır. Âmidî görüşleri tahkike çalışırken Râzî ise istidlal üzerinde yoğunlaşır. Başka bir deyişle semantik proje Râzî'den beslenmektedir. Dil alanında Râzî'nin İbn Cinni, Cürcânî, Sîbeveyh, Asmaî, Müberred, Ebu Ali el-Farisî ve kelam ilminde Mu'tezile'den Ehli Sünnet'ten, Cübbaî'den, Allaf'tan ve Eş'ari'den beslenmesi çok önemli bir olaydır. Mahsul'un şerhleri noktasında karşımıza Şihâbüddîn el-Karafî öne çıkar. Onun *Nefaisü'l-usûl*'ü ve *Tenkihü'l-fusûl* adlı hacimli eserinin başına koyduğu mukaddimeler büyük değer taşır. Karafî, özellikle *Tenkih*'de üç kişiden bahseder. Karafî, Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî'den (ö. 945/1538) üstad diye bahsetmektedir. Fahreddin er-Râzî'den ise imam diye bahseder. Kâdî diye de Bakıllanî'yi zikreder. Bu noktada Münteha's-sûl adlı eseriyle Seyfüddin el-Âmidî'nin şarihi olan İbn Hacib ile Karafi karşılaştırılabilir. İbnü'l-Hacib eserinde Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını, Karafi ise Râzî'nin *Mahsûl*'ünü esas almıştır. Bu itibarla gerek İbnü'l-Hâcib, gerekse de Karafî mütekellim fıkıh ekolünün Seyfüddîn el-Âmidî ve Fahreddîn er-Râzî sonrası ikinci kuşak şarihleridir. Bu ekol, yedinci yüzyıldan başlayarak kendine özgü şerh geleneğiyle gelişme eğilimi göstermiştir.

---

40 Seyfüddîn Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2003), 1/23, 29, 109.

41 Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 285.

İbn Hazm (ö. 456/1064) bu noktada çok önemli ve mantığı çok iyi bilen bir şahsiyettir. Aristo mantığına eleştiri ve muhalefeti olsa da mantığı çok iyi bilen bir kişidir. Kitaplarında mantıkla ilgili bağlantılar kurması açısından da önemli bir kişi ve mezhep değiştiren bir kişi olarak senkretik yapıyı beslediğini söyleyebiliriz. Daha önce Şafiî iken Zahiri olmuştur. İbn Hazm eserlerinin başında *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* gelmektedir. Onun *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* adındaki mantık kitabı mantık alanındaki yetkinliğinin bir göstergesidir. İbn Hazm, *el-İḥkâm fî usûli'l-ahkâm*'da özellikle kıyası, ta'lili ve ileli reddetmesi ile öne çıkar. Onun Kur'ân ve Sünnete dayalı içtihadı benimsediği söylenebilir. Bu noktada Selefilerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'yı (ö da. 458/1066) önemle zikretmeliyiz. Onun da *el-ʿUdde fî usûli'l-fıkh*'ı vardır. Mütekellim fıkıh ekolünde Hanbelî fakihlerinden Ebü'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119) ilk akla gelenlerdendir. İbazilerden bazı kişiler de vardır. Mutezile kadar Eşarilerin de mütekellim fıkıh ekolünde çok önemli tesirleri vardır. Eşarilerin özellikle el-Bâkıllânî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî üzerinden çok ciddi etkileri bulunmaktadır. Bunlara, Ebû İshak Şîrâzî (ö. 476/1083), Ebü'l-Velîd el-Bâcî'yi (ö. 474/1081), yine Abdülkâhir el-Bağdâdî'yi (ö. 429/1037-38) de ekleyebiliriz. Bunlar, nakil ile akıl arasında; Selef ile Mutezile arasında orta yol bulmuşlardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *et-Telhîs*'i, Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd Muhtasarı* vardır. Bâkıllânî (ö. 403/1013) *et-Taḳrîb* kitabının bir değerlendirmesi olarak ilk bağlamda fıkıh usulünü ele alır sonra hemen aklın mahiyeti babına geçer bilahare haddin delil tanımını sonra da aklî delil ve vaz'î delilin tanımını yapar, nazar, delalet ve öncüller konusuna girer. *Kitabu't-telhis fî usûli'l-fıkh*'ı el-Bâkıllânî'nin T*aḳrîb*'inin muhtasarıdır. Gazzâli, hocası İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den çok etkilenmiştir. Gazzâlî *Makâsıdü'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* ile felsefecilere yüklenmektedir. Gazzâlî taklit dönemi ve istiklal dönemi diye literatürde ikiye ayrılmaktadır. Fıkıh nazarından baktığımız zaman taklit döneminde *el-Menhûl*'ü yazmıştır. Bu kitapta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin etkisi vardır. *Menḫûl* taklit dönemi eseridir ve el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı gibi değildir. Gazzâlî, *el-Menhûl* kitabını Nizamiye medreselerinde henüz hoca olmadan önce yazmış, bağımsızlık döneminde *el-Mustasfâ* adında fıkıh usulü kitabını yazmıştır. *el-Mustasfâ*, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin gölgesinden çıktığı döneme aittir. *el-Mustasfâ*'yı ve *Şifâü'l-galîl*'i bu dönemde kaleme almıştır. Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'yı Dımaşk'tan Tus'a döndükten sonra yazdığı bilinmektedir. O, Dımaşk'ta bir uzlet dönemi yaşamıştır. Gazzâlî, bu kitapta "sen manayı lafza tabi kılacaksın o zaman ihtida etmiş olursun." demek suretiyle fıkıh usulüne dair ağaç metaforunu kullanmaktadır. Bu metaforik anlatımda ahkâm meyveye benzer. Vucûb; mendubluk, keraha-ibaha ve hüsun kubuh gibi hususlardır. Meyve veren ağaç ise kitap, sünnet ve icmadır. Meyveyi toplama "vucuhu delalet-i edille"dir. Yani delillerin delalet vecihleridir. Gazzâlî kavlin, sıygası ve manzumuyla bir şeye delaleti üzerinde durur. Aynı şekilde bir şeyin fahvasıyla-mefhumuyla delaleti, bir şeyin iktizası ve zarureti ile delaleti, bir şeye makulü ile akıl yürütme ve istinbatı ile anlam delaleti de önemlidir. Gazzâlî delalet kavramını bu şekilde işler. Devşiren çiftçi ise müctehiddir. Ağaç metaforu onun görüşünü açıklar. Gazzâlî'nin bu düşünceleri, mütekellim fıkıh ekolünün paradigmasının oluşmasında etkili rol oynamıştır. Bu mütekellim fıkıh ekolünün de temel çerçevesidir. Ahkam, edille (kitap-sünnet-icma) ve delilin delalet vecihleri ve müçtehitten oluşan bir yapıdır. Müctehid ağaç metaforunun uzantısı olarak özetlenir. Gazzâlî bütün ilimlerin mukaddimesi ve idrak yollarının temel enstrümanı olarak Aristo mantığını görmektedir. Bu itibarla o, had ve burhanı öncelemiştir. Böylece *Mihakkü'n-nazar fî ilmi'l-mantık*'ı yazmıştır. Gazzâlî, mantığı fıkıh usulünün girizgâhı olarak görmüş ve *el-Mustasfâ*'sında bunu belirtmiştir. Ne var ki Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'nın muhtevasına formel mantığı sokmaz. Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı da Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü de bizim için önemlidir. Fahreddin er-Râzî mantık formlarını ve mantık delillerini çokça kullanan, tümel meselelere çokça giren bir kişidir. Râzî, Aristo mantığı gibi mukaddimeleri kullanarak neticeye varmakte ve mülazemet delilini kullanmaktadır. Seyfeddin el-Âmidî de hicrî yedinci yüzyılda onunla muadil bir kişidir.

Râzî ve Âmidî, tüm bu ilimleri ortak paydada birleştiren ana eksen görevi üstlenmektedir. Mütekellim fıkıh ekolü, başta kelam olmak üzere dört ilimden beslenmektedir. Kelam dışındaki diğer ilimler, fıkıh, el-Arabiyye ve mantıktır. Buradaki hiyerarşinin alimlerin eğilimine göre bazı farklar

arzettiği söylenebilir. İbnü'l-Burhân'ın (ö. 808/1405) modeli ile Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) modeli, ilimlerin hiyerarşisi bakımından farklıdır.

Mütekellim fıkıh ekolüne mensup kişilerden bir kısmı Ehli Sünnettendir. Bir kısmı Mutezile bir kısmı İbaziyye hatta içlerinde Zahiri ekolünden İbn Hazm da bulunmaktadır. Hepsi bu dört ilmi birleştirmeye çalışşa da onların hiyerarşik yaklaşımları farklıdır. Bu ilimleri birbirine yaklaştıran şeylerin temel nedeni, ihticâc denilen kurala ulaşma arzusudur. İbnü'l-Burhân'a göre mütekellim fıkıh ekolünün içerisinde temel mekanizmalardan biri, onun adlandırmasıyla fıkıh ilmidir. Seyfeddin el-Âmidî'nin ifadesiyle bu temel, ahkâm-ı şeriyyedir. Bunların kullandıkları terimler farklı olsa da muhteva açısından bir farklılık gözlemleyemeyiz. Ama hiyerarşilerinde bir farklılık vardır.

Sonuç

Kadim gelenekte Sibeveyh semâyı, nahiv mantığındaki kıyasla denetlemiştir. Kisâî ise nahvi kıyasla ve kısmen semâ alanı dar olduğu için tümdengelimli Aristo mantığı ile denetlerken, Rummânî nahvi formel mantık ve Aristo kıyasıyla denetleme yolunu seçmiştir. Bu âlimlerden herbiri bağlamı ve semantik yapıyı inşa ettiğini düşündüğü metodolojik çerçeveye matematiksel bir referans zemini oluşturmaya çalışmıştır. İbn Serrâc'ın ise nahvinde ve usûlünde denetleme mekanizması âmil, kıyas ve ittisâldir. İttisâl kavramı usûlde semantik bir bağdaştırma projesi olarak yeni bir şeydir. İbn Malik'de ise nahvi denetleyen mekanizma istişhattır, başka bir deyişle semâdır. Bu doğrultuda önceki pek çok dilciye aykırı olarak İbn Malik'e göre hadisler hüccet değerindedir. Reformist bir dilci olarak İbn Madâ'da ise dil artık selîkadır, nahiv değildir. Çünkü ona göre nahiv, dili bozmuştur. İstişhad yöntemi doğal konuşma biçimi düzgün olan Arapları kendisine referans alarak selîkaya merkezî bir önem atfetmiştir. Bu çerçevede İbn Madâ, istişhadı (semâ), selîka için temel bir denetleme mekanizması olarak görmektedir. İbn Madâ gibi bir Zâhirî olan, ama biraz daha mutedil bir çizgide bulunan Ebû Hayyân el-Endelüsi ise nahivde denetleme mekanizması olarak kısmen kıyası kabul etmekle birlikte, asıl olarak istişhadı öne çıkarmaktadır. Bunlar tarihsel süreçte semâ ve kıyas çerçevesinde nahvin dönüşüm noktalarını oluşturmaktadır.

Klasik mantığın ortaya koyduğu cümleler tümel bir karakterde iken, nahvin cümlelerinin tikel olduğu kabul edilmelidir. Bu karakteristik özellik tüm metodolojiyi etkilemiştir. Nahiv, dilsel malzemenin toplanması ve değerlendirilmesi şeklinde semâ yöntemini kullanarak tümevarımsal bir metodoloji inşa ederken, klasik mantık tümdengelimi esas alarak bir retorik oluşturmuştur. Dolayısıyla nahvin ortaya koyduğu cümlelerin tikelliği, mantığın ise cümlelerinin tümelliği kabul edilmiştir. Bu doğrultuda nahvin kıyas mekanizması ile formel mantığın kıyası da farklılaşmaktadır. Nahivdeki istişhâdı besleyen semâ ya da başka bir deyişle derleme yöntemi, güçlü olduğu hicrî ilk üç yüz yılda kendine özgü kıyas metodu ile yetinmiş, ikinci yüzyılda Bağdat ve Basra'da *Organon*'un baskısına rağmen kendi sistematiğini kurmuştur. Bu yapı, bir semantik sistem olmaktan çok matematiksel bir sistem şeklinde âmil teorisi ile şekillenmiştir. Diğer taraftan iştikâk teorisindeki müştaklar ile mantığın kategorilerine kafa tutulmuştur.

Dördüncü yüzyıldan sonra semâ yöntemi daraldıkça, istişhâd olgusu zayıflamıştır. Buna bağlı olarak tümevarım mekanizmasına göre kurgulanmış olan ve gramerce belirlenmiş her bir cümleyi tikel bir ifade olarak gören nahiv sistematiğinde bir duraklama gözlenmiştir. İstişhadın zayıflamasının temel nedenlerinden biri, lahna acemler tarafından yaygınlık kazandırılması, selîka adı verilen Araplara özgü doğal konuşma biçiminin örselenmesi ve buna bağlı olarak istişhâtta zamansal ve mekânsal bir metodolojik sınırın tayin edilmesidir. Beşinci yüzyılda Kâdî Abdurcabbar, İmâmü'l-Haremeyn el-Cuveynî, Gazzâli ve Ebu'l Hüseyin el-Basrî gibi Ehli Sünnetten ve Mutezile'den alimlerin beraberce metedoloji inşasında ortak bir zeminde hareket etmesi manidardır. İnterdisipliner bir metodoloji arayışı, büyük bir teolojik travmanın neticesidir. Bu âlimlerin hicrî 5. yüzyılda kelamî fıkıh ya da başka bir deyişle mütekellim fıkıh ekolünü tesis etmesi bir tesadüf olamaz. Bu aslında usûlde bir tıkanmanın, özellikle hudûs delilinin zeminini oluşturan edillenin yıkılması, atomculuğun bir ölçüde açmaza girmesi ve Allah'ın varlığı ve birliği konusunda in'ikâs-ı edille türünden argümantasyondaki sarsılmadan kaynaklanmaktadır. Bu teolojik buhran, kelamın merkezîleştiği kapsamlı bir medolojiyi kurmayı,

başka bir bakış açısı ile ise kelamın fıkıh, formel mantık ve el-Arabiyye ile güçlendirildiği yeni bir teolojiyi gerektirmiştir. Özellikle Fahreddîn er-Râzî ve Seyfüddîn el-Âmidî sonrası usul geleneğinin yapmaya çalıştığı şey, bu doğrultuda değerlendirilebilir.

Kaynaklar

Ahmed Emîn. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Amidî, Seyfüddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2003.

Ayyâd, Şükrî Muhammed. *Aristûtâlîs fi'ş-Şi'r*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.

Bedevî, Abdurrahman. *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye: dirâsât li-kibâri'l-müsteşrikîn*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1940.

Bedevî, Abdurrahman. *Hâzim el-Kartâcennî ve nazariyyetü Aristû fi'l-belâga ve'ş-şi'r*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1962.

Bedevî, Abdurrahman. *İlâ Tâhâ Hüseyn fî ʿîdi mîlâdihi's-sebʿîn*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1962.

Dayf, Şevkî. *el-Belâga Tetavvur ve Târîh*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ty.

Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 2009.

Dayf, Şevkî. *Nakd*. Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1956.

Durmuş, İsmail. "Kartâcennî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Fakihî, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu kitâbi'l-hudûd fi'n-nahv*. Kahire: Dâru't-Tedâmun, 1988.

Fazl Hasen Abbâs. *el-Belâgatü'l-Müfterâ aleyhâ Beyne'l-Asâle ve't-Tebeiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nûr, 1988.

Fazlıoğlu, İhsan. "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im. *el-Belâgatü'l-Arabiyye, beyne't-taklîd ve't-tecdîd*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*. Riyad: Dâru'r-Rıfâî, 1983.

İbnü's-Serrâc. *el-Usûl fi'n-nahv*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.

Kurtubî, İbn Madâ. *er-Red ale'n-nuhât*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947.

Mehdî Mahzûmî. *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fî dirâseti'l-luga ve'n-nahv*. Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî. 1986.

Nâcî, Mucîd Abdülhamîd. *el-Eserü'l-İgrikî fi'l-Belâgati'l-Arabiyye mine'l-Câhız ilâ İbni'l-Mu'tez*. Kahire: Matbaatü'l-Âdâb, 1976.

Necîb el-Bihbitî. *Ebû Temmâm et-Tâî Hayâtuhu min Şi'rihi*. Dârü'l-Beyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1982.

Rami Cemil Salim. *et-Te'sîrü'l-Yunânî fi'n-Nakdi ve'l-Belâga el-Arabiyyeyn min Manzûri'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2014.

Selâme, İbrâhim. *Belâgatü Aristû beyne'l-'Arab ve'l-Yûnân*. Kâhire: Mektebetü'l-Anclo el-Mıṣriyye, 1371/1952. (Kâhire: Mektebetu'l-Anclo el-Mıṣriyye, 1371/1952), 42.

Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Kahire: Bulak Matbaası, 1316/1898.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyînve'n-nuhât*. Kahire: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 1964-65.

Taha Abdurrahman. *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-turâs*. Beyrut: Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1994.

Taha Hüseyn. *et-Temhîd fi'l-Beyâni'l-Arabî*. Beyrut: yy, 1983.

Troupeau, Gérard. *Neş'etü'n-nahvi'l-Arabî fî dav'i kitâbi Sîbeveyhi*. Amman: Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî, 1978.

Versteegh, C.H.M. *Greek Elements In Arabic Lingüistik Thinking*. Leiden: E. J. Brill, 1977.

Yâkût el-Hamavî. *Mu'cemü'l-Üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1980.

Yusuf Bekkâr. *Binâü'l-kasîdeti'l-Arabiyye*. Kahire: es-Sekâfe li't-Tıbâa, 1979.

Za'bî, Ziyâd. *el-Musâkefe ve tahavvulâtu'l-mustalahât*. Ummân: Şeriketü'l-Mesâni'i'l-Kübrâ, 2002.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. Kahire: Muhammed Ebü'l-Fazl, ty.

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

20. Milli Eğitim Şûrası'nda Okul Öncesi Öğretim Programında Din, Ahlak ve Değerler Eğitimi Yer Almalıdır Tavsiye Kararının Medyadaki Yansımaları

Reflectıons In The Medıa Of The Recommendatıon Decısıon That Relıgıon, Ethıcs, And Values Educatıon Must Be Included In The Pre-School Educatıon Program At The 20th Natıonal Educatıon Councıl

Ömer Faruk KIRMIT*

Özet

Medya; insanlar arasında iletişimi sağlayan radyo, televizyon, gazete vb. gibi hem basın hem de yayın organlarının tümünü kapsayan bütün bunların ortak adıdır. Artık her şey ister olumlu ister olumsuz olsun medyada bir haber değerine sahiptir ve haber olarak yer almaktadır. Herhangi bir olayın medyada nasıl yer aldığı önemlidir. Çünkü günümüzde medyanın insanları yönlendirmede çok etkili olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Bilindiği üzere Türkiye'de temeli Heyet-i İlmiye adı altında atılan eğitim-öğretim meselelerinin konuşulduğu toplantılar daha sonra Milli Eğitim Şûrası adı altında, 1939'dan günümüze kadar belli aralıklarla toplam 20 kere gerçekleştirilmiştir. En son toplanan 20. Milli Eğitim Şûrası 1-3 Aralık 2021 tarihinde Ankara'da toplanmıştır. Şûra'nın açılışı, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın katılımı ve Millî Eğitim Bakanı Mahmut Özer'in başkanlığında 1 Aralık'ta Cumhurbaşkanlığı Külliyesi Millet Kongre ve Kültür Merkezi'nde başlamıştır. 20. Milli Eğitim Şûrası'nın ana gündemini "Eğitimde Fırsat Eşitliği" meselesi oluşturmuştur. Bu başlık adı altında "Okul Öncesi, İlköğretim ve Ortaöğretimde Fırsat Eşitliği", "Mesleki Eğitimin İyileştirilmesi" ve "Öğretmenlerin Mesleki Gelişimi" olmak üzere üç gündem konusu ele alınmıştır. Şûra'da, 128 madde de tavsiye kararı alınmıştır. Alınan bu kararlar arasında bir karar vardı ki diğerlerinden daha ön plana çıkmıştır. Bu "Okul öncesi öğretim programında çocuğun gelişim düzeyi dikkate alınarak din, ahlak ve değerler eğitimi yer almalıdır" maddesidir. Bu tavsiye kararı alındığı günden itibaren ve sonrasında da medyayı oldukça meşgul etmiştir. Medyada, bu kararın olumlu görüldüğü gibi olumsuz olduğuna dair haberler de sıkça yer almıştır. Bu bildiride, okul öncesi öğretim programında din, ahlak ve değerler eğitimi yer almalıdır, ifadesinin medyaya nasıl yansıdığı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: 20. Milli Eğitim Şûrası, Eğitimde Fırsat Eşitliği, Okul Öncesi Eğitim, Din Eğitimi.

Abstract

Media; radio, television, newspaper, etc. that provide communication between people. It is the common name of all these, covering both the press and the broadcasting organs. Now everything, whether positive or negative, has a news value in the media and takes place as news. How any event is covered in the media is important. Because today, the fact that the media is very effective in directing people cannot be denied. As it is known, the meetings in which the educational

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: kirmit1989@hotmail.com OCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1219-2647

issues were discussed, the foundations of which were laid in Turkey under the name of the Heyet-i İlmiye, were held under the name of the National Education Council, a total of 20 times from 1939 to the present day. The last 20th National Education Council convened in Ankara on 1-3 December 2021. The opening of the Council started on 1 December at the Presidential Complex, National Congress and Culture Center, with the participation of President Recep Tayyip Erdoğan and under the chairmanship of Minister of National Education Mahmut Özer. The main agenda of the 20th National Education Council was the issue of "Equal Opportunity in Education". Under this title, three agenda topics were discussed: "Equal Opportunity in Pre-School, Primary and Secondary Education", "Improving Vocational Education" and "Professional Development of Teachers". In the council, 128 articles of recommendation were also taken. Among these decisions, there was one decision that stood out more than the others. This is the item "Religion, morals and values education should be included in the preschool curriculum, taking into account the developmental level of the child". This recommendation has kept the media busy since and after the decision. There were frequent reports in the media that this decision was seen as positive as well as negative. In this paper, it will be discussed how the expression "Religion, morality and values education should be included in the preschool curriculum" is reflected in the media.

Keywords: 20th National Education Council, Equal Opportunity in Education, Pre-School Education, Religious Education.

Giriş

Eğitim, devletlerin geleceğinin teminatıdır. Bütün devletler önceden olduğu gibi günümüzde de eğitim-öğretim faaliyetlerine çok önem vermişlerdir. Şüphesiz, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin de en baştan itibaren eğitim-öğretim faaliyetlerine diğerlerinden daha öncelik verdiği görülmüştür. Hatta Mustafa Kemal Paşa, Milli Mücadele Dönemin'de Yunan kuvvetlerinin Polatlı'ya yaklaşıp Ankara'yı tehdit ettiği, bir-ölüm kalım savaşının verildiği o çok zorlu dönemde bile eğitim-öğretimi, ülke savunması kadar önemli görmüştür. O günlerde, cepheden gelerek, Ankara'da 16-21 Temmuz 1921 tarihinde Maarif Kongresi'ni toplamıştır.[1] Böylece Mustafa Kemal Paşa, şartlar ne olursa olsun eğitim-öğretim faaliyetlerinin sekteye uğratılmadan devam ettirilmesi gerektiğini göstermiştir.

Maarif kongresinden sonra eğitim alanında görülen çalışmaların en başında Heyet-i İlmiye toplantıları gelmektedir. Heyet-i İlmiye toplantıları, toplamda üç kez Ankara'da, 1923-1926 tarihleri arasında. Birinci Heyet-i İlmiye toplantısı 15 Temmuz-15 Ağustos 1923'de; İkinci Heyet-i İlmiye toplantısı, 23 Nisan-1 Mayıs 1924'de; Üçüncü Heyet-i İlmiye toplantısı ise 26 Aralık 1925-8 Ocak 1926 tarihlerinde toplanmıştır. 1926'da ise Talim ve Terbiye Dairesi kurulmuş ve Heyet-i İlmiye'nin yaptığı tüm eğitim-öğretim işleri, buraya devredilmiştir.[2] Bu Heyet-i İlmiye toplantılarında, eğitim-öğretim konusu ilgilendirecek her türlü çalışmalar görüşülmüş, çözüm yolları aranmış fakat dönemin koşullarından dolayı daha çok okuma-yazma oranının arttırılmasıyla ilgilenilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde, Heyet-i İlmiye toplantılarının benzeri olan ve onların işlevini yerine getirecek olan Milli Eğitim Şûraları toplanılmıştır. Atatürk döneminde Milli Eğitim Şûraları yapılmamıştır. Şûralar, ilk olarak İsmet İnönü dönemine yapılmış ve 1. Maarif Şûrası 17-29 Temmuz 1939'da toplanmıştır. 2. Maarif Şûrası 15-21 Şubat 1943'de; 3. Milli Eğitim Şûrası 2-10 Aralık 1946'da; 4. Milli Eğitim Şûrası 23-31 Ağustos 1949'da; 5. Milli Eğitim Şûrası 04-14 Şubat 1953'te; 6. Milli Eğitim Şûrası 18-23 Mart 1957'de; 7. Milli Eğitim Şûrası 5-15 Şubat 1962'de; 8. Milli Eğitim Şûrası 28 Eylül-3 Ekim 1970'de; 9. Milli Eğitim Şûrası 24 Haziran-4 Temmuz 1974'de; 10. Milli Eğitim Şûrası 23-26 Haziran 1981'de; 11. Milli Eğitim Şûrası 8-11 Haziran 1982'de; 12. Milli Eğitim Şûrası 18-22 Haziran 1988'de; 13. Milli Eğitim Şûrası 15-19 Ocak 1990'da; 14. Milli Eğitim Şûrası 27-29 Eylül 1993'de; 15. Milli Eğitim Şûrası 13-17 Mayıs 1996'da; 16. Milli Eğitim Şûrası 22-26 Şubat 1999'da;

[1] Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi, "Maarif Kongresi", (17 Temmuz 1921).

[2] Engin Deniz Tanır-Cengiz Aslan, "Birinci Heyet-i İlmiye ve Çalışma Esasları", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 52/1,* (2019), 252.

17. Milli Eğitim Şûrası 13-17 Kasım 2006'da; 18. Milli Eğitim Şûrası 1-5 Kasım 2010'da; 19. Milli Eğitim Şûrası ise 2-6 Aralık 2014'de tarihinde toplanmıştır.[3]

Asıl konuya geçmeden burada şu hususu belirtmek gerekir. 20. Milli Eğitim Şûrası 1-3 Aralık 2021 tarihinde yapılmıştır. Şûra'nın, üzerinden henüz az zaman geçtiği için üzerinde akademik çalışmalar yapılmamıştır. Biz de bu hususu göz önünde bulundurarak "20. Milli Eğitim Şûrası'nda Okul Öncesi Öğretim Programında Din, Ahlak Ve Değerler Eğitimi Yer Almalıdır Tavsiye Kararının Medyadaki Yansımaları" başlığıyla şûrayı değerlendirdik. Çünkü şura hakkında hiçbir akademik çalışmaya rastlanılmamasına karşın, konu ile ilgili medyada birçok yazılı ve görsel haberler mevcuttur. Bu nedenle kaynak erişiminde zorlanılmamış, medyaya yansıyan ve çok sayıda haberlerden yola çıkarak değerlendirme yapılmıştır.

1- 20. Milli Eğitim Şûrası Öncesi Yapılan Çalışmalar

Türkiye'de okul öncesi çocuklara din eğitimi verilmesi ile ilgili çalışmaların 2010 yılından sonra arttığı, bu çalışmalara daha fazla önem verildiği ve hem siyaseten hem de akademik olarak birçok çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu konuda ön plana çıkan birkaç çalışmadan bahsetmek gereklidir.

Şaban Tatar tarafından, 2013'de "Okul Öncesi Eğitim Programı Din Eğitimi İlişkisi" adlı Yüksek Lisans Tezi hazırlanmıştır. Tatar, yaptığı bu araştırmanın Türkiye'de bu güne kadar program üzerinde yapılan ilk çalışma olduğunu belirttikten sonra, okul öncesi dönem çocuklarına dini ve ahlaki eğitimin nasıl verilebileceğini bilimsel olarak izah etmiş ve çocukların gelişim seviyelerine uygun din eğitimi verilebileceği söylemiştir.[4] Zeynep Nazahat Cihandide tarafından 2014'de Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi adıyla bir kitap hazırlanmıştır. Cihandide, bu eserinde genel olarak; okul öncesi dönemin, çocuğun dinî duygusunun gelişmesinde ve dinî konuları merak etmesinde en yoğun evre olduğunu belirtmiştir. Çocuğun bu dönemde aldığı dinî eğitimin onun ileriki yaşlarda sahip olacağı dindarlığın şeklini belirler. Bunun yanında din olgusu, iman, ibadet ve ahlâk esaslarından oluştuğuna göre çocuğun ahlâk eğitimi de önemlidir. Fakat her çocuk motor, dil, duygusal, bilişsel ve sosyal gelişim yüzlerinde olduğu gibi dinî ve ahlâkî yönden de belirli gelişim aşamalarından geçmektedir. Eğitimde tüm bu aşamaların dikkate alınması gerektiğini söylemektedir.[5] Cihandide'nin bu çalışmasının, bu konuda kendisinden sonra yapılan birçok çalışmalara kaynak teşkil ettiği görülmüştür.

Yine 2014'de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 4-6 yaş grubu çocuklar için Kur'an Kursları Öğretici Kitabı hazırlanmıştır.[6] Eserde, bu yaş grubunda olan çocukların ihtiyacı olan dini eğitim verilirken pedagojik ilkeler çerçevesinde verilmesi gerektiğinin altı çizilmektedir. Ayrıca 4-6 yaş grubu çocuğun gelişim özellikleri göz önünde bulundurularak, din eğitimi verilirken hangi hususlara dikkat edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Sonrasında ise Kur'an-ı Kerim öğretimi, temel dini bilgiler ve ahlaki değerler, üniteler halinde ele alınarak drama, eğitsel oyun, hikâye, boyama, şiir, şarkı vb. etkinliklerle desteklenmiştir.

Bu ve burada değinmediğimiz birçok çalışma okul öncesi çocuklara din eğitimi verilmesi durumunun olgunlaşmasını sağlamıştır. Zaten 20. Milli Eğitim Şûrası'nda tavsiye kararı alınmasında bu zamana kadar yapılan çalışmaların önemi ve katkısı büyüktür. Çünkü yavaş yavaş hem toplum hem de medya buna hazırlanılmıştır.

2- 20. Milli Eğitim Şûrası'nın Toplanması ve Alınan Kararlar

Türkiye'de 2021'li yılların başından itibaren okul öncesi eğitimde din ve ahlak temalı çalışmaların hız kazandığı görülmüştür. Bu çalışmaların en başta gelenlerine değinmek konunun daha iyi anlaşılması sağlayacaktır.

Öncelikle Eğitim-Bir-Sen Ebsam Stratejik Araştırmalar Merkezi tarafından Prof. Dr. Recep Kaymakcan'a Mart/2021'de "Türkiye'de Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi Raporu" hazırlatılmıştır.

---

[3] Milli Eğitim Bakanlığı (MEB.), "Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı", (Erişim 25.10.2021).

[4] Şaban Tatar, *Okul Öncesi Eğitim Programı Din Eğitimi İlişkisi,* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

[5] Zeynep Nazahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi,* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014).

[6] Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Kursları Öğretici Kitabı 4-6 Yaş Grubu,* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014).

Raporda; Türkiye'de 2010 yılında okul öncesi toplam öğrenci sayısı 980.654 iken bu sayının 2019 yılında 1.629.720'ye ulaştığı ve on yıllık sürede okul öncesine erişimin yaklaşık %60'ları geçtiği ortaya konulmuştur. Bugün ise ülkemizde okul öncesi eğitimin niteliğine dair temel sorunlardan birinin erken çocukluk döneminde din ve ahlak eğitimine yönelik boşluk olduğu belirtilmiştir. Okul öncesi eğitim programlarında dini ve ahlaki gelişime yönelik bir içerik bulunmamasından yakınılmıştır. Halkta, okul öncesi din ve ahlak eğitimine yönelik yüksek bir talep olduğu ve konuya dair yapılacak çalışmaların çok yönlü ve ertelenmeden yapılmasının zorunlu olduğu vurgulanılmıştır. Raporda, okul öncesi din ve ahlak eğitiminin nasıl verilmesi gerektiğine dair dünyadan örnekler sunulmuş ve buna dair eğitim yaklaşımları ve konuyla ilgili temel tartışma konuları bilimsel olarak incelenildiği belirtildikten sonra Türkiye'de okul öncesi din ve ahlak eğitiminin nasıl olması gerektiğine yönelik modeller sunulmuştur.[7]

Aynı zaman diliminde Türk Eğitim-Sen ise 19-21 Mart 2021 tarihinde "2023'e Doğru Türkiye'de Din Eğitimi ve Değerler Eğitimi Çalıştayı" düzenlemiştir. Bu eksende Türkiye'de din eğitimi komisyonları oluşturulmuş; "Okul Öncesinde Din Eğitimi", "Göç ve Din Eğitimi" "Gençlik ve Dini Yönelimler", "İmam Hatip Liseleri", "İlahiyat&İslami İlimler Fakültesi Programları" ile ilgili çalışmalar yapmışlardır.[8]

Sendikaların haricinde bir devlet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, 20. Milli Eğitim Şûrasın'dan 20 gün önce, 11 Kasım 2021 tarihinde; Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın uygulandığı kurslarda etkinlik ve verimliliği artırmak, alanda mevcut sorunları tanımlamak ve çözüm önerilerini istişare etmek amacıyla, "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Okul Öncesi Dönem (4-6 Yaş) Din ve Değerler Eğitiminde Gelecek Perspektifi Çalıştayı" düzenlenmiştir.[9] Eğitim-Bir-Sen'in hazırladığı rapordan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da düzenlediği bu çalıştayın asıl amaçlarının Şûra'ya ön hazırlık olduğu söylenebilir. Çünkü veriler hazırlanırken bilimsel olarak ortaya konulmuş, alanında uzman kişiler tarafından değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bilimsellik durumu, şûra'ya elleri dolu olarak katılma zeminini oluşturmuştur. Çalışmanın sonraki kısmında da değineceğimiz gibi bu tavsiye kararına karşı çıkanlar, AKP ve Diyanet'i suçlarken bunların yanına Eğitim-Bir-Sen'i de eklemişlerdir.

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından, şûra başlamadan günler öncesinden Milli Eğitim Şûrası'na hazırlık çalışmaları oluşturulmuştur. Buraya vatandaşlardan öğretmen, öğrenci, veli, eğitim yöneticisi, sendika, vakıf, dernek, sanayi ve ticaret odaları gibi STK'ler ile üniversitelerden isteyenler tespit, öneri ve taleplerini iletmiştir. "sura.meb.gov.tr" web adresi üzerinden toplamda 32 bin 643 görüş bildirilmiştir.[10]

Bütün bu süreçten sonra 20. Milli Eğitim Şûrası, kararlaştırıldığı gibi 1-3 Aralık 2021 tarihleri arasında Ankara'da toplanmıştır. Şûra'nın açılışı, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın katılımıyla, Millî Eğitim Bakanı Mahmut Özer'in başkanlığında 1 Aralık'ta Cumhurbaşkanlığı Külliyesi Millet Kongre ve Kültür Merkezi'nde başlamıştır. Milli Eğitim Bakanlığı'na ait resmi internet sitesi, bunu "20. Millî Eğitim Şûrası Başladı" başlığıyla haber vermiştir. Burada MEB. Bakanı Mahmut Özer'in, açılış konuşması teferruatlı olarak verilmiştir. Çünkü Özer, bu konuşmasında eğitim-öğretim meselesinde önemli hususlara vurgu yapmıştır.[11] Bakan, eğitim-öğretimde günümüzde yaşanan kronik sorunların geçmişten günümüze kadar geldiğini belirtmiş bugün eğitim sistemimizde üstesinden gelmeye çalıştığımız pek çok sorunun temelinde geçmişteki toplumsal taleplerden uzak ve baskıcı eğitim politikalarının yattığını söylemiştir. Millî ve manevi değerlerin dışlanarak oluşturulduğueğitim sisteminin, nesilleri ileriye taşımaktan ziyade yerinde saymasına sebep olmuş ve bunların kronik sorunlar ürettiğine değinmiştir. Burada dikkat çeken önemli bir hususun eğitimde millî ve manevi değerlerin dışlanması cümleleridir. Bakan, 20 yıldır eğitim alanında verilen en büyük mücadelenin bu

[7] Recep Kaymakcan, *Türkiye'de Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi Raporu*, (Ebsam Stratejik Araştırmalar Merkezi Araştırma Dizisi, Semih Ofset, Ankara, 22 Mart 2021).

[8] Türk Eğitim-Sen, "2023'e Doğru Türkiye'de Din Eğitimi ve Değerler Eğitimi Çalıştayı Düzenliyoruz" , (Erişim 23 Aralık 2021).

[9] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Okul Öncesi Dönem (4-6 Yaş) Din ve Değerler Eğitiminde Gelecek Perspektifi Çalıştayı Gerçekleştirildi", (Erişim 23 Aralık 2021).

[10] Nergis Televizyonu (NTV), "Milli Eğitim Şûrası İçin MEB.'e Ulaşan Öneriler Belli Oldu", (Erişim 22 Aralık 2021).

[11] Milli Eğitim Bakanlığı (MEB.), "20. Millî Eğitim Şûrası Başladı", (Erişim 22 Aralık 2021).

kronik sorunların üstesinden gelerek Türkiye'yi daha ileriye taşımak olduğunu söyleyerek, eğitim-öğretimde artık bu sorunların çözüldüğünü ve aşıldığını vurgulamıştır. 20. Millî Eğitim Şurası'nın ana teması "Eğitimde Fırsat Eşitliği" olarak belirlenmiştir. Bu nedenle Bakan, konuşmasında buna vurgu yaparak amaçlarının eğitimde yapılan önemli iyileştirmelerden ve devasa altyapı yatırımlardan sonra eğitimde niteliği artırmak ve her bir çocuğun nitelikli eğitime erişimini sağlayabilmek olduğunu belirtmiştir. Bakanın, sadece bu meselelere değinmediği de görülmektedir. Eğitim-öğretimin en önemli unsurlarından olan öğretmenler hakkında da bir takım açıklamalarda bulunmuştur. Bakan, açılış konuşmasının en sonunda 3 Aralık'a kadar sürecek olan şûranın açılış töreninin ardından divan toplantısı düzenleneceğini, ikinci günün özel ihtisas komisyonu çalışmaları ile süreceğini ve şûranın son gününde ise özel ihtisas komisyon raporlarının genel kurula sunularak tavsiye kararlarının oylanacağını söylemiştir.

Nihayet milli eğitim sistemi için tavsiye kararları almak üzere 7 yılın ardından sonra toplanan 20. Milli Eğitim Şûrası'nda kurulan "Temel Eğitimde Fırsat Eşitliği", "Mesleki Eğitimin İyileştirilmesi" ve "Öğretmenlerin Mesleki Gelişimi" özel ihtisas komisyonlarından, Milli Eğitim Bakanı Mahmut Özer başkanlığında toplanan Genel Kurula gelen maddelerden reddedilen olmamıştır. 20. Milli Eğitim Şûrası Genel Kurulunda yapılan açık oylama neticesinde özel ihtisas komisyonlarında benimsenen 124 maddeden 107'si oy birliği, 17'si oy çokluğu, bu maddelere ilaveten Genel Kurul Toplantısı'na sunulan 4 önerinin 2'si oy birliği, 2'si oy çokluğuyla kabul edildi. Böylece şurada alınan 128 tavsiye kararının 119'u oy birliği, 19'u da oy çokluğuyla kabul edilmiş oldu.[12] Ayrıca şu dört madde de 128 maddenin içerisinde yer almasına rağmen bunların diğerlerinden farklı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Bu maddeler önce şûra Genel Kuruluna teklif olarak sunulmuş ve akabinde de üç ihtisas komisyonunda müzakere edilip benimsenmiştir. Son olarak ise Genel Kurula getirilen diğer 124 maddenin dışında, teklif olarak sunulmuş ve kabul edilmiştir. İlave edilen bu dört madde şöyledir:[13]

1- Kalkınmada öncelikli sosyoekonomik açıdan dezavantajlı bölgelerde görev yapan öğretmenlere ilave özlük hakları ve teşvikler verilmelidir. (oy birliği)

2- Okul öncesi öğretim programında çocuğun gelişim düzeyi dikkate alınarak din, ahlak ve değerler eğitimi yer almalıdır. (oy çokluğu)

3- Öğrencilere bilgisayar ve tablet vb. teknolojik aletlerde vergi indirimi sağlanmalıdır. (oy birliği)

4- Çocuğun yaş ve gelişim özellikleri dikkate alınarak bağımlılık yapıcı etkenlerle ilgili eğitsel içerikler hazırlanmalıdır. (oy çokluğu).

Aslında MEB. Bakanı Mahmut Özer, özel ihtisas komisyonlarından gelen 124 maddeyle beraber Genel Kurul toplantısı sırasında getirilen bu 4 yeni öneriyi de okuyarak oylamaya sunmuştur. Hatta Eğitim-Bir-Sen'den 2 genel başkan yardımcısı ile genel sekreter, Şura Başkanlık Divanı'na 2 yazılı öneri sunmuştur. Bunlardan biri "Okul öncesi öğretim programında çocuğun gelişim düzeyi dikkate alınarak din, ahlak ve değerler eğitimi yer almalıdır"; diğeri ise "Kalkınmada, öncelikli ve sosyoekonomik açıdan dezavantajlı bölgelerde görev yapan öğretmenlere ilave özlük hakları ve teşvikler verilmelidir" önerileri olmuştur.[14] Görüldüğü üzere bu maddelerin oy birliği ile değil de oy çokluğu kararıyla kabul edilmesi dikkati çekmektedir. Zaten karara muhalif olanların en başta sundukları argümanın, bu kararın özel ihtisas komisyonundan getirilmediği sadece genel kurulda okunup, oylandığı durumu olmuştur.

Her şeyden öte 20. Milli Eğitim Şûrası'na damga vuran ve şûra sona erdikten sonra da üzerinde en çok konuşulan tek şey "Okul öncesi öğretim programında çocuğun gelişim düzeyi dikkate alınarak din, ahlak ve değerler eğitimi yer almalıdır" maddesi olmuştur. Bu madde şûra sonrasında medyada,

12 Bu kararların hepsine Türkiyede Şuraların yapılmasından sorumlu olan Talim ve Terbiye Kurulunun sitesindeki "Şura Kararları" adlı yerden alınmıştır. Bkz: Milli Eğitim Bakanlığı (MEB.), "20. Millî Eğitim Şûrası Kararları Temel Eğitimde Fırsat Eşitliği", (Erişim 22 Aralık 2021).

13 HABERLER.COM., "20. Milli Eğitim Şurası'ndaki 128 Maddelik Tavsiye Kararları Belli Oldu Açıklaması", (Erişim 22 Kasım 2021).

14 Bianet BAĞIMSIZ İLETİŞİM AĞI, "20. Şura'dan Okul Öncesine "Din Eğitimi" Kararı Çıktı", (Erişim 22 Kasım 2021).

neredeyse bir hafta boyunca gündeme getirilmiştir. Bu madde üzerine olumlu-olumsuz yazılar kaleme alınmıştır.

3- Okul Öncesi Öğretim Programında Din, Ahlak ve Değerler Eğitimi Yer Almalıdır Tavsiye Kararının Medyadaki Yansımaları

20. Milli Eğitim Şûrası, daha başlamadan önce adından sıkça söz ettirmiştir. Şûra hakkında tartışmalar başlamıştır. Çünkü öncesinde Eğitim Sen ve Eğitim İş Sendikaları, henüz daha şûra başlamadan eğitimin dinselleştirilmek istenmesinden dolayı, şûrayı protesto ederek katılmayacaklarını bildirmiştir. evrensel.net sitesinin daha başlamadan "Milli Eğitim Şûrası değil dini eğitim şurası!" başlığı ile eleştirdiği görülmektedir. Bu şûraya, cemaat ve gerici vakıfların katılacağını şûrada bilime, laikliğe ve anayasaya aykırı dini eğitim düzenlemeleri tartışılacağını en başta vurgulamıştır. 4-6 yaş grubu çocukların gönderildikleri Kur'an kurslarında verilen eğitimin de okul öncesi eğitim sayılması düzenlemesine, söz konusu kursların, camilerde bulunması ve Diyanet çatısı altında faaliyet gösterilmesinden dolayı karşı çıkmışlardır. Bunun dışında Şuurlu Öğretmenler Derneği, Önder İmam Hatip Mezunları, TÜGVA, İlim Yayma Cemiyeti gibi iktidar çevreleri, cemaatler, yine iktidara yakın öğrenci ve veliler ile derneklerin şûraya katılması da şiddetle eleştirilmiştir. Ayrıca 2014 yılında yapılan 19. Milli Eğitim Şûrası'nda alınan dini eğitim kararları ile. 20. Milli Eğitim Şûrası arasında bağ kurdukları da görülmektedir. 19. Milli Eğitim Şûrasında da, *"Kur'an-ı Kerim ve din derslerinin zorunlu olması kabul edildi. Komisyon kararı deftere yazıldı. Çocukların yemek yerken dua etmesi bu da deftere yazıldı. Biz meslek örgütü olarak oradaki bilgileri kamuoyu ile paylaşınca bu, o dönem bir infial yarattı. Gece yarısı alınmış kararı Bakanlığın müdahalesi ile sildiler"* denilmiştir.[15] Anlaşıldığı üzere sadece burada olduğu gibi değil okul öncesi din eğitimi kararına karşı olan bütün muhalif çevrelerde bu kararın çoğunlukla dini nitelikli olduğu için karşı çıkıldığı görülmektedir. O nedenle en başından itibaren medyada dindar ve dindar olmayan çevre gibi iki başlı bir kutup oluşmuştur.

Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası (Eğitim Sen), Sendika.org sitesinden bu karara karşı çıkmış ve "20. Milli Eğitim Şûrası'nda öne çıkanlar: Dinselleştirme, pedagojinin yok sayılması, ücret adaletsizliği ve antidemokratiklik" haberi altında vermiştir. Bu yıl şûraya Eğitim ve Bilim Emekçileri *Sendikası (Eğitim Sen), olarak katılmadıklarını belirtmişler ve nedenini ise şu şekilde açıklamışlardır: "Eğitim ve bilim emekçilerinin eğitim süreçlerinde özne olmaktan çıkarıldığı, okulların ve üniversitelerin dini vakıf ve derneklerin temel faaliyet alanı haline geldiği…, eğitim programlarının laiklikten ve bilimsellikten uzaklaştırıldığı, her fırsatta karma eğitimin hedef haline getirildiği"* meselesidir. Sendika okul öncesi öğretim programında din, ahlak ve değerler eğitimi yer almalıdır kararını ise Diyanet'in varlığını artırmak daha da arttırarak, okul öncesi eğitime eğileceği olarak değerlendirmiştir. Sendika, okul öncesi öğretim programında din, ahlak ve değerler eğitimi yer almalıdır kararının komisyondan geçmediğini ve bunun genel kurulda dini eğitim önerisi olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Sendikanın bu karara muhalif olduğu ve açıkça eleştirdiği görülmektedir. Bunun nedenlerinin en başına ise çocukların pedagojik gelişimine uygun olmayan erken yaşta din eğitimine uygun olmadıklarını koymuştur. Hatta çocuklar daha okul öncesi eğitim imkanlarına ulaşamıyorken dini eğitimi, imam hatip liselerinde olduğu gibi ailelerin başka seçenek bulamadıkları durumuna benzetmiştir. Sendika, okul öncesinde dini eğitimin sakıncası üzerine *"Henüz oyun çağında olan, somut ve soyut düşünce yetileri gelişmemiş olan 4-6 yaş grubu okul öncesi eğitim çağındaki öğrencilere, hangi neden ya da gerekçeyle olursa olsun, dini eğitim verilmesi, Türkiye'nin de altında imzasının bulunduğu Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin 'çocuğun üstün yararı' ilkesi ile temelden çelişmektedir"* demiştir.[16]

Ayrıca Eğitim Sen, Diyanetin okul öncesine zorunlu Kur'an eğitimi planına tepki göstermiş ve Diyanet İşleri Başkanlığının okul öncesinde Kur'an eğitiminin zorunlu eğitimden sayılmasına yönelik planlarını anayasal suç olarak göstermiştir. Eğitim Sen, Diyanet İşleri Başkanlığının toplumun sinir uçlarını harekete geçirmeye çalışmakla suçlamış ve bunu toplumsal kutuplaşmadan medet umanların tehlikeli ve gerici bir hamlesi olarak vurgulamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı ise, "4-6 yaş Kur'an kurslarının zorunlu eğitimden sayılması" planlamasının, "Milli Eğitim Bakanlığının 5 yaş için

[15] evrensel, "Milli Eğitim Şûrası Değil Dini Eğitim Şurası!", (Erişim 22 Aralık 2021).

[16] sendika.org, "20. Milli Eğitim Şûrası'nda Öne Çıkanlar: Dinselleştirme, Pedagojinin Yok Sayılması, Ücret Adaletsizliği Ve Antidemokratiklik", (Erişim 2 Aralık 2021).

uyguladığı okul öncesi zorunlu eğitimin yerine, 4-6 yaş Kur'an kurslarının getirilmesi" şeklinde yorumlanılmasının doğru olmadığı bildirilmiştir.[17]

Eğitim Sen (Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası), internet sitesinden 3 Aralık'ta "20. Milli Eğitim Şûrası'nın Çocukların Sağlıklı Gelişimine Aykırı Kararlarını Kabul Etmiyoruz!" başlığı altında; Siyasi iktidarın, eğitime el atarak dindar nesil yetiştirmek stratejisini yıllarca uygulamaya çalıştığı şimdi ise hedefinin 4-6 yaş grubunda yer alan okul öncesi çocuklar olduğu görülmüştür. Dün Okul Öncesi İhtisas Komisyonu'nda görüşülmüş fakat kabul edilmemiş olan okul öncesi eğitime din eğitimi eklenmesi yönündeki tavsiye kararı, bugün yapılan şûra Genel Kurulunda, 46 eğitimcinin şerh koymasına rağmen oy çokluğuyla kabul edilmiştir. Sendika, bu kararın pedagoji bilimine aykırı olduğunu, çocukların fiziksel ve zihinsel gelişimi üzerinde telafisi mümkün olmayan zararlara yol açacağı için, bu tavsiye kararını kabul etmeyeceklerini bildirmişlerdir.[18]

Anadolu Ajansı (AA), şûranın son günü 3 Aralıkta, "20. Milli Eğitim Şûrası'nda 128 Maddede Tavsiye Kararı alındı" diyerek haberi duyurmuştur. Anadolu Ajansı (AA), Şurayı genel olarak değerlendirmiş ve bunların yanı sıra Bakan Özer'e sorulan okul öncesi eğitimde din eğitimi verilmesi kararı hakkındaki görüşlerini de paylaşmıştır. Özer, *"Şuranın açılışında deklare ettiğim gibi alınan kararların tamamının gerçekleştirme oranını her 3 ayda bir hem değerli Şura üyelerimizle hem de tüm kamuoyuyla paylaşacağız"* diyerek bir Milli Eğitim Bakanı olarak okul öncesi eğitimde din eğitimi verilmesi tavsiye kararının doğruluğunu ve yanlışlığını tartışamayacağını beyan etmiştir. Akabinde, şûra kararlarının, tavsiye niteliğinde olduğunu ve bunların uygulama, yaptırım zorunluluğu olmadığını vurgulamıştır. Milli Eğitim Bakanlığı olarak, sonraki günlerde şûrada gerek oy birliği gerekse oy çokluğuyla kabul edilen tüm kararları yeniden değerlendireceklerini de söylemiştir. [19] Burada Bakanın soruya gayet yeterli ve anlaşılır şekilde açıkladığı görülmektedir. Onun, bu kararın tavsiye kararı olduğunu ve bunun ilerleyen zamanlarda geniş çerçevede ele alınıp, uygulama alanı olup olmadığını vurgulaması çok önemlidir. Tüm muhalif tepkiler karşısında bu sözün tek başına yeterli olduğu söylenebilir. Çünkü Bakanın da belirttiği gibi orada sadece tavsiye kararı olarak kabul edilen bir madde vardır. Başka bir şey yoktur. Fakat Bakanın bu sözleri adeta görmezden gelinmiştir. Karara muhalif olan çevreler sanki bu karar kesin olarak uygulanacak gibi sert bir tepki göstermişlerdir.

Şûranın sona ermesinden bir hafta sonra, daha önce de belirttiğimiz gibi şûraya katılmayan Eğitim Ve Bilim İşgörenleri Sendikası (Eğitim İş) Genel Merkezi tarafından şûra sonrasında 9 Aralık tarihinde internet sitelerinde "MEB. Şura Takip Komisyonu Raporu" adı altında 20. Milli Eğitim Şûrası görüş ve önerilerine dair rapor hazırladıklarını duyurarak, bu raporu paylaşmışlardır. Bu çalışmanın en başında, şûralar'ın Milli Eğitim Bakanlığının en yüksek danışma organı olduğu ve bakanlığın uygulayacağı politikalar için tavsiye niteliğinde kararlar aldığı belirtilmiştir. Sendika, AKP döneminde toplanan şûralarda alınan tavsiye kararlarının, öğretmenlerin ve öğrencilerin yararına olanların uygulanmadığı aksine AKP'nin eğitime ideolojik müdahalesine uygun olan tavsiye kararlarının ise uygulandığını vurgulamıştır. Bunun yanında, AKP'nin 2011'de çıkardıkları şûra yönetmeliğine göre, şûraların 4 yılda bir toplanmasına kararlaştırılmış ama 2014'te yapılan şûra ile 20. Milli Eğitim Şûrası'nın arasında 7 yıl olduğu, toplanmasının 3 yıl geciktiğinden yakınılmıştır. Şûra kitapçığının hala yayınlanmamış olması, bazı bilim dışı, çağ dışı gündem önerilerinin getirileceği anlamına geldiği söylenmiştir. AKP'nin eğitimle, tarihsel bir hesaplaşma içerisine girdiği söylenmiştir. AKP şûraları, hem bu hesaplaşma kaygısını taşıması hem de eğitimin temel sorunlarıyla hiç ilgilenmediği ve geçmişle hesaplaşma içerisinde eğitimi yönlendirmeye çalıştığı için 20. Milli Eğitim Şûrasının eğitsel bir şûra değil, siyasal bir şûra olarak anılacağı söylenmiştir. Zaten sendika, hazırladıkları bu kitapçıkta, AKP'nin son dönem eğitim politikalarını eleştirdiklerini açıkça söylemiştir. [20]

[17] evrensel, "Eğitim Sen, Diyanetin Okul Öncesine Zorunlu Kur'an Eğitimi Planına Tepki Gösterdi", (Erişim 22 Aralık 2021).

[18] Eğitim Sen (Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası), "20. Milli Eğitim Şûrası'nın Çocukların Sağlıklı Gelişimine Aykırı Kararlarını Kabul Etmiyoruz!", (Erişim 30 Aralık 2021).

[19] Anadolu Ajansı (AA), "20. Milli Eğitim Şurası'nda 128 Maddede Tavsiye Kararı alındı", (Erişim 31 Aralık 2021).

[20] Eğitim Ve Bilim İşgörenleri Sendikası (Eğitim İş), "MEB. Şura Takip Komisyonu Raporu", (Erişim 30 Aralık 2021).

evrensel.net sitesi bu kararı "Okul öncesi eğitim komisyonlarında kabul edilmeyen "okul öncesi eğitimde din eğitimi" önerisi, bugün Milli Eğitim Şurası Genel Kurulunda kabul edildi" haberi altında vermiştir. Eğitim Sen ve Eğitim-İş Sendikalarının, Diyanet İşleri Başkanlığının 4-6 yaş grubu Kuran kurslarının okul öncesi zorunlu eğitimden sayılmasına ilişkin hazırlığı ile Eğitim-Bir-Sen'in okul öncesi eğitime din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin eklenmesi önerilerine tepki gösterdiği için bu nedenle şûraya katılmadıklarını belirtmiştir. Burada Bakan Özer'e, okul öncesi eğitimde din eğitimi verilmesine yönelik maddenin okul öncesi eğitim komisyonlarında kabul edilmediği hakkında ne düşündüğü de sorulmuştur.[21]

Atatürkçü Düşünce Derneği'de önce şurayı eleştirerek, katılımcıları değiştirilmiş, yöntem ve gelenekleri tarumar edilmiş, tamamen mevcut iktidar anlayışının yandaşlarından oluşturulmuş bir grup 'eğitimci' ile toplanan şura olarak değerlendirmiştir. "Çocuğun üstün yararı ilkesine ve pedagoji bilimine aykırı, çağ ve akıl dışı" olarak gördüğü bu karara tepki göstermiştir. Atatürkçü Düşünce Derneği, tepkisini bir ileri boyuta taşıyarak bu kararın uygulanması durumunda, çocukların ruh ve akıl sağlıkları için çok ciddi bir tehdit oluşturacağından söz edilmiştir. Hatta dernek, dindar ve kindar nesiller yetiştirme çabalarının eğitimde nasıl bir felakete yol açtığı ortada olduğunu söyleyerek, hükümetin eğitim politikalarının baştan itibaren yanlış olduğuna vurgu yapmışlardır. Akabinde ise bütün bunların Milli Eğitim şuralarının tarihsel ve bilimsel önem ve değerine uymadığına atıf yapılarak, bu çağdışı kararının alınması esef verici demişlerdir.[22]

Sedat Ergin, Hürriyet Gazetesindeki köşesinde "Çocuklara okul öncesi dönemde din eğitimi tartışması" başlıklı yazısında kararı değerlendirmiştir. Ergin, bu yazısında kendi görüşlerini değil bu konuda Türkiye'nin eğitim alanındaki iki önemli sivil toplum kuruluşu olan Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV) ile Eğitimde Reform Girişimi'nin (ERG) birlikte hazırladıkları raporun sonucunu ele almıştır. AÇEV ve ERG şûra'ya katılmış ve yapmış oldukları değerlendirmelerde de, öncelikle bu alandaki bilimsel literatür esas alınarak, küçük çocukların erken çocukluk dönemlerinde soyut öğeleri anlamlandıramadıkları, daha çok somut nesneler üzerine düşündüklerine dikkat çekmişlerdir. AÇEV ve ERG, en son "Erken çocukluk döneminde din, ahlak ya da değerler eğitimi adı altında, bu öğelerin çocuklara tanıtılması ve/veya empoze edilmesi, çocuğun zihninde anlam veremediği düşüncelerin veya karışıklığın, kimi zaman da korkuların oluşmasına yol açabilir. Gelişimsel özellikleri nedeniyle çocuklardan erken çocukluk dönemlerinde, bu olguları/ kavramları anlamalarını ve hatta belli dini kurallara göre hareket etmelerini beklemek genel eğitim yaklaşımının da amaçlarına uymaz. Değerler eğitimi ve ahlak eğitiminin evrensel tanımına ve bilimsel eğitim yaklaşımlarına uyacak şekilde kurgulanması, din eğitiminin ise bu dönemde hiçbir şekilde çocuklara verilecek eğitim kapsamının içinde yer almaması gerekir" değerlendirmesi ile bu kararın uygulanamayacağını, bilimsel olarak izah etmişlerdir. Ergin, yazısının sonunda ise tavsiye kararını kendi açısından yorumlamış ve "bu noktada altını çizmemiz gereken bir husus var. Mevcut uygulamada ilköğretimdeki zorunlu "Din Kültürü ve Ahlak Kültürü" dersi birinci sınıfta değil, çocukların 9 yaş eşiğine geldikleri dördüncü sınıfta verilmeye başlıyor. Dolaylısıyla, bu derse ilkokulun ilk üç yılında programda yer verilmezken, okul öncesi dönem için önerilmesi izaha muhtaç bir başlık olarak beliriyor" diyerek, kararın önerilmesinin ve kabul edilmesinin açıklanması gerektiğini belirtmiştir.[23]

ha-ber.com sitesinde ise bu kararı, küçük çocukların kişiliklerinin sağlıklı gelişmesine engel olduğunu, aynı zamanda ise anayasaya ve 20 Kasım 1989 tarihinde benimsenen Çocuk Hakları Sözleşmesi'ne de aykırı olduğu belirtilmiştir. Alınan bu karar üzerinden AKP ve Diyanet İşleri Başkanlığı şiddetli bir biçimde eleştirilmiştir. Sitede, AKP iktidarının ve devlet kurumlarının gerek öğretmenlere, gerek öğrencilere, gerekse demokratik, laik ve bilimsel cumhuriyet eğitimine vereceği hiç bir şeyin olmadığı belirtilmiştir. Hatta AKP iktidarı ile birlikte Milli Eğitim Şûraları, başından sonuna kadar laik, bilimsel, kamucu eğitim anlayışına ve pedagoji bilimine açıkça meydan okuma üzerinden

[21] evrensel, "Milli Eğitim Şurası: Komisyonda Reddedilen Okul Öncesi Dini Eğitim Genel Kurul'da Kabul Edildi", (Erişim 22 Aralık 2021).

[22] Cumhuriyet Gazetesi, "ADD'den, 'Okul Öncesi Din Eğitimi' Kararına Tepki" (Erişim 22 Aralık 2021).

[23] Hürriyet Gazetesi, "Çocuklara Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Tartışması", (Erişim 22 Aralık 2021).

yapılandırıldığı da iddia edilmiştir. 20. Milli Eğitim Şûrası'nı ise bir şûra olarak değil de dini eğitim şûrası olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanılmıştır.[24]

Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV) ve Eğitim Reformu Girişimi (ERG)'in kendilerine ait internet sitesinden "20. Millî Eğitim Şûrası Genel Kurulunda Okul Öncesinde Din Eğitimine Dair Alınan Tavsiye Kararı Hakkında Değerlendirme" hazırlamışlardır. Her ikisi de ortaklaşa hazırladıkları bu değerlendirmeyi birebir sitelerinden paylaşmışlardır. Genel olarak burada çocukların, erken çocukluk döneminde soyut öğeleri anlamlandıramayacağı belirtilerek okul öncesi din eğitimine karşı çıkılmıştır.[25] Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV) ve Eğitim Reformu Girişimi (ERG)'in hazırlamış oldukları bu değerlendirme medyada da geniş yer bulmuştur. Çeşitli gazete ve haber sitelerinde yer almıştır. Örneğin, egitimajansi.com, AÇEV ve ERG'in bu değerlendirmesini haber olarak yayınlamıştır.[26]

Eğitimci Şahin Aybek, Cumhuriyet Gazetesindeki köşe yazısında biri 6 Aralık diğeri ise 7 Aralık 2021 tarihinde olmak üzere iki ayrı yazı kaleme almıştır. Şahin, 6 Aralıkta ki yazısını "Pedagojik olarak okul öncesinde niye din eğitimi verilemez?" başlığı altında vermiş ve bu konuda Şura'da alınan kararları ilgili alanın eğitim bilimcileri ile mercek altına alacağımız önemli röportajların ilkini bugün yayınladıklarını belirtmiştir. Okullarda, bir taraftan yapılandırmacı bir öğretim programıyla eleştiren sorgulayan bireyler yetiştirilmek istenirken diğer taraftan okul öncesinde tamamen dogmatik bilgiye dayalı, sorgulamaya değil biat etmeye dayalı din eğitiminin, üstelik okul öncesinden itibaren verilerek neyin hedeflendiğini sorgulamaktadır. Şahin bu konunun tüm boyutlarını Lisans, Yüksek Lisansı okul öncesi eğitimi, Doktorası ise çocuk gelişimi ve eğitimi olan, Doçentliği Okul öncesi eğitimi alanında olan, İstanbul Kültür Üniversitesi Eğitim Fakültesi Temel Eğitimi Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Mehmet Toran ile yaptığı röportaja değinmiştir. Toran, *"Eğer bir din eğitimi verilecekse, ki onun da çocuk haklarını gözetecek bir şekilde verilmesi gerekiyor, 12 yaşından sonra verilmeli. Çocuğun bu gelişimsel özellikleri dikkate alındığında 3-5 yaş aralığındaki çocuklara okul öncesi eğitimde "din" eğitiminin verilmesi uygun değildir… Okul öncesi eğitimde din eğitiminin verilmesi bir anlamda çocukların dini sömürüye maruz kalmasına da yol açabilir. Din eğitiminin bu yöntem üzerine kurgulanması çocuğun gelişimine de aykırıdır, sonuçları pasif, itaatkâr, sorgulamayan, neden-sonuç ilişkisi kuramayan bir bireye dönüştürecektir. Erken yaşta din eğitiminin çocuklarda korku, kaygı, güvensizlik, itaat, neden-sonuç ilişkisi kuramayan bireylerin yetişmesine neden olabileceği, en erken din eğitiminin çocuğun da rızası alınarak 12 yaşından itibaren verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Ayrıca okul öncesi eğitimde din eğitiminin verilmesi sadece Çocuk Haklarına Dair Sözleşmesinin 12. 14 ve 36. maddeleri ile değil Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının 24. Maddesi ile de çelişmektedir. Aslında bu tür eğitim denemeleri yapıldı, hali hazırda da yapılıyor. MEB ve DİB protokolleri ile bazı illerde uygulamaları yapıldı, ayrıca DİB tarafından açılan 4-6 yaş Kur'an Kursları var. Bununla birlikte bazı tarikatlara bağlı sıbyan mektepleri adı altında din eğitimi temelli özel anaokulları var. Bunlarla ilgili elimizde çocuklar üzerindeki etkileri ile ilgili somut araştırma sonucu yok ancak çocuklar üzerindeki etkilerine ilişkin bazı ipuçları veren ve ulusal basına da yansıyan haberler var. Bu haberlerde çocukların ebeveynlerinin dile getirdikleri çocukların ruhsal olarak ciddi sorunlar yaşamaya başladıkları, çocukların yaşamı ceza üzerine inşa ettikleri, cinsiyetçi, ötekileştirici bakış açısını edindikleri, psikolojik sorunlar yaşadıklarını ifade etmişlerdir"* demiştir.[27]

Şahin 7 Aralık günü de "Din Eğitimi Hiçbir Erken Çocukluk Öğretim Programında Yer Almamaktadır!" başlığıyla bir yazı kaleme almıştır. Şahin, bu başlığın altında "İnanç Temelli Eğitimin Karşısında Akılcı Ve Bilimsel Eğitim" alt başlığında önce kendisi okul öncesi çocuklara din eğitimi verilmesini eleştirmiş ve din eğitimi değil akılcı ve bilimsel bir eğitimin öncelikli olmasına değinmiştir. Akabinde ise bu konuyu Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Temel Eğitim Bölümü Erken Çocukluk

---

[24] ha-ber.com, "Din, Ahlak Ve Değerler Eğitimi", (Erişim 23 Aralık 2021).

[25] Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV), "20. Millî Eğitim Şûrası Genel Kurulunda Okul Öncesinde Din Eğitimine Dair Alınan Tavsiye Kararı Hakkında Değerlendirme", (Erişim 23 Aralık 2021); Eğitim Reformu Girişimi (ERG), "20. Millî Eğitim Şûrası Genel Kurulunda Okul Öncesinde Din Eğitimine Dair Alınan Tavsiye Kararı Hakkında Değerlendirme", (Erişim 23 Aralık 2021).

[26] eğitimajansi.com, "ERG ve AÇEV: Okul Öncesinde Din Eğitimi Kararı Bir Dizi Hakkın İhlali Anlamına Gelecektir", (Erişim 23 Aralık 2021).

[27] Cumhuriyet Gazetesi, "Pedagojik Olarak Okul Öncesinde Niye Din Eğitimi Verilemez?", (Erişim 24 Aralık 2021).

Eğitimi Programı öğretim üyesi Doç. Dr. Mine Göl-Güven ile konuştuklarını belirterek yazısının diğer kalan kısmında hoca ile soru cevap kısmına değinmiştir. Burada Göl, genel olarak eğitim politiktir ama dogmatik olamaz diyerek, erken çocukluk eğitimci ve gelişimcileri, çocuk ve çocukluk araştırmalarına ve uygulamalarına çocuktan başlanılmasını önermiştir. Çocuğun ten rengi, milliyeti olmaz, sınıfı ve inancı olmaz, ebeveyninin hangi işi yaptığı bizi ilgilendirmez. Bu yaşlardaki çocukların görüşleri ve bakış açıları oluşur/oluşma halindedir. Kendisinin ve çevresinin keşfinde bir çocuğa eşlik etmek kadar güzel bir duygu yoktur. Ama ne yazık ki, çocuğu kendi politikaları, kendi niyetleri ve ideolojilerini gerçekleştirme uğruna kullanan insanlar da var. Biz eğitimci ve gelişimciler, bu tür bir çocuk kullanımına izin veremeyiz. Çocuğun yüksek yararını gözetmeli ve onun özgür ortamlarda ve özgür düşünen yetişkinlerle etkileşimini önceliklendirmeliyiz. Göl, inanç temelli eğitim yerine akılcı ve bilimsel eğitimi konumlandırmıştır. Dünyada, inanç veya din eğitimi hiçbir erken çocukluk öğretim programında veya uygulamalarında yer almadığını belirtmiştir. Bu nedenle çocuklara, milliyet, din, inanç, cinsiyet gibi doğuştan gelen özelliklerden bağımsız olarak, eşit bireyler olduğumuz ve birlikte yaşam kültürünü yaşattığımız anlayışı ve bilinci ile yaklaşılması gerektiğini vurgulamıştır.[28]

Türkiye'de ofisi bulunan önemli uluslararası medyadan olan 'Sputnik Türkiye' adlı haber ajansı da, internet sitesinden "ÇYDD'den 'okul öncesi din eğitimi' kararına tepki: Çağ dışı kararı kabul etmiyoruz" haberi ile duyurmuştur. Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD), bu kararın ne bilimsel ne de pedagojik olmadığını belirtmiştir. Bu kararın uygulanması okul öncesi eğitim çağındaki çocuklar için çok ciddi tehdit ve tehlikeler barındırır. Milli Eğitim Şûrasının tarihsel önemine ve değerine de uymayan, evrensel çocuk haklarına da hukuka ve bilime aykırı, çağ dışı bu kararı kabul etmediklerini söylemişlerdir. Milli Eğitim Bakanlığı'nı bu büyük yanlıştan dönmeye davet etmişler ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği olarak, 32 yıldır yaptığımız gibi Atatürk'ün hedef olarak gösterdiği çağdaş uygarlık seviyesine erişmek için laik, bilimsel ve ücretsiz eğitimi savunmaya devam edeceklerini belirtmişlerdir.[29]

Merkez sağda yer alan ve önde gelen Yeni Akit Gazetesi ise bu konuda "4-6 yaş çocuklar için alınan 'din eğitimi' kararı laikçileri panikletti! Tehlikeli bir aşama" başlıklı bir yazısında Eğitim Sen Bolu Şube Başkanı Zehra Kulalı Gezici'nin sözlerini paylaşmıştır. Gezici, bu kararın öncelikle laik eğitimin ortadan kaldırdığını belirterek, bunu yeni ve tehlikeli bir aşama olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ayrıca bu kararın pedagojik olarak kabul edemeyeceklerini ancak iktidarın ideolojik ve politik bir araç olarak dayattığını söylemiştir. İktidarın, yeni rejim inşasında eğitimi tamamen ideolojik politik bir araç haline getirmelerinden yakınılmıştır. Bunun dışında gazetede bazı kişilerin bu konuda ki muhalif açıklamalarına da değinilmiştir. Örneğin, Çocuk Psikoloğu Belgin Temur'un; 4-6 yaş arası çocukların, dinde bahsedilen temaları anlayabilecekleri bir dönem olamadığını, sadece dinin cezalandırıcı zarar veren yönünü öğrendiği ve alacakları din eğitiminin çocuklarda kaygı bozukluğuna yol açacağını söylemiştir. Belgin'in bu sözleri, gazetede İslam'ı hedef alıyor diye değerlendirilmiştir. Ayrıca Yeni akit Gazetesi, okul öncesi yaş grubuna ait Kur'an okuyan çocukların olduğu bir fotoğraf paylaşarak, altına "bu görüntüden rahatsız olacak kadar aciz ve korkaklar" yazılmıştır.[30]

Yeni akit Gazetesi ise bu konuda başka bir haberde ise "Laikçi yobazlara madde madde ders verdi! "Seküler dogmatik ezberlerden başka bir şey değil" başlığı ile Okul öncesi din ve ahlak eğitimine karşı çıkanlara tepki gösteren Yazar Adnan Küçük'ün değerlendirmelerini yazmıştır. Küçük, bu kararın bazı dayatmacı çevrelerden niye çok yoğun ve sert tepkiler geldiğini şu şekilde sıralamıştır:

"*1-Bu karar, laik cumhuriyete, çağdaşlığa, insanlığa aykırıdır. Laik bir devlet, zorunlu din dersi uygulamasıyla bireylerin kişisel inanç alanına giremez. 2-Şura'dan çıkan bu kararla sergilenen korkunç senaryo ve gerici plan hiçbir yanıyla kabul edilemez ve meşru görülemez. 3-Okul öncesi eğitimde STK'larla işbirliği" vurgusuyla vakıf ve dernek adı altında faaliyet yürüten "gerici tarikatlar", 4-6 yaş*

[28] Cumhuriyet Gazetesi, "Din Eğitimi Hiçbir Erken Çocukluk Öğretim Programında Yer Almamaktadır!" (Erişim 24 Aralık 2021).

[29] Sputnık Türkiye, "ÇYDD'den 'Okul Öncesi Din Eğitimi' Kararına Tepki: Çağ Dışı Kararı Kabul Etmiyoruz", (Erişim 31 Aralık 2021).

[30] Yeni Akit Gazetesi, "4-6 yaş çocuklar için alınan 'din eğitimi' kararı laikçileri panikletti! 'Tehlikeli bir aşama'", (Erişim 24 Aralık 2021).

arası çocuklara musallat edilecektir. Bu uygulama, ülkemizin karanlığa doğru sürüklenmesidir. 4-Okul öncesi yaş gruplarına, Cennet, cehennem, Allah gibi kavramların öğretilmesi, onlara sadece korku verir, çocuklar terörize edilmiş olur. 5-Okul öncesi öğrencilere, din, ahlak ve değerleri eğitimi dersi verilmesi kararıyla "(çocukların) eğitim hakkı ve çocuk hakkı ihlal edilmiş olmaktadır". 6- Bu dersi kul öncesi eğitimin içine koymanın adı, eğitim değil, beyin yıkamadır. 7.Bu karar, uluslararası sözleşmelerdeki çocuk haklarına ilişkin hükümlere aykırıdır." Şahin, bu tepkilere tek tek değil genel bir değerlendirme ile cevap vermiştir. "*Bu kararın "insanlığa" aykırı olduğunu belirtmek, dinin insanlıkla uyumsuz olduğunu söylemektir. Bu söylem, materyalizm adına dinlerin dışlanması çabasıdır. Bu düşünceyle, ruhunu hukuk devletinin oluşturduğu anayasal demokrasi inkâr edilmiş olunmaktadır. İçinde bulunduğumuz çağda temel değerler, çoğulculuk, din ve vicdan hürriyetinin de siyasi düşünce hürriyeti kadar teminatlı olduğu anayasal demokratik ilkelerdir. Bu sebeple, dinin gericilik, yobazlık, irtica olarak nitelenmesi, çağdaş anayasal demokrasi ile uyumlu değildir. BM Medenî ve Siyasî Haklar Uluslararası Sözleşmesine göre "Taraf Devletler, anne-babalar ile mümkünse vasilerin kendi inançlarına uygun biçimde çocuklarına din ve ahlak eğitimi verilmesini isteme hürriyetine saygı göstermeyi taahhüt ederler (md. 18/4). Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Ek 1 Nolu Protokol'ün 12'nci maddesi şu şekildedir: "Hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir". Bu belgelerde, anne ve babalara, çocuklarının dini eğitim almalarını sağlama hakkı verilmektedir. Anne ve babalara sağlanan bu hak, seküler kesimler için de söz konusudur. Bu uluslararası belgelerle uyumlu olarak, bazı ülkelerde din eğitimi okul öncesi eğitim döneminde başlamaktadır. Mesela Amerika'da, yaş sınırlaması olmaksızın her yaştan çocuğa haftada bir gün bir saatlik din eğitimi verilebilmektedir. Almanya'da Devlete ait anaokullarında sürekli dinî motifler kullanılır. Kiliseye bağlı anaokullarında din eğitimi verilmektedir. Hollanda'da din eğitimi anaokullarından başlar ve temel eğitim boyunca devam eder. İtalya'da din eğitimi derslerine devam etmek isteyen çocuklar için bir yaş veya zaman sınırlaması yoktur. Katolik öğretisi, anaokulundan liseye kadar kilisenin doktrinlerine bağlı olarak bölge piskoposunun seçtiği öğretmenler tarafından her devlet okulunda okutulur. Diğer bazı ülkelerde (İngiltere, Yunanistan, Belçika, Avusturya) de din dersi, devlete bağlı ilk ve orta dereceli okullarda düzenli dersler arasında yer alır. Ülkelerin birçoğunda din eğitim ve öğretimi bakımından belli bir taban yaş sınırı mevcut değildir. Bu vesileyle, okul öncesi eğitimde din derslerinin konulması, hem bazı uluslararası belgelerle, hem de ileri demokrasinin cari olduğu bazı ülkelerdeki uygulamalarla uyumludur. Okul öncesi yaştakilere, cennet, cehennem, Allah gibi kavramların öğretilmesinin, onlara sadece korku vereceği, çocukları terörize edeceği yönündeki iddialar, toplumsal gerçekliklerle uyumlu olmayan, seküler dogmatik ezberlerden başka bir şey değildir. Hükümetin, sesleri yüksek ve sert çıkan bu kesimin, gerici, yobaz, otoriter, baskıcı, dini mutlak şekilde dışlayıcı taleplerine kesinlikle itibar etmemesi gerekir. Artık ülkemizde din ve vicdan hürriyetinin de siyasî düşünce hürriyeti kadar teminatlı olduğu, dini ve siyasî çoğulculuğun birlikte sahici olarak mevcut olduğu, seküler kesim kadar dindar kesimlerin de eğitim hakkından yeterince faydalandığı anayasal demokratik laik cumhuriyetin istikrarlı ve süreklilik arz edecek şekilde kökleşmesi gereklidir."*[31]

Milliyet Gazetesinde ise "Okul öncesi din eğitimi' kararına tepki" başlığı altında yazıda sendikaların buna tepki gösterdiği belirtilmiştir. Eğitim Sen, pedagoji bilimine aykırı olan, çocukların fiziksel ve zihinsel gelişimi üzerinde telafi edilmesi mümkün olmayan zararlara yol açacak olması nedeniyle kararı onaylamamıştır. Anadolu Eğitim Sendikası Genel Başkanı Mehmet Alper Öğretici ise bu kararın Şûra'da Çalışma Usul ve Esasları'na aykırı bir şekilde ihtisas komisyonlarında görüşülmeden ve karşı oylarına rağmen kabul edildiğini belirterek, önerinin "Pedagojik yönden bakılmayan, tartışılmayan bu karar doğru değildir" demiştir.[32]

Bu tavsiye kararının alınmasına tepki gösterenler, savcılığa suç duyurusu yaparak, konuyu yargıya taşımışlardır. Cumhuriyet Gazetesi 16 Aralık 2021 tarihli bir haberde "Okul öncesi din eğitimi' kararı yargıya taşındı" başlığıyla duyurmuştur. Gazete; Laikliğe çağrı birlikteliği sloganıyla Atatürkçü Düşünce Derneği, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, Eğitim-İş Sendikası, Pir Sultan 2 Temmuz

---

[31] Yeni Akit Gazetesi, "Laikçi Yobazlara Madde Madde Ders Verdi! "Seküler Dogmatik Ezberlerden Başka Bir Şey Değil", (Erişim 24 Aralık 2021).

[32] Milliyet Gazetesi, "Okul Öncesi Din Eğitimi Kararına Karşı Tepki", (Erişim 24 Aralık 2021).

Kültür ve Eğitim Vakfı, İlerici Kadınlar Derneği (İKD), Kadın ve Mücadele Derneği ve Karaözü Şahruh Derneği yönetici ve temsilcileri ile çok sayıda kurum ve yurttaşında katılmasıyla suç duyurusu yapılmış ve Ankara Cumhuriyet Başsavcılığı Terör Suçları Soruşturma Bürosu'na evrak teslim edildiğini yazmıştır. İlerici Kadınlar Derneği (İKD) genel başkanı Umut Kuruç, bir basın toplantısı düzenlemiş ve bu kararı AKP çevresinin bilime olan kini ve saldırıları olarak yorumlamıştır. Kuruç, bu kararla çocuklarımıza itaat, günah, biat gibi bilim dışı referanslar verileceğini söylemiştir. Bu kararı çocuk haklarına ve geleceğe ihanet olarak yorumlamıştır. Kuruç, yetkililerin bilime aykırı olan bu taleplerinden vazgeçmeleri için çağrı yapmış ve yasalar önünde konuyu takip edeceklerini bildirmiştir.[33]

Şûranın üzerinden bir ay neredeyse bir ay geçmesine rağmen etkilerinin hala devam ettiği görülmektedir. CHP Milletvekili ve Grup Başkanvekili Özgür Özel'in 29 Aralık 2021 günü mecliste düzenlediği basın toplantısında, Diyanet'in okul öncesi eğitimi kurumsallaştırmaya çalıştığı ve bunu Ortaçağ zihniyeti olarak eleştirmesi, sağ medyada tepkiyle karşılanmıştır. Sabah Gazetesi, "CHP'li Özgür Özel, 4-6 yaş Kur'an kurslarını hedef alarak "Ortaçağ zihniyeti" dedi. Sosyal medyada tepkiler çığ gibi!" başlığı altında duyurmuştur. Özel, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın niçin okul öncesi eğitim birimleri kurduğunu eleştirerek, okul öncesi eğitimin Diyanet'in mi yoksa Milli Eğitim Bakanlığının mı işi olduğunu sormuştur? Diyanetin, Sübyan mektepleri kurduğunu ve bunları kurumsallaştırmayı zorunlu hale getirmeye çalıştıklarını, eğer bu şekilde devam edilirse orada bilimin olmayacağını, çocukları bütün dünya nasıl yetiştiriyorsa öyle yetiştirmek varken bir ortaçağ zihniyetine yönelmenin hiçbir fayda getiremeyeceğini söylemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Basın Müşaviri Burak Orhan sosyal medyadan, CHP'li Özgür Özel'in ifadelerine çok sert bir tepki göstermiştir. Orhan, "*4-6 yaş çocuklar için Kur'an kursları açılması Ortaçağ düşüncesiymiş. Umarım dil sürçmesidir. Yoksa 28 Şubat'taki fabrika ayarlarınıza geri döndüğünüzü düşüneceğim!"* demiştir.[34] Yeni Şafak Gazetesi de bu haberi "CHP'li Özgür Özel din eğitimine "orta çağ zihniyeti dedi" başlığıyla duyurmuştur.[35] Anlaşılacağı üzere, ilerleyen günlerde okul öncesi çocuklara din eğitimi verilmesi meselesi, Türkiye'nin gündemini uzun bir süre meşgul edecektir.

Sonuç

Görüldüğü üzere, 20. Milli Eğitim Şûrasının ne gerçek gündemi ne de alınan diğer tavsiye kararları, hiçbiri adından söz ettirmemiştir. Şûrada, okul öncesi çocuklara din eğitimi verilmesine dair alınan tavsiye kararı, hepsini gölgede bırakmıştır. Bu tavsiye kararı medyada çok geniş yer bulmuştur. Medyada bu kararın daha çok siyasi olarak işlendiği görülmektedir. Sağ ve sol medyada bu tavsiye kararının, gerçekte uygulanacağı kesinmiş gibi algılanmış ve bu şekilde işlenmiştir. Sağ medya, bu karara karşı olanları laik değerleri körü körüne savunan ve din eğitimine karşı olan kişiler olarak değerlendirirken; sol medya ise bu kararı savunan kişileri çağdaş ve bilimsel eğitime karşı olan kişiler olarak değerlendirmiştir. Medyada, tavsiye kararı üzerinden kurumların da suçlandığı görülmüştür. Kararın alınmasına zemin oluşturan olarak en başta Diyanet İşleri Başkanlığı ve Eğitim-Bir-Sen suçlanmıştır. Bunların eğitimde bilimsel metot anlayışını bırakarak, çağ dışı bir eğitimi getirmeye çalıştıkları iddia edilmiştir.

MEB. Bakanı Mahmut Özer, her ne kadar da bu kararın tavsiye kararı olduğunun altını çizip, uygulanabililir olup-olmaması durumunun ileride oluşturacakları komisyonun bilimsel verilerine dayanarak kesin karar verileceğini vurgulasa da, bu sözler hep göz ardı edilmiştir. Karara muhalif olanlar tarafından bu duyulmamaya çalışılmıştır.

Fakat bu tavsiye kararının uygulanabilir olup-olmadığı durumunda hem sağ hem de sol medya tek bir ortak noktada görüş birliği içerisinde olmuştur: Okul öncesi eğitim çağında olan 4-6 yaş grubu çocukların, motor, dil, duygusal, bilişsel süreçlerden geçtikleri ve eğitimde tüm bu süreçlerin dikkate alınarak, bunun öneminin kesin karar verme sürecinde göz ardı edilmemesi gerektiğidir.

---

33 Cumhuriyet Gazetesi, "Okul Öncesi Din Eğitimi Kararı Yargıya Taşındı", (Erişim 21 Aralık 2021).

34 Sabah Gazetesi, "CHP'li Özgür Özel, 4-6 yaş Kur'an kurslarını hedef alarak "Ortaçağ zihniyeti" dedi. Sosyal medyada tepkiler çığ gibi!", (Erişim 30 Aralık 2021).

35 Yeni Şafak Gazetesi, "CHP'li Özgür Özel, Din Eğitimine "Ortaçağ zihniyeti" dedi", (Erişim 30 Aralık 2021).

Kaynaklar

1-Telif Eserler

Cihandide, Zeynep Nazahat, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi,* İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Kursları Öğretici Kitabı 4-6 Yaş Grubu,* Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi, "Maarif Kongresi", 17 Temmuz 1921.

Kaymakcan, Recep, *Türkiye'de Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi Raporu*, Ebsam Stratejik Araştırmalar Merkezi Araştırma Dizisi, Semih Ofset, Ankara, 22 Mart 2021.

Tanır, Engin Deniz – Aslan Cengiz, "Birinci Heyet-i İlmiye ve Çalışma Esasları", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 52/1,* (2019). 251-276. https://doi.org/10.30964/auebfd.525230

Tatar, Şaban, *Okul Öncesi Eğitim Programı Din Eğitimi İlişkisi,* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

2-İnternet Sitesi

Anadolu Ajansı (AA). "20. Milli Eğitim Şurası'nda 128 Maddede Tavsiye Kararı alındı". Erişim 31 Aralık 2021. https://www.aa.com.tr/tr/egitim/20-milli-egitim-surasinda-128-maddede-tavsiye-karari-alindi-/2437428

Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV). "20. Millî Eğitim Şûrası Genel Kurulunda Okul Öncesinde Din Eğitimine Dair Alınan Tavsiye Kararı Hakkında Değerlendirme". Erişim 23 Aralık 2021. https://www.acev.org/20-milli-egitim-surasi-genel-kurulunda-okul-oncesinde-din-egitimine-dair-alinan-tavsiye-karari-hakkinda-degerlendirme/

Bianet BAĞIMSIZ İLETİŞİM AĞI. "20. Şura'dan Okul Öncesine "Din Eğitimi" Kararı Çıktı". Erişim 22 Kasım 2021. https://m.bianet.org/bianet/egitim/254279-20-sura-dan-okul-oncesine-din-egitimi-karari-cikti

Cumhuriyet Gazetesi. "ADD'den, 'Okul Öncesi Din Eğitimi' Kararına Tepki". Erişim 22 Aralık 2021. https://www.cumhuriyet.com.tr/turkiye/addden-okul-oncesi-din-egitimi-kararina-tepki-1890634

Cumhuriyet Gazetesi. "Din Eğitimi Hiçbir Erken Çocukluk Öğretim Programında Yer Almamaktadır!". Erişim 24 Aralık 2021. https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/sahin-aybek/din-egitimi-hicbir-erken-cocukluk-ogretim-programinda-yer-almamaktadir-1890642

Cumhuriyet Gazetesi. "Okul Öncesi Din Eğitimi Kararı Yargıya Taşındı". Erişim 21 Aralık 2021. https://www.cumhuriyet.com.tr/turkiye/okul-oncesi-din-egitimi-karari-yargiya-tasindi-1893184

Cumhuriyet Gazetesi. "Pedagojik Olarak Okul Öncesinde Niye Din Eğitimi Verilemez?". Erişim 24 Aralık 2021. https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/sahin-aybek/pedagojik-olarak-okul-oncesinde-niye-din-egitimi-verilemez-1890351

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Okul Öncesi Dönem (4-6 Yaş) Din ve Değerler Eğitiminde Gelecek Perspektifi Çalıştayı Gerçekleştirildi". Erişim 23 Aralık 2021. https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/Detay/789/yaygınn-din-eğitimi-bağlamında-okul-öncesi-dönem-(4-6-yaş)--din-ve-değerler-egitiminde-gelecek-perspektifi-çalıştayı-gerçekleştirildi

Eğitim Reformu Girişimi (ERG). "20. Millî Eğitim Şûrası Genel Kurulunda Okul Öncesinde Din Eğitimine Dair Alınan Tavsiye Kararı Hakkında Değerlendirme". Erişim 23 Aralık 2021. https://www.egitimreformugirisimi.org/20-milli-egitim-surasi-genel-kurulunda-okul-oncesinde-din-egitimine-dair-alinan-tavsiye-karari-hakkinda-degerlendirme/

Eğitim Sen (Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası). “20. Milli Eğitim Şûrası’nın Çocukların Sağlıklı Gelişimine Aykırı Kararlarını Kabul Etmiyoruz!”. Erişim 30 Aralık 2021. https://egitimsen.org.tr/20-milli-egitim-surasinin-cocuklarin-saglikli-gelisimine-aykiri-kararlarini-kabul-etmiyoruz/

Eğitim Ve Bilim İşgörenleri Sendikası (Eğitim İş). “MEB. Şura Takip Komisyonu Raporu”. Erişim 30 Aralık 2021. https://www.egitimis.org.tr/guncel/sendika-haberleri/meb-sura-takip-komisyonu-raporu-3714

eğitimajansi.com. “ERG ve AÇEV: Okul Öncesinde Din Eğitimi Kararı Bir Dizi Hakkın İhlali Anlamına Gelecektir”. Erişim 23 Aralık 2021. https://www.egitimajansi.com/haber/erg-ve-acev-okul-oncesinde-din-egitimi-karari-bir-dizi-hakkin-ihlali-anlamina-gelecektir-haberi-82302h.html

evrensel. “Eğitim Sen, Diyanetin okul öncesine zorunlu Kur’an eğitimi planına tepki gösterdi”. Erişim 22 Aralık 2021. https://www.evrensel.net/haber/442864/egitim-sen-diyanetin-okul-oncesine-zorunlu-kuran-egitimi-planina-tepki-gosterdi

evrensel. “Milli Eğitim Şûrası değil dini eğitim şurası!”. Erişim 22 Aralık 2021. https://www.evrensel.net/haber/449161/milli-egitim-s-rasi-degil-dini-egitim-surasi

evrensel. “Milli Eğitim Şurası: Komisyonda reddedilen okul öncesi dini eğitim Genel Kurul'da kabul edildi”. Erişim 22 Aralık 2021. https://www.evrensel.net/haber/449379/milli-egitim-surasi-komisyonda-reddedilen-okul-oncesi-dini-egitim-genel-kurulda-kabul-edildi

ha-ber.com. “Din, Ahlak Ve Değerler Eğitimi”. Erişim 23 Aralık 2021. https://www.ha-ber.com/din-ahlak-ve-degerler-egitimi/245309/

HABERLER.COM. “20. Milli Eğitim Şurası'ndaki 128 maddelik tavsiye kararları belli oldu Açıklaması”. Erişim 22 Kasım 2021. https://www.haberler.com/20-milli-egitim-surasi-ndaki-128-maddelik-tavsiye-14573985-haberi/

Hürriyet Gazetesi. “Çocuklara Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Tartışması”. Erişim 22 Aralık 2021. https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/sedat-ergin/cocuklara-okul-oncesi-donemde-din-egitimi-tartismasi-41966780

Milli Eğitim Bakanlığı (MEB.). “Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı”. Erişim 25.10.2021. https://ttkb.meb.gov.tr/www/gecmisten-gunumuze-mill-egitim-sralari/icerik/328

Milli Eğitim Bakanlığı (MEB.). “20. Millî Eğitim Şûrası Başladı”. Erişim 22 Aralık 2021. https://www.meb.gov.tr/20-mill-egitim-srasi-basladi/haber/24724/tr

Milli Eğitim Bakanlığı (MEB.). “20. Millî Eğitim Şûrası Kararları Temel Eğitimde Fırsat Eşitliği”. Erişim 22 Aralık 2021. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2021_12/08163100_20_sura.pdf

Milliyet Gazetesi. “Okul Öncesi Din Eğitimi Kararına Karşı Tepki”. Erişim 24 Aralık 2021. https://www.milliyet.com.tr/gundem/okul-oncesi-din-egitimi-kararina-tepki-6655091

Nergis Televizyonu (NTV). “Milli Eğitim Şûrası İçin MEB.’e Ulaşan Öneriler Belli Oldu”. Erişim 22 Aralık 2021. https://www.ntv.com.tr/galeri/egitim/20-milli-egitim-surasi-gundemi-icin-mebe-ulasan-oneriler-belli-oldu

Sabah Gazetesi. “CHP’li Özgür Özel, 4-6 yaş Kur'an kurslarını hedef alarak “Ortaçağ zihniyeti” dedi. Sosyal medyada tepkiler çığ gibi!”. Erişim 30 Aralık 2021. https://www.sabah.com.tr/gundem/2021/12/29/chpli-ozgur-ozel-4-6-yas-kuran-kurslarini-hedef-alarak-ortacag-zihniyeti-dedi-sosyal-medyada-tepkiler-cig-gibi

sendika.org. “20. Milli Eğitim Şûrası’nda Öne Çıkanlar: Dinselleştirme, Pedagojinin Yok Sayılması, Ücret Adaletsizliği Ve Antidemokratiklik”. Erişim 2 Aralık 2021. https://sendika.org/2021/12/20-

milli-egitim-surasinda-one-cikanlar-dinsellestirme-pedagojinin-yok-sayilmasi-ucret-adaletsizligi-ve-antidemokratiklik-639288/

Sputnık Türkiye. “ÇYDD'den 'Okul Öncesi Din Eğitimi' Kararına Tepki: Çağ Dışı Kararı Kabul Etmiyoruz”. Erişim 31 Aralık 2021.https://tr.sputniknews.com/20211206/cyddden-okul-oncesi-din-egitimi-kararina-tepki-cag-dis i-karari-kabul-etmiyoruz-1051487944.html

Türk Eğitim-Sen. “2023`E Doğru Türkiye’de Din Eğitimi Ve Değerler Eğitimi Çalıştayı” Düzenliyoruz”. Erişim 23 Aralık 2021. https://www.turkegitimsen.org.tr/icerik_goster.php?Id=13956.

Yeni Akit Gazetesi. “4-6 yaş çocuklar için alınan 'din eğitimi' kararı laikçileri panikletti! Tehlikeli bir aşam”. Erişim 24 Aralık 2021. https://www.yeniakit.com.tr/haber/4-6-yas-cocuklar-icin-alinan-din-egitimi-karari-laikcileri-panikletti-tehlikeli-bir-asama-1603074.html

Yeni Akit Gazetesi. “Laikçi yobazlara madde madde ders verdi! "Seküler dogmatik ezberlerden başka bir şey değil". Erişim 24 Aralık 2021. https://www.yeniakit.com.tr/haber/laikci-yobazlara-madde-madde-ders-verdi-sekuler-dogmatik-ezberlerden-baska-bir-sey-degil-1604441.html (Erişim 24 Aralık 2021)

Yeni Şafak Gazetesi. “CHP’li Özgür Özel, Din Eğitimine “Ortaçağ zihniyeti” dedi”. Erişim 30 Aralık 2021 https://www.yenisafak.com/gundem/chpli-ozgur-ozel-din-egitimine-orta-cag-zihniyeti-dedi-3727985

İngiltere'deki İslami Merkezlerin Covid-19 Salgını Sırasında Kur'an-ı Kerim Öğretimindeki Rolü: Revert & Returners Center Örneği - Bir Saha Çalışması

دور المراكز الإسلامية في بريطانيا في تعليم القرآن الكريم خلال وباء كوفيد-١٩: مركز Revert & Returners أنموذجاً- دراسة ميدانية

The Role Of Islamic Centers in Britain in Teaching The Noble Qur'an During The Covid-19 Epidemic: Revert & Returners Center As a Model - a Field Study

Sumaya Mohamed Issa Bare*

Özet

İslam, coğrafi olarak dünyadaki en yaygın tek tanrılı dinlerden biridir ve Müslümanların sayısı dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmış 1,7 milyarı aşan ve birçok ülkede Müslümanların varlığı ve bazılarında azınlık olarak kabul edilen Müslümanlar. Batılı ve gayrimüslim ülkeler olarak, Müslümanları kendi işlerini halletmek, durumlarını gözetmek, sorunlarını çözmek ve hayatlarında onlara yardımcı olmak için İslami kurumlar, dernekler ve merkezler kurmaya zorlayan birçok zorluk, zorluk ve ihtiyaç ortaya çıktı. Bu ülkelerdeki İslami merkezler ve topluluklar, bu azınlıkların İslami ve kültürel kimliğini korumaya, onlara dinlerini öğretmeye ve kamusal yaşam konularında onlara destek olmaya katkıda bulunmuştur. Müslümanların dini ve dünyevi hakları, İslam'ın tanıtılmasında ve onlara dini hükümlerin öğretilmesinde büyük rol oynamıştır. Bu merkezlerin ziyaretçilerine İslam'ın iki şehadetini ve şartlarını söyledikten sonra öğrettikleri en önemli şey, Kur'an-ı Kerim'i okumak ve ezberlemektir, ancak Kovid 19 salgınının yayılması ve yasakların getirilmesi ve tamamen veya kısmen kapanması ile birlikte. , bu İslami merkezlerin birçoğu bundan etkilenmiş ve buna rağmen, bu merkezlerde Kur'an-ı Kerim'in öğretilmesi durmadı, ancak programları arttı ve faydalanan kesim yeni toplum gruplarını içerecek şekilde genişledi. daha önce ulaşmamış olmasıdır. Bu çalışma, COVID-19 pandemisinin istisnai koşullarında bu merkezlerin Kur'an-ı Kerim öğretimindeki rolünü izlemeyi amaçlamaktadır. Araştırmacı, İngiltere'de bulunan Revert & Returners Center'ı bu çalışma için model olarak seçmiştir. Bu çalışmada, merkezin Kur'an-ı Kerim'i öğretmek için sunduğu programlar, hedef kitlelerin niteliği ve ne ölçüde uygulanabildiği ele alınmıştır. bu programlardan yararlanıyorlar. Ayrıca, merkezin bu süre içinde karşılaştığı en belirgin zorluk ve zorluklara açıklık getirdi.Çalışma, betimleyici bir yaklaşım benimsedi ve görüşme aracını bir veri toplama aracı olarak kullandı.

Öneriler: Araştırmacı, Kur'an-ı Kerim'e yönelik uzaktan eğitim programlarının Corona'dan sonra da devam ettirilmesi, merkezde onaylanan eğitim müfredatlarının geliştirilmesi ve Kur'an-ı Kerim öğretiminde eğitici araçların kullanılması, merkezde kadın öğretmenler için performanslarını geliştirmeleri için bir eğitim programı.

Anahtar Kelimeler: İslami merkezler. Kuran'ı ezberleyin. Yeni Müslümanlar. Britanya. COVID-19.

* الأستاذة سمية محمد عيسى، باري برنامج الماجستير، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة اسطنبول صباح الدين زعيم . Email: issa.sumaya@std.izu.edu.tr

ملخص البحث

يعد الإسلام أحد الأديان السماوية الأكثر انتشاراً جغرافياً على مستوى العالم، ويتجاوز عدد المسلمين1.7 مليار شخصٍ منتشرين في شتى بقاع الأرض، ومع تواجد المسلمين في عديد من الدول واعتبارهم أقلية في بعضها كالدول الغربية وغير إسلامية، برزت العديد من التحديات والصعوبات والاحتياجات، والتي اضطرت المسلمين إلى إنشاء مؤسسات وجمعيات ومراكز إسلامية تقوم بشؤونهم، وترعى أوضاعهم، وتحل مشاكلهم، وتعينهم في أمورهم الحياتية. وقد ساهمت تلك المراكز والجمعيات الإسلامية في تلك الدول على الحفاظ على الهوية الإسلامية والثقافية لتلك الأقليات وتعليمهم أمور دينهم، وكذلك دعمهم في أمور حياتهم العامة، ومن ضمن تلك المراكز المراكز الإسلامية الموجودة في بريطانيا، والتي ساهمت بشكلٍ كبير في الحفاظ على حقوق المسلمين الدينية والدنيوية، ولعبت دورا كبيرا في التعريف بالإسلام وتعليم الأحكام الدينية لهم. ويعتبر أهم ما تعلّمه تلك المراكز لمرتاديها بعد نطق الشهادتين وأركان الإسلام هو قراءة القرآن الكريم وحفظه، غير أنه مع انتشار وباء كوفيد19 وفرض الحظر والإغلاق الكلي أو الجزئي، تأثرت عديد من تلك المراكز الإسلامية به، وبالرغم من ذلك فإن تعليم القرآن الكريم في تلك المراكز لم يتوقف، بل ازدادت برامجه واتسعت شريحة المستفيدين منه لتشمل فئات جديدة من المجتمع لم تصلها من قبل. تسعى هذه الدراسة لرصد دور تلك المراكز في تعليم القرآن الكريم خلال الظروف الاستثنائية لوباء كوفيد19. وقد اختارت الباحثة مركز Revert & Returners الواقع في بريطانيا أنموذجاً لهذه الدراسة، وتناولت هذه الدراسة البرامج التي قدّمها المركز في سبيل تعليم القرآن الكريم، ونوعية الفئات المستهدفة، ومدى استفادتهم من تلك البرامج، بالإضافة إلى أنها وضّحت أبرز الصعوبات والتحديات التي واجهها المركز أثناء ذلك، وقد اعتمدت الدراسة في ذلك المنهج الوصفي واستخدمت أداة المقابلة كوسيلة لجمع البيانات.

توصيات: تدعو الباحثة إلى الاستمرار في برامج تعليم القرآن الكريم عن بعد حتى بعد كورونا، وتطوير المناهج التعليمية المعتمدة في المركز، واستعمال الوسائل التعليمية في تعليم القرآن، بالإضافة إلى عمل برنامج تدريبي للمعلمات في المركز لتطوير أدائهن.

الكلمات المفتاحية: المراكز الإسلامية. حفظ القرآن. المسلمون الجدد. بريطانيا. كوفيد-١٩.

Abstract

Islam is one of the most prevalent monotheistic religions geographically in the world, and the number of Muslims exceeds 1.7 billion people scattered in various parts of the earth, and with the presence of Muslims in many countries and considered a minority in some of them, such as Western and non-Islamic countries, many challenges, difficulties and needs emerged, which forced Muslims to establish Islamic institutions, associations and centers to handle their affairs, look after their situation, solve their problems, and help them in their life affairs. Those Islamic centers and societies in those countries have contributed to preserving the Islamic and cultural identity of these minorities, teaching them about their religion, as well as supporting them in their public life matters. Among those Islamic centers in Britain, which contributed greatly to preserving the religious and worldly rights of Muslims, It played a major role in introducing Islam and teaching religious rulings to them. The most important thing that these centers teach their visitors after pronouncing the two testimonies and the pillars of Islam is to read and memorize the Holy Qur'an, but with the spread of the Covid 19 epidemic and the imposition of bans and total or partial closures, many of these Islamic centers have been affected by it, and despite this, the teaching of the Holy Qur'an in those centers did not It stops, but its programs have increased and the segment of beneficiaries has expanded to include new groups of society that it did not reach before. This study seeks to monitor the role of these centers in teaching the Noble Qur'an during the exceptional circumstances of the COVID-19 pandemic. The researcher chose the Revert & Returners Center located in Britain as a model for this study. This study dealt with the programs offered by the center in order to teach the Noble Qur'an, the quality of the target groups, and the extent to which they benefit from those programmes. In addition, it clarified the most prominent difficulties and challenges that the center faced during that time. The study adopted the descriptive approach and used the interview tool as a means of data collection.

Recommendations: The researcher calls for the continuation of distance learning programs for the Holy Qur'an even after Corona, the development of the educational curricula approved in the center, and the use of educational aids in teaching the Qur'an, in addition to conducting a training program for female teachers at the center to develop their performance.

Keywords: Islamic centers. Memorize the Qur'an. New Muslims. Britain. COVID-19.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

إنّ تعلّم قراءة القرآن ليس حكراً على العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، بل هو أمرٌ ديني ندب إليه الشرع جميع المسلمين باختلاف أعراقهم وقبائلهم وحثّهم عليه، حتى وإن كان ذلك صعباً على المتعلم في بعض الأحيان بسبب ثقل لسانه أو عجمته أو غير ذلك، بل رتّب على ذلك الأجرَ العظيم، كما أنه لم ينس أولئك الذين يجدون صعوبة أو مشاقاً في تعلمه، قال عليه الصلاة والسلام: (الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة والذي يقرأ القرآن وهو عليه شاق ويتتعتع فيه له أجران)[1]، ومن هذا المنطلق تتبنى العديد من المراكز الإسلامية في الدول الغير إسلامية وخاصة الغربية على عاتقها مسألة تعليم القرآن الكريم للمسلمين المتواجدين في تلك البلدان، حيث تقوم بفتح دورات وإقامة برامج لتعليم تلاوة وحفظ القرآن الكريم.

وبالرغم من أن وباء كوفيد-١٩ قد عطّل كثيراً من الأمور منها التعلم الحضوري المنتظم؛ إلا أنه قد فتح باباً واسعاً للتعلم للجميع من خلال التعليم عن بعد وخاصة في باب تعلم القرآن وتعليمه؛ وذلك لسهولة الوصول وانتشار الانترنت وقلة متطلبات التعليم عن بعد وتكاليفه، ويهدف هذا البحث لمعرفة دور المراكز الإسلامية في بريطانيا لتعليم القرآن خلال وباء كوفيد-١٩: واختارت الباحثة مركز Revert & Returners الواقع في بريطانيا أنموذجاً لهذا البحث.

مشكلة البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة عن التساؤلات التالية:

1. ما هو دور المراكز الإسلامية وخاصة مركز Revert & Returners في تعليم القرآن في بريطانيا خلال وباء كوفيد-١٩؟
2. ما هي أبرز التحديات التي واجهتها المراكز الإسلامية أثناء تعليم القرآن عن بعد خلال وباء كوفيد-١٩؟

الدراسات السابقة:

وجدت الباحثة العديد من الدراسات التي تناولت المراكز الإسلامية من جوانب مختلفة وكان أبرزها هي الدراسات التي تصب في الجانب الدعوي أو الفقهي، ورغم التحري والبحث في المكتبات وقواعد المعلومات المختلفة إلا أن الباحثة لم تجد دراسة علمية مستقلة تناولت دور المراكز الإسلامية في تعليم القرآن الكريم.

ومن الدراسات التي تحدثت عن المراكز الإسلامية بصورة عامة:

1. المراكز الإسلامية الثقافية في أوروبا الغربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض، ١٩٨٨م.
2. المراكز الإسلامية في أميركا الشمالية: نشأتها وقيمتها والأحكام الفقهية المتعلقة بها، لمحمد موفق الغلاييني وصلاح الصاوي، دار عمار، الأردن.
3. أنشطة المراكز الإسلامية بأمريكا الشمالية: دراسة فقهية، لمحمد موفق الغلاييني، ٢٠٠٦ م.

مناقشة الدراسات السابقة:

وتتفق تلك الدراسات مع هذه الدراسة في تناولها للمراكز الإسلامية بصورة عامة، بينما تختلف عن هذه الدراسة في كونها تناولت تلك المراكز من نواحٍ أخرى كنشأتها والأحكام الفقهية المتعلقة بها وغير ذلك، فيما تتناول هذه الدراسة دور المراكز الإسلامية وإسهامها في مجال تعليم القرآن الكريم وذلك أثناء فترة الكوفيد-١٩.

منهج البحث:

[1] مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، عن عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنها، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل الماهر في القرآن والذي يتتعتع فيه، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، الجزء١، ص ٥٤٩، حديث رقم ٧٩٨.

يتبع هذا البحث المنهج الوصفي؛ وذلك لكونه المنهج الملائم لطبيعة الدراسة وأهدافها، والمنهج الوصفي هو: "أسلوب من أساليب التحليل المركزي على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد، أو فترة أو فترات زمنية معلومة، وذلك من أجل الحصول على نتائج علمية، ثم تفسيرها بطريقة موضوعية، بما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة"[2].

واعتمدت الباحثة منه على المنهج النوعي الكيفي الذي يعتمد على المقابلة كأداة لجمع البيانات، حيث قامت الباحثة بإجراء مقابلات مع عينة البحث؛ وذلك لمعرفة دور مركز Revert & Returners في تعليم القرآن في بريطانيا خلال وباء كوفيد-١٩، وتعرّف المقابلة بأنها: "محادثة موجهة بين الباحث والشخص أو أشخاص آخرين بهدف الوصول إلى حقيقة أو موقف معين، يسعى الباحث للتعرف عليه من أجل تحقيق أهداف الدراسة"[3]. وقد اختارت الباحثة مجموعة من معلمات مركز Revert & Returners عددهن ٥ معلمات كعينة لهذا البحث، وذلك لكونهنّ على علم بالمركز وبرامجه ويتفاعلن بشكل مباشر مع الطلاب أثناء تعليم القرآن؛ ولذا فقد كانت هذه العينة تعتبر الأنسب لهذا البحث. وتسمى العينة التي اخترتها لإجراء المقابلات بالعينة المنظمة أو العينة الهدفية، وهي: "أن يقوم الباحث بتقدير حاجته من المعلومات، ويقوم باختيار عينة الدراسة اختيارا حرا، على أساس أنها تحقق أغراض الدراسة من خلال توافر البيانات اللازمة للباحث" [4].

وبالرغم من أن الباحثة أرادت توسيع العينة لتشمل ١٠معلمات؛ إلا أنه نظراً لضيق الوقت ودخول إجازة العيد بعد ذلك وانشغال المعلمات في تلك الفترة فقد حال ذلك دون الوصول للعدد المرغوب.

هذا وقد بدأت الباحثة مقابلاتها مع معلمات المركز عبر برنامج الزوم؛ وذلك لتعذر اللقاء المباشر بسبب وباء كوفيد-١٩، كما أنها استأذنت العينة في التسجيل، فكانت الغالبية منهن وافقن على ذلك بترحاب بشرط عدم نشر التسجيلات أو سماعه من الغير بينما رفضت واحدة فقط قائلة أنها لا تحبذ التسجيل، وترى الباحثة أن السبب الرئيسي لسماح غالب العينة بالتسجيل هو كونهنّ على دراية مسبقة بالباحثة ووجود نوع من الثقة لديهن بها، في حين أن المعلمة التي لم تحبذ التسجيل لم يكن لديها دراية أو معرفة مسبقة بالباحثة.

أسئلة البحث:

وقد وجهت إلى عينة البحث ٩ أسئلة رئيسية، وهي كالتالي:

1. ما هي وظيفتك في المركز؟
2. ما الفئة التي تدرسينها وأعمارهم وخلفياتهم سواء الاجتماعية أو التعليمية أو العرقية؟ وكم عدد الطلاب في الفصل الواحد؟
3. ما هي البرامج والدورات التي يقدمها المركز؟ وما هي الفئات المستهدفة؟ وكم عدد المستفيدين منها؟
4. ما هي مدة الدورة الواحدة؟ وما هو مستوى الطالبات عند الدخول؟ وما نسبة التقدم أو مدى الاستفادة من الدورة الواحدة؟
5. هل جميع الطالبات عربيات أو من غير الناطقين بالعربية؟ وهل هن حديثات الإسلام أم غير ذلك؟
6. ما هو رأيك بالمنهج والطريقة المعتمدة في التدريس في المركز؟
7. حدثينا عن تجربتك في تعليم القرآن ضمن المركز؟
8. ما هي أبرز التحديات التي واجهتك أثناء التدريس، خاصة مع كون التعليم عن بعد؟
9. هل لديك أي إضافات أو أمر آخر تودين ذكره أو مشاركته معنا؟

النتائج:

في البدء تواصلت الباحثة مع مديرة المركز للسماح لها بعمل مقابلات مع المعلمات العاملات في المركز، وتم السماح لها بذلك مع ترحاب كبير، ثم بدأت بمراسلة المعلمات والاتفاق معهن على الموعد المناسب، وقمنا بإجراء المقابلات عن طريق الزوم، وقد بينت الباحثة للمشاركات طريقة إجراء المقابلة واستأذنتهن في تسجيل ذلك فأذنت جميع المشاركات ما عدا واحدة فضّلت عدم التسجيل.

وقد كانت العينة تتكون من المعلمات؛ لكنّ بعضهن كنّ يعملن كذلك ضمن كادر الإدارة أو يشرفن على المعلمات، حيث أن لكل معلمات مستوى معين مشرفة عليهن تقوم بمتابعتهن ومساعدتهن وحل إشكالاتهن والإشراف عليهن، ولاحظت الباحثة

---

2 رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية**، ط١، (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م)، ص 183.

3 المرجع السابق، ص ٣٢٣.

4 المرجع السابق، ص ٣١٥.

أن عمل المركز بأكمله تطوعي بدءاً من الإدارة وانتهاءاً بالمعلمات، وقد أجمعت جميع المشاركات على أن تجربة التعليم في هذا المركز كانت مميزة وجميلة وأضافت إليهن كثيراً من الخبرات.

أما بالنسبة للطالبات، فقد تم سؤال المعلمات عن الفئات التي درّسنها وخلفياتهن، واتفقن جميعهن على تنوع الخلفيات العمرية والعرقية والتعليمية والوظيفية للطالبات، إلا أنهن اختلفن في كون الطالبات اللواتي درسوهن مسلمات سابقات أو حديثات الإسلام.

حيث ذكرت (ع) أنها: "درّست المستوى الأول، وأغلبهن كن مسلمات جدد، مختلفات في الأعراق حيث كان منهم الأمريكيات والبريطانيات والأفريقيات وغيرهم، وكانت أعمارهم تتراوح من ١٧ إلى ٦٠ سنة"، بينما خالفتها (ن) وقالت بأنها: "درّست المستوى الثاني وأغلب اللواتي درستهن كنّ مسلمات منذ فترة طويلة".

وقد لاحظت الباحثة بعد سؤال المعلمات، أن غالبية الطالبات إن لم يكن جميعهن هنّ من غير الناطقات بالعربية، حتى وإن كانت لدى بعضهن خلفية عرقية عربية؛ إلا أنهن لا يستطعن قراءة وفهم العربية بشكلٍ جيد.

أجمعت المشاركات كذلك على وجود نسبة استفادة كبيرة تخرج بها الطالبات بعد الدورة الواحدة، ومع أنهن اختلفن في النسبة التقريبية، إلا أنها تراوحت بين ٥٠% إلى ٨٠% ، وذكرت (ن) أن: " الطالبات عند الانتهاء من المستوى الواحد يكون عندهم معرفة نظرية كافية بالمحتوى؛ وهذا لا يعني بالضرورة التطبيق، إذ أنّ ذلك يرجع إلى اجتهاد كل طالبة وتدربها المستمر وقدراتها الفردية".

كما ذكرت المشاركات أن برنامج تعليم قراءة القرآن، عبارة عن مستويات، مدة كل مستوى هي ثلاثة أشهر، على مدى يومين في الأسبوع، كما أن هناك برنامجاً آخر بالتوازي مع برنامج تعليم كيفية قراءة القرآن وهو برنامج تصحيح التلاوة، وهذا البرنامج عبارة عن جلسات مفتوحة للجميع في وقت معين خلال ثلاث أيام في الأسبوع متى ما وجدت الطالبة أو غيرها الوقت تدخل إليه ويتم تصحيح تلاوتها مع إحدى المعلمات المتقنات.

أما بالنسبة للمناهج التي اعتمدها المركز في التعليم، فقد اختلفت آراء المعلمات فيها، حيث أيدتها (نج) بقولها: "المنهج جميل وسهل ومتدرج" إلا أنها اعترضت على الاختبارات قائلة: "الاختبارات كانت فوق مستوى الطالبات، لدرجة أن بعض الطالبات لم يريدوا إكمال الاختبارات"، وقد خالفتها (ع) في رأيها في المنهج إلا أنها أيدتها في مسألة الاختبارات حيث قالت: "لم يكن هناك منهج واضح للمركز في البداية، ولم يكن هناك معرفة بما سيُختبر فيه الطالبات".

وقد أيدتهن (إ) بقولها: " تحتاج المناهج لتعديلات، وأرى أن تكون هناك لجنة مشكلة من المعلمات ذوات الخبرة لوضع منهج وطريقة للتدريس"، كما أعقبت كلامها بذكر أنه: " كان يحدث أحياناً بعض التعارض بين المعلمات والإدارة لمصلحة العمل؛ ولكن في الغالب يتم التوصل لاتفاق وذلك لغلبة روح التفاهم والتسامح بين كادر الإدارة والمعلمين".

وقد سألت الباحثة المعلمات عن التحديات التي واجهتهن خاصة مع كون التعليم عن بعد، فلم يجد بعضهن أي صعوبة مثل (ن) التي ذكرت أن لديها تجربة سابقة في التعليم عن بعد، فيما قالت (نج) أن أبرز التحديات التي واجهتها هي: "الاضطرار للتفرغ في يوم الدرس والاعتذار عن بعض الأمور الشخصية والحاجة لشبكة انترنت قوية، وكذلك غياب المترجمة أحياناً لعدم إتقاني للغة تماماً؛ لكن ساعدتنا الدورات التطويرية التي قدمها المركز لمساعدتنا في تطوير لغتنا الإنجليزية".

وقد رأت (ش) أن أبرز تحدي لها كان: " سؤال الطالبات خارج المادة عن الأحكام الفقهية، فكنت أبحث وأتأكد من الحكم دون معرفة الطالبة بأنني أبحث عنه، وكذلك كان هناك صعوبة في محاولة إيصال النطق الصحيح وحركة الفم، إلا أنه من الممكن الاستعانة بفيديو، حيث أنني لم أكن أفضل فتح الكاميرا، ومن الصعوبات كذلك ربما ملل الطالبات بسبب عدم رؤيتهم للمعلمة".

وقد أنهت الباحثة المقابلات مع المعلمات بشكرهن على حسن تعاونهن وتجاوبهن وكذلك استقطاعهن جزءًا من وقتهن رغم انشغالهن أثناء تلك الفترة وهي فترة العيد.

التحليل:

بعد جمع النتائج وإجراء المقابلات مع المعلمات، توصلت الباحثة إلى أنه يمكن حصر دور مركز Revert &Returners في تعليم القرآن في بريطانيا خلال وباء كوفيد-١٩ وتقسيمه إلى أربعة محاور، وهي كالآتي:

١. ازدياد البرامج المقدمة من المركز لتعليم القرآن عن بعد وتنوعها:

قام مركز Revert &Returners بعمل عدة برامج خاصة بتعليم القرآن عن بعد؛ وقد تم فتح تلك البرامج وتوسيعها منذ بدأ حدوث جائحة كورونا، حيث ساهمت الجائحة في تسهيل وصول تلك البرامج إلى الطالبات وزيادة أعداد المستفيدين من المركز بشكلٍ كبير، خاصة مع توفر الانترنت ووجود متسع من الوقت بسبب الحظر الكلي أو الجزئي، ما اضطر المركز إلى زيادة عدد البرامج وتنويعها، وتنقسم برامج تعليم القرآن التي يقدمها المركز إلى ثلاث مسارات، وهي:

• **مسار تعليم كيفية قراءة القرآن:** ويتم في هذا المسار تعليم الطالبات كيفية قراءة القرآن وتهجئة الحروف والكلمات العربية من الصفر حتى يصلن إلى إتقان التلاوة بالأحكام التجويدية، بالإضافة لحفظ بعض السور القصيرة والمعرفة النظرية للأحكام

التجويدية، كما يعتمد على طريقة المستويات، حيث أن كل مستوى له متطلبات معينة يجب على الطالبة الإتيان بها حتى تنضم لذلك المستوى أو تنتقل للمستوى الذي بعده.

ويعدّ هذا المسار خاصاً فقط بالطالبات المنتسبات للمركز، حيث يتم إجراء مقابلات واختبارات تحديد المستوى لكل طالبة جديدة، ثم وضعها في الفئة المناسبة لمستواها، كما يتم إجراء اختبارات شفوية وتحريرية نهاية كل مستوى للانتقال إلى المستوى التالي.

كما يتم تقسيم كل مستوى لعدة فصول حسب الحاجة، حيث تحتوي بعض المستويات على ٧ فصول بينما البعض الآخر يحتوي على ٤ فصول، ولا يقل عدد الطالبات في كل فصل عن أربعة طالبات في الغالب كما لا يتجاوز السبعة؛ وذلك حتى يتم توفير ما يشبه تجربة تعليم واحد لواحد لكل طالبة مع المعلمة، وتتعلم الطالبات في كل فصل مع معلمة متقنة، لمدة ساعة ونصف على مدى يومين في الأسبوع، لمدة ثلاثة أشهر.

• **مسار تصحيح التلاوة:** وهذا المسار مفتوح للجميع سواء الطالبات المنتسبات في برنامج تعليم القرآن أو غيرهن، حيث يتم توفير ١٥-٢٠ دقيقة مع معلمة لكل شخص، يتدرب فيها على التلاوة ويتم تصحيح نطقه ومخارجه وأحكامه بصورة مبسطة وعملية من قبل المعلمة، ولا يتم في هذا المسار شرح لأحكام التجويد النظرية، وإنما يتم التركيز فيها على منح الطالبات تدريباً عملياً وممارسة مكثفة للتلاوة.

• مسار **الدروس العامة:** وهي دروس عامة يقدّمها المركز للطالبات، يتم خلالها شرح مختصر لبعض الأحكام التجويدية الرئيسية التي تحتاج إليها الطالبات، كزيادة في الفهم ومراجعة لما درسوهنّ أو تمهيداً لما سيدرسنه.

كما يقدّم المركز كذلك محاضرات عامة في العقيدة والفقه وغيرها، بالإضافة لبرنامج الرفيقة للمسلمات الجدد، حيث يتم ربط المسلمة الجديدة بإحدى المعلمات المتميزات كرفيقة لها، لتعليمها الفرائض والأحكام الشرعية كالصلاة وغيرها بالتدريج، ومساعدتها في أي صعوبات قد تواجهها والإجابة على أسئلتها.

٢. اتساع الفئات المستهدفة من قبل المركز:

يستهدف المركز جميع المسلمات الراغبات في تعلّم قراءة القرآن الكريم، من النساء من فئة الشابات فما فوق، ويركزّ بصورة خاصة على المسلمات الجدد والعائدات إلى الإسلام اللواتي كنّ مسلمات بالإسم فقط من قبل، غير عارفات بالدين والأحكام الشرعية أو عاملات به.

وقد لاحظت الباحثة أن الغالبية العظمى من المستفيدين من برامج تعليم قراءة القرآن في المركز هم من غير الناطقين بالعربية، التي تراوحت أعمارهنّ بين ال٢٠ -٦٠ سنة تقريباً، وشملت المتعلمات وغير المتعلمات وربات البيوت والموظفات وطالبات الجامعات وغيرهن من شرائح المجتمع المختلفة، كما اختلفت أعراقهن لتشمل السكان المحليات وهنّ قليل، بالإضافة إلى البريطانيات من أصول أخرى كشرق آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية وغيرهن.

وقد أخبرتنا بعض المعلمات عن أنه مع جائحة كورونا وكون التعليم عن بعد، فقد ازداد عدد الطالبات حتى أنه كان هناك عدد من الطالبات اللواتي انضممن للبرامج التي يقدمها المركز لتعليم القرآن عن بعد، يسكنّ خارج بريطانيا ويعشن في دول مختلفة كالإمارات والهند والجزائر وغيرها من البلدان.

كما لاحظت الباحثة زيادة في أعداد الموظفين وغيرهم، بسبب توقف الأعمال أو قلة ساعات الدوام جرّاء الحظر الكلي أو الجزئي، ما أدى لتوفير متسع من الوقت لديهم للاشتراك في البرامج المقدّمة من المركز.

٣. تفاوت مستويات الطالبات المنضمات لبرامج تعليم القرآن عن بعد:

وجدت الباحثة أن مستويات الطالبات اللواتي انضممن إلى المركز متفاوتة ومختلفة، حيث دخل بعضهن وهنّ لا يعرفن من اللغة العربية أي شيء تقريباً، ويتم تسجيلهنّ في المستوى الأول ليتعلّمن الحروف العربية والحركات وبعض الأحكام التجويدية البسيطة، ويخرجن منه بإتقان الحروف العربية وإجادة تهجئة الكلمات المنفردة أو الجُمَل الصغيرة بصورة جيدة وبدون مساعدة.

بينما كان البعض الآخر من الطالبات يدخلن بقليلٍ من المعرفة المسبقة أو بكثيرٍ منها، وكان يتم اختبارهن ووضعهن في المستويات المناسبة لهنّ، إذ ينقسم برنامج تعليم قراءة القرآن إلى ٤ مستويات متتالية، تبدأ الطالبات في المستوى الأول منه بتعلّم الحروف العربية، وتصِلن في المستوى الرابع والأخير إلى إتقان تلاوة القرآن كاملاً بالأحكام التجويدية، كما أنهن يتأهلن ليستطعن فيما بعد تعليم غيرهنّ القرآن الكريم.

وتتراوح الفائدة التي تخرج بها كل طالبة من أي مستوى، وذلك حسب الفروق الفردية والمعرفة السابقة والاجتهاد والتدرب المستمر والانتظام في الفصول الافتراضية من قبل الطالبات؛ ولكن أجمعت المعلمات اللواتي تم إجراء المقابلات معهن أن الطالبات يخرجن من أي مستوى بفائدة كبيرة جداً لا تقل عن ٥٠% مما تم تعليمه خلال المستوى.

٤. أبرز التحديات والصعوبات أثناء التعليم عن بعد:

ذكرت المعلمات اللواتي تم إجراء المقابلة معهن أنه لم يكن هناك الكثير من الصعوبات أو التحديات التي واجهتهن أثناء التعليم عن بعد، خاصة مع تفهم الإدارة وتشاورها مع المعلمات بشكل جيد، بالإضافة لحماس الطالبات وإقبالهن على التعلم بشكل كبير، ومع ذلك فلا يخلو أي برنامج أو أي عملية تعليمية من تحديات، ويمكن حصر أبرز التحديات التي واجهتها المعلمات أثناء التعليم عن بعد في عدة نقاط، وهي:

• صعوبة معرفة نطق الطالبة لبعض الحروف، أو صعوبة إيصال طريقة نطق بعض الحروف وشكل الفم وغيرها بسبب عدم رؤية الطالبات، وقامت بعض المعلمات بحل هذه المشكلة عن طريق طلب فتح الكاميرا من الطالبات، أو عن طريق استعمال الصور والفيديوهات التوضيحية.

• وجود بعض الأسئلة من الطالبات خارج المنهج سواءً في بعض الأحكام الفقهية الشرعية أو غيرها، وقد حدث ذلك بصورة خاصة أثناء مسار تصحيح التلاوة، واضطرت المعلمات وقتئذٍ للرجوع إلى فتاوى العلماء للإجابة عن أسئلتهن.

• سؤال بعض الطالبات عن أمورٍ تخص التلاوة أو التجويد، قد لا تعلمها المعلمة أو تستحضرها في نفس الوقت، فكانت المعلمات إما يقمن بالبحث عن الإجابة في المواقع والكتب المعتمدة والرد على الطالبة، أو إحالتها إلى مواقع مفيدة، أو إعلامهن بأنهن سيدرسن ذلك في المستويات القادمة إذا كانت ضمن المقرر.

• بساطة المنهج وعدم احتوائه بشكلٍ كاف على جميع المعلومات؛ وذلك لكونه النسخة الأولية ولا يزال قيد التطوير بسبب حداثة برنامج تعليم القرآن في المركز وجِدَتها، ويتم معالجة هذه المشكلة عن طريق تحديث المناهج التي يعتمدها المركز بشكل دوري وتطويرها، ومن الجدير بالذكر أنه كان يتم إعادة كتابة المناهج وتحديثها أثناء كتابة الباحثة لهذا البحث.

التوصيات:

وبعد الانتهاء من هذا البحث، توصي الباحثة بما يلي:

1. الاستمرار في برامج تعليم القرآن الكريم عن بعد حتى بعد كورونا.

2. تطوير المناهج التعليمية المعتمدة في المركز.

3. استعمال الوسائل التعليمية في تعليم القرآن، لإيصال المعلومات بسهولة للطالبات وتفادي معوقات التعليم عن بعد.

4. عمل برنامج تدريبي للمعلمات في المركز لتطوير أدائهن والارتقاء بالمستوى التعليمي في المركز.

المراجع:

1. القرآن الكريم.

2. القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

3. دويدري، رجاء وحيد، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م.

Bangladeş'in Çağdaş Medrese Temelli Eğitim Politikalarına İngilizlerin Sömürgesi Öncesi Medrese Eğitim Sistemlerinin Yansımaları

Repercussions of Pre-Colonial Madrasah Education Systems in Contemporary Madrasah Based Education Policies of Bangladesh

Jannatul FERDAUS[*]

Özet

Bu makale, Bangladeş'in mevcut medrese eğitim politikalarını etkilemek için sömürge öncesi medrese merkezli eğitim sisteminin yansımalarını incelemektedir. Medrese temelli din eğitimi, Hint alt kıta ve Güney Asya ülkelerde en önemli rollerden birini oynamaktadır. Hint alt kıta bölgesinin medrese eğitiminin tarihsel arka planı sömürge öncesi dönem ve sömürge sonrası dönem olarak iki açıdan ele almak mümkündür. Bu çalışmanın temel amacı, Bangladeş'in çağdaş medrese politikalarında sömürge öncesi medrese eğitiminin iki temel bileşeninin çağdaş yerini değerlendirmektir. Bu iki unsur ise, 'madad-ı maaş' ve 'ders-i Nizami müfredatı'. Bangladeş'in medrese eğitimi Aliyah ve Qwami olarak ikiye ayrılır. Din eğitiminin bu iki sektörü, uygun pedagojiyi yapılandırmanın ana kaynağı olarak ders-i Nizami müfredatından etkilemektedir. Ayrıca Qwami medreseleri, kendi mali harcamaları için 'qwam', yani 'halk'a bağlıdır. Bu tür medreseler halk tarafından verilen maddi destek ile kendilerine katkı sağlamakla beraber toplumdaki en yoksul çocuk için eğitim desteği sağlamayı hedeflenmektedir. Bu hedefi gerçekleştirmek için toplumdaki mevcut sosyal ve dini bakışı medrese ve camilere arazi bağışında en önemli rolü oynamaktadır. Sömürge öncesi dönemde, yani Delhi Sultanate ile başlayan Babür İmparatorluğu'na kadar süreçte medreseler, madad-ı maaş sistemiyle işletilirdi. İngiliz hükümet tarafından ilk defa yetkili olarak kurulan 'Kalküta Aliyah Medresesi' ve özel olarak kurumsallaşmış 'Deoband Darul Uloom Medresesi', kendi müfredatlarını Molla Nizamuddin'in ders-i Nizami'sini takip ederek almıştı. Bangladeş'teki medreselerde bu iki bileşenin mevcut yerini analiz etmek için bu araştırma Hindistan alt kıta ülkelerindeki medrese merkezli eğitiminin tarihsel katkısına ilişkin kitap, rapor ve haberlerin derinlemesine analizi ile gerçekleştirilecektir. Ayrıca medrese eğitiminin ders-i Nizami müfredatından esinlenerek ideolojik ilkeleri ele alarak sömürge öncesi medrese eğitim sistemlerinin bu postmodern dönemde kesintisiz etkilerinin tespiti yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: madad-ı maaş, ders-i Nizami, Hint altkıta, din eğitimi, Bangladeş.

Abstract

This paper looks into the repercussions of pre-colonial madrasah-centered education systems for influencing the present madrasah education policies of Bangladesh. Madrasah-based religious education plays one of the most important roles in the Indian subcontinent and South Asian countries. The historical background of madrasah education of the Indian subcontinent can be discussed from two perspectives: pre-colonial and post-colonial eras. The main purpose of this study is to evaluate the contemporary places of the two principal components of pre-colonial Muslim education in India in the contemporary madrasa policies of Bangladesh. Those are, '*madad-i maash'* and '*ders-i Nizami*' curriculum. Madrasa education sector of Bangladesh can be divided into two as, Aliya and Qwami. These both

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: jannatdu2019@gmail.com

sectors are mostly influenced by the famous *ders-i Nizami* curriculum as their main sources of structuring appropriate pedagogy. Besides the Qwami madrasas are mostly dependent on the qwam (means-public), for their financial expenditures. These kinds of madrasas are functionalized themselves with the financial support given by the people, and it is aimed to provide education even for the poorest child of the society. In order to achieve this goal, the existing social and religious view of the society plays the most important role in donating land to madrasahs and mosques. In the pre-colonial period, which started with the Delhi Sultanate and continued until the Mughal Empire, madrasahs were operated with the madad-ı salary system. The first government authorized Calcutta Aliyah Madrasah and the first privately institutionalized Deoband Darul Uloom madrasah of colonial period, both had taken their curriculum following the *ders-i Nizami* of Mullah Nizamuddin. To analyze the place of these two components in present education, this research will be conducted by in-depth analysis of books, reports, and news on the historical contribution of madrasah in the Indian sub-continental countries. Besides, different brances of madrasa education and their inspiration from the ders-i Nizami curiculum and the ideological principles will be discussed for finding the uninterrupted impacts of pre-colonial systems of madrasah education in this post-modern era.

Keywords: madad-i maash, ders-i Nizami, Indian subcontinent, religious education, Bangladesh.

Giriş

Hint yarımada bölgesi, İslam ve Müslüman kültürüyle, özellikle Arap ve İranlı Müslümanlardan etkilenerek çağlar boyu süren karşılıklı bir ilişkiye sahiptir. Bangladeş, altkıta bölgenin en önemli parçalarından biridir. Bangladeş, üç taraftan Hindistan ve bir taraftan Myanmar ile çevrilidir. Coğrafi olarak büyük bir Müslüman nüfusa (%89,1) sahip Bangladeş Hindu (%10), Buda ve Hristiyan dinlerden gelen insanlarla çok boyutlu ve çok kültürlü bir ülkedir.[1] Dolayısıyla Bangladeş'in eğitim sistemi, toplumun tüm sınıflar için bir denge ortamı sağlamak amacıyla laik bir bakış açısıyla resmileştirilmiştir. Ancak dini olarak çok boyutluluk bu bölge için yeni bir konsept değil. Bu Hint yarımadasında tarihsel dönemden beri var olan bir mevzudur. Din eğitimi, Güney Asya ülkeleri için toplumsal temelini yapılandırılmasında en önemli rollerden birini oynamaktadır. İslam'ın Hindistan altkıtasında gelişinden günümüze kadar medrese eğitimi Müslüman toplumun kaçınılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Ayrıca Delhi Sultanlığı'nın birçok hanedanından Babür İmparatorluğu rejimine kadar, medrese eğitimi en çok himaye edilen sektör olmuştur. Bu eğitici ruh, sömürge yönetimine karşı birliğin gücünü göstermiştir. Tüm bu katkılar için alt kıta bölgedeki Müslümanlar bu eğitim sistemiyle güçlü bir psikolojik bağı hissediyorlar. Bütünsel olarak medrese eğitiminin bu bölgede hem dini hem de tarihi etkileri vardır. Doğrudan ve dolaylı olarak medreseler, Bangladeş'te okuryazarlık oranını yükseltmek için temel bir sektör olarak çalışmaktadır. Dünyanın en büyük dördüncü Müslüman ülkesinde, toplumsal değerler, gelenekler ve hatta sosyal bağlantıları çoğunlukla bu eğitim sektörüne bağlıdır. Hint alt kıtasındaki 200 yıllık uzun sömürge yönetiminden sonra bile, birçok sömürge öncesi uygulamaları hala birçok reform ve revizyondan etkileniyor. Bunlar arasında ders-i Nizami müfredatının her türlü medrese eğitiminde açık bir şekilde yansıması vardır. Bununla birlikte, cami ve medrese yapmak için özel mülklerden arazi bağışı (vakıf), sömürge öncesi *madad-i maaş* (vergisiz arazi geliri) sisteminin bir nebze olsa da devam etmesi olarak kabul edilebilir. Özellikle Qwami medreselerinin mali düzenlemeleri, Babür rejiminin madad-ı maaş sisteminin işleyişiyle bazı benzerlikler göstermektedir. Bu bildiri üç ana bölümden oluşturmaktadır. Birinci bölümü, madad-ı maaş ve ders-i Nizami'nin kısa bir tasviri ile medrese eğitiminin tarihsel arka planını içermektedir. Bir sonraki bölümü, sömürge döneminde medrese eğitiminin yeni aşamalarını vurgulamaktadır. Üçüncü bölümü, madad-ı maaş'ın etkilerinin sürekliliğini ve ders-i Nizami müfredatının revize edilmiş versiyonunu anlatmaktadır. Son olarak, Babür İmparatorluğunun bu iki bileşeninin çoğunluk olarak Bangladeş'in Qwami eğitim sektöründe etkisini koruduğunu iddia ediyorum.

[1] World Population Review, "Bangladesh Population 2021" (Erişim: 1 Şubat 2022). https://worldpopulationreview.com/countries/bangladesh-population

1. Madad-ı maaş ve ders-i Nizami Hakkında Kısa Bir Açıklama

Hindistan, tarihsel olarak Budizm'in ortaya çıkışıyla birlikte Hindu dininin beşiğidir. Bu türlü dini evrim için, bu bölge zengin bir eğitim tarihe sahiptir. Altkıta bölgenin birçok yerinde Budist eğitim veren merkez olarak viharaları görürüz. Bangladeş'te, Budist 'vihara' merkezli konut temelli eğitim sistemlerini işlevselleştirdikleri birçok tarihi eserlerin kalıntıları halıhazırda görmek mümkündür. Diğer taraftan geleneksel Hindu eğitiminin yanı sıra olarak 'toll' ve 'gurukul' sistem hakkında bahsedebiliriz.[2] Daha sonra, özellikle Bengal bölgesinde Hindu eğitiminin bir dal olarak 'pathshala' temelli eğitimin ortaya çıkışını görürüz. Pathshala eğitimi toplumun her sınıftan gelen öğrenciye açıktı, Müslümanlar bile ilk eğitimlerini pathshaladan alabilirlerdi. Ancak erişilebilirlik her yerde aynı değildi. Vihara, toll veya gurukul ve pathshala gibi eğitim sistemlerin hepsini hoca merkezli eğitim sistem idi. Sadece belirli dine göre eğitim alma yeri farklılaşıyordu. Ancak Müslüman Sultanlığın başlangıcından itibaren eğitim daha yapısal ve işlevsel hale gelmişti ve Babür İmparatorluğu döneminde eğitim doruk noktasına ulaşmıştır. 712'de Muhammed bin Kasim'in Sind bölgesinin fethetmekle beraber siyasi olarak alt-kıtada İslam'ın yayılmasını başlamıştır. Bununla beraber 1009-1026 yıllar arasında Sultan Mahmut Gaznevi'nin art arda on yedi seferin düzenlemesi, 1204'de Bahtiyar Khilji tarafından Bengal bölgesinin fethedilmesi ile siyasi bir güç olarak İslam'ın genişletmesini görürüz. Ayrıca sufi ve evliyaların etkisi sonrasında İslam, tüm Hint altkıtasına başarılı bir şekilde yayılmıştır. İslam, Hindistan'ın kuzey kesimlerinde askeri süreçle ve doğu kesimlerinde, özellikle Bengal'da sufi ve evliyalar aracılığıyla halka ulaşmıştır. Ancak her iki bölgede de Arap ve Müslüman tüccarların büyük rolü vardı. İslam'ı tebliğ etmenin çeşitliliği nedeniyle, eğitim sektöründe doğal olarak ayırt edici farklılıklar mevcuttur. Fakat başlangıçta İslami eğitimi cami merkezliydi. Temel dini bilgiler, hangah ve mektebler aracılığıyla aktarılmıştır. Medreseler, dini konularda uzman olmak için yüksek eğitim kurumlar idi.[3] Hindistan'da Müslüman yönetiminin temelini 12. yüzyılda Muhammad Ghori tarafından başlatılmıştır. Muhammad Ghori güney Asya'nın ilk kurumsallaşmış medresesini 1191'de Acmir'de inşa etmiştir.[4] Ondan sonra, Delhi Sultanlığı'nın (1201-1528) farklı hanedanların yöneticileri eğitimin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Delhi'deki ilk medresesi üçüncü Memluk sultanı Şemseddin İltutmuş (1211-1236) tarafından kurulmuştur.[5] Bengal bölgedeki ilk kurumsallaşmış medresesi, Şeyh Şarf ad-Din Abu-Tawwamah tarafından kuruldu. Şeyh 1282-1287 yıllar arasında Sonargaon geldiğinde buradaki eğitim için kendi medrese sayesinde eğitim vermeye başlamıştır.[6] Tuğluk Hanedanlığından Muhammed bin Tuğluk, Bahmanid Hanedanlığından Mahmud Şah, Hussaini Hanedanlığından Hussain Şah ve Nusret Şah ve diğer yöneticileri eğitimi teşvik etmek için büyük bir coşku sergilediler.[7] Eğitimi teşvik etmenin temel amacı, bir Müslüman mirası olarak okuryazarlığı sağlamak ve idari faaliyetler için vasıflı çalışanlar üretmekti. Delhi Sultanlığı döneminde eğitim müfredatı ağırlıklı olarak gramer, mantık, edebiyat, İslam hukuku ve ilkeleri, tefsir, hadisler, tasavvuf ve felsefeden oluşuyordu. Ayrıca, din ve felsefe üzerine Hint geleneksel metinlerinin tercümesi de eğitiminin önemli bir parçasıydı. 1526' deki Birinci Panipat Savaşı ile Delhi Sultanlığı'nın düşüşünden sonra, Babür İmparatorluğu Hindistan'ı yönetmeye başladı. 1858'e kadar devam eden Babürlüler döneminde, eğitim faaliyetleri daha da artmaya başlıyor.[8] İlk kez merkezi bir bürokrasi sistemi kurulduğundan dolayı Babür İmparatorluğu eğitim odaklı politikaları uygulamayı hedeflenmektedir. Bu dönemde eğitim sadece dini veya sosyal bir faaliyette bağlı kalmaktan ötürü siyasi bir faaliyet olarak da büyük rol oynamaktadır. Müslüman merkezli bürokrasi sistemine karşı Hindistan'in yerel halkın ayaklanma hareketlere karşı medrese

---

2 Palas Kumar Saha, "Impact of Buddhism in the Social Life of People of Ancient Bengal (c. 5th C.E. to 12th Century C.E.)", The Mirror (Journal of History) 6 (2019), 161.

3 Ali Riaz, "Madrassah Education in Pre-colonial and Colonial South Asia", *Journal of Asian and African Studies* 46/1 (2010), 71.

4 S.M. Jaffar, Education in Muslim India: Being an Inquiry into The State of Education During The Muslim Period of Indian History (100-1800 A.C.) (India: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1936), 38.

5 G.M.D. Sufi, Al-Minhaj: Being The Evolution of Curriculum in The Muslim Educational Institutions of India (India: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1942), 14.

6 Abdul Karim, Social history of The Muslims in Bengal: Down to A.D 1538 (Bangladesh: The Asiatic Society of Pakistan, Dacca, 1959), 72.

7 Jaffar, Education in Muslim India: Being an Inquiry into The State of Education During The Muslim Period of Indian History (100-1800 A.C.), 48-58.

8 Riaz, "Madrassah Education in Pre-colonial and Colonial South Asia", 72.

merkezli eğitim şüphesiz rol oynamıştı. Çünkü eğitim veren merkezleri dolaylı olarak Moğol İmparatorluğu'nun devlet politikaları yerine getirmeye çalıştırırdı. İmparator Babür (1526-1530), eğitimi devletin vatandaşları için bir görevi olarak görmüştür. İmparator Ekber (1556-1605), Müslüman ve Hindu öğrenciler için ortak eğitim kurumları inşa etmişti. Cihangir (1605-1627), varissiz ölen adam ve yalnız yolcunun mülkü otomatik olarak devletin bir parçası olacağını ve o malın eğitim ve dini faaliyetler için kullanılacağını hakkında bir kanun ilan etmişti.[9] Hem Delhi Sultanlığı hem de Babür İmparatorluğu döneminde eğitim, özel bağışlarla birlikte kraliyet himayesi yoluyla yürütülmüştür. Kraliyet mahkemeleri, cami ve medreseler için vergiden muaf araziler bağışlardı. Delhi Sultanlığı altında, birçok ulemaya İmparatorluk Farman ile birtakim ödüller verilirdi.[10] Ekber'in hükümdarlığında, medreselerden mezunlar arasında başarılı, yetkinli ve hak eden öğrencilere harçlık ve burslar verilirdi. Ayrıca fakir öğrenciler için ücretsiz eğitim düzenlemeleri sağlanırdı.

1.1. Madad-ı Maaş

Ulemaya verilen ödüller ve bağışlar arasında en önemlisi madad-ı maaş idi. Madad-ı maaş, Babür İmparatorluğu'nun arazi idare sisteminin lakhiraj ve evkaf sistemi gibi vergiden muaf arazi gelir sistemiydi. Madad-ı maaş sistem sayesinde doğrudan bireyler değil, kurumlar yararlanıyordu. Araziler önemli ve soylu bir kişinin emrindeydi, ancak her türlü işlemleri bir vakıf aracılığıyla organize edilirdi. Araştırmacı Richard M. Eaton'a göre, bazı madad-ı maaş toprakları hem İslami vakıf hem de kişisel bağışların unsurlarını sergiliyordu. Delhi Sultanlığı ve Babür İmparatorluğu döneminde, âlimlere ve memurlara, sorumluluklarının ödenmesi ve sosyal faaliyetlerin bir göstergesi olarak jaigir, milk, madad-ı maaş, aima, et-tamgha verilirdi. Bu tür toprak bağışı, Hindistan'daki Müslüman öncesi dönemden beri vardı. Özellikle Hindular arasında 'Debottar' olarak adlandıran geleneksel bir uygulamanın var olduğunu görürüz. Debottar, Deva yani Tanrı'nın hizmetine verilen mülk demektir.[11] Madad-ı maaş, Hindistan'daki eğitimi sisteminin gelişmesinde kaçınılmaz bir rol oynadı. Devlet, âlimlere eğitim masraflarını karşılamaları için madad-ı maaş hibeleri verirdi. Bu sistemi sadece hayırseverliğin basit bir temsili değildi. Aksine Babür rejiminin sosyal ve siyasi hayatı üzerinde önemli etkileri sağlanırdı. Alimler, sûfîler, yoksullar ve soylular, bu dört kategoriye ait kişiler madad-ı maaş hibe için uygun bulunurdu.[12] Sayısal olarak onlar çok önemli olmazsa bile ancak sosyo-politik olarak her zaman arka plandaydılar. Kadılar, sajjadanaşinler (tasavvuf türbelerinin kontrolörleri), dini ve eğitim kurumlarının kontrolörleri; alim ve sufiler kategorisinin altındaydı.[13] Araştırmacı Muzaffar Alam'a göre madad-ı maaş sistemden faydalananları sosyal açıdan bakıldığında, devletin bir "dini ordusu" olarak nitelendirmek mümkün.[14] Awadh ve Lucknow gibi şehirlerdeki madad-ı maaş sahipli kadılar, sadece adliye davalarını yürütmekle kalmamıştı. Aynı zamanda belirli alanlarda birçok sosyal ve dini görevleri de ifa etmişlerdi. Babür İmparatorluğu'nun eğitimdeki gelişimi daha çok madad-ı maaş sahipleri tarafından yürütülmüştür. İmparator farmanlarda madad-ı maaş hibeleri ile ilgili olarak 'ba-wastely Kharch-I tuleba' terimini, yani 'öğrencilerin masrafları karşılamak için' anlamında kullanılmıştır.[15] Madad-ı maaş olarak bağışlanan arsalar daha çok ekilmeyen alanlarda arazi tahsis edildiği bilinen bir gerçektir. Medreselerin masraflarını karşılamak için bu arazileri ekili araziye dönüştürdüler. Madad-ı maaş sahiplerinin büyük çabalarıyla Awadh ve Lucknow, Hindistan'ın en büyük eğitim merkezler haline gelmişti.

---

9 Jaffar, *Education in Muslim India: Being an Inquiry into The State of Education During The Muslim Period of Indian History (100-1800 A.C.)*, 77-97.

10 Jaffar, *Education in Muslim India: Being an Inquiry into The State of Education During The Muslim Period of Indian History (100-1800 A.C.)*, 58.

11 Khoundkar Alamgir, "Awqaf Properties in Bengal Since The Period of Muslim Rule", *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh (Hum.)* 65/2, 104.

12 Muzaffar Alam, "Some aspects of the changes in the position of madad-I maash holders in awadh, 1676-1772", *Indian History Congress* 35 (1974), 198.

13 Jigar Mohammad, "Madad-i Ma'ash Holders, Activities and Social Contacts: Awadah Region Under the Mughals (1658-1748)", *Indian History Congress* 53 (1992), 211.

14 Alam, "Some aspects of the changes in the position of madad-I maash holders in awadh, 1676-1772", 198.

15 Mohammad, "Madad-i Ma'ash Holders, Activities and Social Contacts: Awadah Region Under the Mughals (1658-1748)", 212-215.

1.2. Ders-i Nizami

Madad-ı maaş sahipler arasında, Lucknow şehrin Molla Qutbuddin ailesi, eğitime en çok katkıda bulunanlardan en öndeydi. Qutbuddin ailesi birkaç nesildir eğitimle meşguldü. Dolayısıyla bu aile üyelerin akademik uğraşlarının farkında olarak, Hindistan'ın farklı hükümdarları onları farman aracılığıyla madad-i maaş bağışlarıyla ödüllendirdi. Bu türlü farmanlarin arasında İmparator Ekber tarafından verilen bir fermanı Molla Hafız lehine yayınlandı. Molla Hafız, Molla Qutbuddin'in büyük büyük dedesiydi. Molla Hafız, eğitime katkılarıyla meşhurdu ve Ekber, Molla Hafiz'in öğrencilerin eğitim masraflarını karşılamak için bir ferman çıkardı.[16] Molla Hafız'ın büyük torunu Molla Qutbuddin de Aurangzeb'in saltanatında ünlü bir rasyonel bilgin olarak eğitim veriliyordu. Molla, 1692'de Sihalvi'nin muhalif ulema ailesi tarafından öldürüldü. Bu olaydan sonra bu aile Sihalvi'den Lucknow'a kaydırıldı. Qutbuddin ailesi ile Moğol İmparatorluğu'nun uzun zamandır sürdüren güçlü bir bağlantı vardı. Ayrıca oğlu Molla As'ad Aurangzeb mahkemesine 'Sadr' olarak önemli bir görev işletiyordu. Aurangzeb onlara Firangi/Farangi Mahal adında bir ev hediye ettiğinde Molla Qutbuddin'in üçüncü oğlu Molla Nizamuddin, bu evi gelişmiş bir eğitim merkezine dönüştürdü.[17] Daha sonra Molla Nizamuddin'in düzenlediği müfredatı onun adı ile benzeyen bir şekilde 'ders-i Nizami' olarak adlandırıldı. Lucknow'daki Farangi Mahal merkezli medresesi 1693'de kuruldu.[18] Farangi Mahal özel olarak sistematik bir medrese biçimi şeklinde organize edilmedi. Bilakis bu evin üyeleri, kendilerine öğrenmek için gelenlere öğretiyordu. Temelde bir aile geleneğiydi ve bir medrese gibi değil, bireysel olarak yürütülüyordu.[19]

Müfredatı, menkulat ve makulat bilimlerin bir kombinasyonudu. Ayrıca ders-i Nizami, bir kitap listesinden ziyade standartlaştırılmış bir öğrenme biçimiydi. Bu yöntemin temel amacı öğrencilerin zihinsel ufkunu genişletmekti. Ayrıca okuma alışkanlığının geliştirilmesi ve analitik becerilerin geliştirilmesi de bu programın diğer amaçları arasında yer almaktadır.[20] Öğrenciler, zihinsel yeteneklerine göre belirli bir disiplindeki nispeten bir veya iki zor kitabı öğrenmeye alışmışlardı. Bu müfredat daha çok felsefe ve mantığa odaklanmış olsa da, diğer dini bilimler de öğretiliyordu. Dil becerilerini artırmak için dil bilgisi ve sentaks üzerine kitaplar öğretildi. Ders-i Nizami müfredatı, felsefe ve mantık üzerine on beş kitap, tefsir üzerine iki kitap (Beydavi ve Celaleyn) ve bir hadis kitabı (Mişkatül Mesabih) içeriyordu.[21] İyi bir öğrenci on altı veya on yedi yaşına geldiğinde bu müfredat çerçevesinde eğitimini tamamlayabilirdi. Bu kurumdan mezun olanlar Babürlüler'in bürokrasisinde müftü, kadı, öğretmen ve doktor olarak görev alabilirdi. Farangi Mahal'in alimleri, kendi öğretim metodolojileri hakkında insanları aydınlatmak için Hindistan'ın kasabadan kasabaya koştular. Ayrıca, mümkün olduğu kadar yetenekli öğrencileri bulmak için arayış içindeydiler.[22] 18. yüzyılın ortalarından itibaren, bu enstitü Hindistan'ın birçok yerinde entelektüel uyanışın ana merkezi haline geldi.

2. Medrese Eğitiminde Yeni Evreler

Avrupa sömürge dönemindeki medrese eğitiminin tarihi ve gelişimi, kaçınılmaz olarak Hint altkıtasının siyasi dinamikleriyle bağlantılıdır. Portekizli, Hollandalı, Fransız ve İngilizlerle oluşan Avrupalı sömürgeci güçler arasında İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, 1757'deki Plassey Savaşı ile Babür İmparatorluğu'ndaki egemen gücü ele geçirdi. 1707 yılında İmparator Aurangzeb'in ölümüyle Delhi merkezli Babür İmparatorluğu gerilemeye başlıyor. Bu nedenle İngiliz Doğu Hindistan Şirket'in siyasi gündemleri Hindistan'ın Bengal, Bihar ve Orissa'dan oluşan doğu bölgelerine odaklanmıştı.[23] Sömürgeciliğin kendisi kültürel bir kontrol projesiydi. Dolayısıyla Babür İmparatorluğunun gerilemesi

---

[16] Muhammad Raza Ansari, "A Very Early Farman of Akbar", *Indian History Congress* 36 (1975), 354.

[17] Mohammad, "Madad-i Ma'ash Holders, Activities and Social Contacts: Awadah Region Under the Mughals (1658-1748)", 214.

[18] Shazia Ramzan - Ainee Rabab, "Madrassa Education in the Sub-Continent: Myths and Realities", *Al-Idah* 27 (December 2013), 35.

[19] Barbara Metcalf, "The Madrasa at Deoband: A Model for Religious Education in Modern India", *Modern Asian Studies, Cambridge University* 12/1 (1978), 112.

[20] Muhammad Farooq, "Political Change and Madrasa Curriculum: A Historical Analysis of Dars-i-Nizami", *Journal of Research (Faculty of Languages & Islamic Studies)* 12 (2007), 62.

[21] Sufi, *Al-Minhaj: Being The Evolution of Curriculum in The Muslim Educational Institutions of India*, 71-78.

[22] Riaz, "Madrassah Education in Pre-colonial and Colonial South Asia", 75.

[23] Riaz, "Madrassah Education in Pre-colonial and Colonial South Asia", 76.

ve Hint bölgesinin sömürgeciliğinin ortaya çıkmasıyla birlikte medrese eğitim sistemi büyük bir dönüşüm geçirmeye başlamıştır. İngiliz sömürgeciliğinin mevcut eğitimi kontrol etmeye başlamasıyla geleneksel medrese merkezli eğitimi çökmeye başlamış ve eğitim alanında büyük bir değişim meydana gelmiştir. Bu arada Şirket, misyoner etkisindeki eğitim kurumlarına mali ve siyasi destek sağlamıştır. 1780'den itibaren Doğu Hindistan Şirketi, Kalküta Aliya Medresesi'ni kurarak kurumsal olarak medrese eğitim ile ilgilenmeye başlıyor. Bu yeni tip medrese için ders-i Nizami müfredatı benimsenmiştir. Kalkuta medresenin ilk müdürü Molla Mecduddin aynı zamanda Farangi Mahal ve Medrese-i Rahimi müfredatının öğrencisiydi. Kabul edilen ders-i Nizami müfredatı 1790'a kadar devam ettirildi. Fakat 1790'den sonra medrese üzerinde reform hareketleri gerçekleştirmeye başlıyor.[24] Müfredattan dini metinlerin oranı azaltarak rasyonel metinlerin, özellikle İngilizlerin kendi politikalarına uygun metinlerin oranını yükseldiğini fark ediyoruz. Kültür emperyalizminin bir parçası olarak bu tür medresenin kurulmasının amacı aslında Müslüman oğullarını Hint Müslim adalet mahkemesi için yetkin memurlar olarak yetiştirmek. Böylece onlara devlette sorumlu ve kazançlı görevlere layık kılmak ki onlar da İngiliz politikalarla Hindular gibi ayak uydurmaya çalışsınlar. Asıl olarak İngilizler sömürgeye karşı Müslümanların ayaklanma hareketlerinin gerilimi sağlama politikası uygulanmıştır. İngiliz sömürge politikalardan dolayı yerel eğitim sisteminden daha ziyade İngiliz tarafından yönetilen medrese ve diğer okulların sayısı artmaya başlar. Kalküta Aliyah medreseden mezunlarının maddi açıdan daha güçlü olabilmeleri için daha fazla fırsat buldukça bu tür medresesi rol model olarak yayılmaya başladı. 1871 ve 1873 yılları arasında Hugli, Dakka, Chittagong ve Rajshahi merkezli dört Aliyah medresesi kuruldu. Yavaş yavaş İngilizce, Farsça'nın yerine resmi dil konumu olarak 1835'den itibaren yasal olarak sürdürmeye başlamıştı. 1835 yılın Charles Grant Minute, sadece medrese eğitimi için değil, aynı zamanda Hindistan'ın yerel eğitimi için de bir dönüm noktası olmuştu. Yavaş yavaş eğitim ikiliği (educational dualism), yani eğitimde 'dini veya dünyevi' bölücü politika aracılığın yansımasını görürüz.[25] Ancak bu marjinalleştirme, din eğitimi ve gelenek merkezli dini faaliyetlerin canlandırmanın yolunu açtı. Müslüman toplumdan gelen eğitim hareketleri bu konuda önemli bir rol oynamıştır. Farnagi Mahal ve Medrese-i Rahimiyye alimleri ve mezunları kolonyal etkilerin savunucuları idi. 1857'de Hintli Müslümanların İngilizlere karşı Sepoy İsyanı, Darul Uloom Deoband Medresesi aracılığıyla seçkin ve bağımsız bir eğitim sisteminin kurulmasının temelini oluşturdu.[26] Bu medrese, 1867 yılında Hindistan'ın Deoband kasabasında Mevlana Muhammed Qasim Nanautawi (1833-1877) ve Mevlana Rashid Ahmed Gangohi (1829-1905) tarafından kurulmuştur.[27] 'Ders-e Nizami'nin revize edilmiş versiyonu ile bu medresesi, Hint altkıtasının sosyal, eğitimsel ve siyasi hareketinin her alanında aktif olarak yer almaya başladı. Bu medrese sisteminin ardından, bu kurumun mezunları Hindistan'ın diğer bölgelerinde aynı tür medreseler kurmaya başladılar. Bu medreseler Darul Uloom Deoband'ın aynı müfredatından devam ettikleri için kısa süre içinde 'Deobandi' medreseleri olarak tanındılar. Bu tür medreseler, Hindistan bölgesi genelinde 'Qwami' medreseleri olarak da bilinir.[28] Qwami medreseleri kendi ilhamını Deoband medresesinden alırlar. Qwami medreseleri kendi aralarında Deoband, Nadwatul Ulama ve Ehl-e Hadis olarak bu üç ana farklı sınıflandırmalara sahiptir. Ancak bazı akademisyenlere göre bu türlü medreseler, sömürge çalkantılarının sonuçları olduğu için modern medrese eğitim olarak sayılabilir. Bu medreselerin gündemleri sömürge öncesi medreselerin birçok yönünden farklıdır.

5. Bangladeş'in Medrese Eğitiminde Madad-ı Maaş ve Ders-i Nizami Müfredat'ın Devamlılığı

İşlevsel olarak Qwami medreselerle madad-i maaş arasında temel farklılıklar muhakkak vardır. Ancak Qwami medrese sisteminde madad-ı maaş sistem ile benzerlikler de fark edilebilir. Qwami medreseleri çoğunlukla olarak cami merkezli olmaktadır. Bu tür cami medreselerinin mali kaynakları,

---

[24] Abdus Sattar, *A History of Madrasha-i Alia* (Bangladesh: Islamic Foundation Bangladesh, 2015), 38-45.

[25] Riaz, "Madrassah Education in Pre-colonial and Colonial South Asia", 77-79.

[26] Muhammadulla Qasim, "The Orientation and Approach of Indian Ulama in Resolving Contemporary Issues Through Islamic Jurisprudence in Modern India", Marwar Muslim Educational & Welfare Society (2017), 4-5.

[27] Masooda, Bano, "Allowing for Diversity: State-Madrasa Relations in Bangladesh", *Religions and Development Research Programme* 13 (2008), 13.

[28] Masooda Bano, "Madrasa Reforms and Islamic Modernism in Bangladesh", *Modern Asian Studies, Cambridge University* 48/4 (2014), 923.

iç ve dış bağışlar (internal and foreign donation) olmak üzere iki kategoriye ayrılabilir.[29] Qwami medreseler 'Darul Uloom Deoband' medresesinden ilham almaktadır. Deoband medresesi kuruculardan biri Muhammad Qasim Nanutubi. Nanutubi, Deoband medresenin sekiz ilkelerden beşini mali düzenlemeleriyle ilgili olarak ele almıştır. Bu beş maddelerin ana mesajı ise, Deoband medresesi devlet tarafından herhangi bir maddi destek almayacak ve halk tarafından verilen maddi desteklerle medresenin mali hususlar düzenlenecektir.[30] Qwami medreseler halen devlet yetki tarafından finansal destek almamaktadır. Halk dini inançlarından dolayı medreselere karşı ciddi bir psikolojik bağı hissetmektedir. Ayrıca tarihsel olarak insan hakları korumak için, özellikle eğitimi sağlamak için medreselerin katıksız kesintisiz rolünden dolayı insanlar toprak ve para bağışlanmaktadır. Varlıklı insanlar, zekat ve fitre ile zaman zaman çeşitli konularda kendi sadakalarını Qwami medreselerine bağışlar. Evkaf arazileri medreseler için de büyük bir gelir kaynağıdır. Madad-ı maaş arazileri gibi, Qwami medreseleri için de verilen araziler medreseleri işletmek için ana gelir kaynağıdır. Qwami medreseleri için verilen araziler Babür makamı gibi hükümetten tahsis edilmese de, bunlar vergiden muaf değildir. Ancak verilen araziler üzerindeki vergi çok azdır. Devlete sadece %5 vergi ödenmelidir.[31] Tüm bu kaynaklarla birlikte zannatkar gibi işletmeler Qwami eğitim sektöründe önemli bir yer tutmaktadır. Qwami mezunlarının çoğu, helal gelir kaynağı olarak ticari faaliyetlerde bulunurlar. Yabancı fon (foreign funding) ise başka bir önemli gelir kaynağıdır. Ortadoğu ve Avrupa ülkelerinde yaşayan Bangladeşliler tarafından her zaman Qwami medreselerine para yatırıyorlar. Qwami medreseleri, genel fon, yetim çocuklar için lillah yatılı fonu, kitap satın alma fonu, altyapı geliştirme fonu gibi çeşitli fonlar için para toplar. Çağdaş Qwamai medresesinin mali kaynakları ve bahşedilen erişilebilirliği madad-ı maaş sistemi ile karşılaştırıldığında, dikkat çekici birkaç şey fark edilebilir. İşlevsel olarak madad-ı maaş'ın özellikleri hakkında şu şekilde bahset mümkündür: 1) vergiden muaf toprak geliri sağlamak, 2) sosyal olarak katkıda bulunan ulema ve soylu kişilere bağışlamak, 3) Hindistan'daki eğitimin güçlendirmek amacıyla yapılan faaliyetleri sürdürmek , 4) kısır arazileri yetiştirmek, 5) ekimden medrese harcamalarının finanse etmek, 6) Babürlülerin yerel temsilcileri olarak katkı sağlamak, 7) sosyal uyumu sağlamak için yerli toplumunun katkıda bulunmak, 8) dini ve adli sorumlulukları yerel ve imparatorluğa bağımsız olarak çözmek, 9) yetim çocuklar için eşit eğitim fırsatı sunmak. Mülkün bir kısmının bağışlanması Müslüman toplumda dini ve sosyal bir gelenektir. Bu yüzden Bangladeş'teki insanlar hala medreseler için vasiyette bulunurlar. Ayrıca medrese için bağışlamak insanın sosyal hayatta önemli bir değer kazanması sağlamaktadır. Bu nedenlerle beraber, dönem dönem Bangladeş hükümetinin siyasi politikalrın ve dini mezheplerin seçkin temsilcileri olarak Qwami ulemaları yerel yönetim birimi olarak kendi rolünü oynamaktadır. Bangladeş'in siyasette İslam dinin kullanımı her iktidar partisinin kaçınılmaz önemli bir parçasıdır. Diğer açıdan, klasik ve geleneksel dini açıklama otoritesine göre Qwami ulemaları en üsttedir. Geleneksel İslami açıklamaların ve bilginin gerçek meşaleleri onların elindedir.[32] Dolayısıyla sosyal ve eğitsel bakımından madad-ı maaş'ın özelliklerle karşılaştığında çoğu nitelikler Qwami medreselerde bulunmaktadır.

On sekizinci yüzyıl bilgini Ghulam Ali Azad Bilgrami'ye göre, Hindistan'daki medrese eğitiminin modern öğrenme zinciri Molla Kutbuddin'in kalıtımına kadar uzanıyordur.[33] Hindistan'da farklı mezheplerden hemen hemen tüm medreseler ders-i Nizami müfredatını benimsemekten ve kabul etmekten gurur duymuşlardır. Her mezhep, ders-i Nizami müfredatının özünü özümsemeye çalışmıştı ve hala da çalışmaktadır. Qwami medreselerinin müfredatı, esas olarak 'ders-i Nizami'nin revize edilmiş versiyonuna bağlıdır. Ancak müfredatlar arasındaki farklılıklar sadece fıkıh ve akaid ile ilgili felsefi yönlerinden dolayı olmaktadır. Molla Nizamuddin'in vefat ettikten sonra Ders-i Nizami müfredatı zaman zaman gözden geçirilmiş ve daha sonra Hint Müslümanlarının farklı maslakları tarafından uygulanmıştır. Ama ders-i Nizami'nin ana fikir ve çizgeleri, Hint toprakta İslam'ın yeniden diriltme felsefelerine göre değiştirmişlerdir. Bunların arasında, Deobandi İslami düşünce ekolü ön plandadır.

---

29 Abdullah Al Hussain, "State, Qawmi Madrasas and Children in Bangladesh: From a Social Protection Perspective", *International Institute of Social Studies* (2018), 20.

30 Metcalf, "The Madrasa at Deoband: A Model for Religious Education in Modern India", 115.

31 *Chandpur Times*, "Collection of Rs 21 lakh from 8 percent mosques in Chandpur: 93 percent no waqf" (5 July 2019), 1.

32 Bano, "Madrasa Reforms and Islamic Modernism in Bangladesh", 933.

33 Iqbal Husain, "Change Within the Islamic Tradition of Learning: Firangi Mahal and the Dars-i- Nizami", *Indian History Congress* 63 (2002), 440.

Deoband ekolü tarafından 19. yüzyılın son yirmi yılında bu müfredatı en az üç kez değiştirildi. Bu düşünce ekolünün önde gelen şahsiyetleri fıkıh ve akaid konularına daha fazla önem vermeyi tercih etmiştir. Ders-i Nizami müfredatın dönüşüm süreci üç aşamaya ayrılabilir. Bu dönüşüm, İngiliz sömürge yönetiminin Hindistan'daki resmi idari yolculuğundan sonra başlamıştı. Hint Müslüman düşünce okulları her aşamada rasyonel bilimlerden öte dini bilimlere ilgi göstermişlerdir. İlk aşaması, Molla Nizamuddin ve oğlu Bahr-ül Mülk'ün önderliğinde ders-i Nizami'nin yükseliş dönemiydi. Şah Veliullah ve Medresesi-i Rahimî, o zamanın mühimleriydi. Çünkü bu düşünce okulu manqulat ile ilgileniyordu. Ve odak noktası, Hindistan'daki İslami canlanma için liderler yetiştirmekti. Öte yandan Farangi Mahal, hem menkulat hem de makulat üzerinde yoğunlaştı. Ve Babür İmparatorluğu için idari görevlileri yetiştirdi. Ders-i Nizami'nin revize edilmesinin ikinci aşaması 1857'deki Sipahi ayaklanmasından sonra gerçekleşti. Tüm Hint Müslüman topluluğu hem Avrupalılardan hem de mevcut Müslüman olmayan topluluklardan gelen zorluklarla karşılaştığında. Sömürge yönetiminin kontrolüne direnmek ve Müslüman kimliğini savunmak ulemanın başlıca görevleriydi. Avrupa sömürgeciliğine karşı en önemli rolü ulema tarafından gerçekleştirildi. Dönüşümün üçüncü aşaması, 1896/1898'de Darul-Uloom Nadwatul Ulama'nın kurulmasıyla gerçekleşmeye başladı. Bu kurum, birkaç Deobandi mezununun sonucuydu. Dini bilginin tek yolunu ve sadece Sünni merkezli ortamı kaldırmak için bir araya geldiler. Onlara göre, klasik dini bilimlerle birlikte rasyonel bilimlerin birleştirilmesi ve Şii-Sünni uyumlu ortamın sağlanması, sömürgeci zorluklarla yüzleşmenin en iyi yolu olabilir. Bu meclisin kuruluşundan itibaren medreseler ilham alarak ders-i Nizami müfredatını zamanın talebine göre yeniden düzenlerler.[34] Molla Nizamuddin'in vefatından sonra, 19. yüzyılın sonucunda ve 20. yüzyılın başlarında ders-i Nizami müfredatına birçok kitap eklendi. Orantılı olarak, Wali Allah'ın müfredatı ve Molla Nizamuddin Sihalvi'nin müfredatı, nakledilen ve rasyonel bilimlere vurgu yapmaları nedeniyle din eğitiminin en yüksek iki odak noktasını temsil ediyordu. Daha sonra, Deoband 1886'da Darul Uloom'u kurarak iki müfredatı birleştirene kadar çeşitli medreseler tarafından iki müfredat arasında haerhangi biri uygulanırdı. Deoband medresenin kendine has üfredatı kurulduktan sonra Hint altkıtanın neredeyse tüm Qwami medreseler bu birleştirilen müfredatı kabul edildi. Ancak bu müfredatı 'ders-i Nizami' olarak adlandırıldı. Dolayısıyla günümüzdeki ders-i Nizami denildiğinde çağdaş Qwami medreselerde okutulan müfredat anlamına gelmektedir. Bangladeş'in Qwami medreselerin pedagojik sistemlere göre eğitim sistemi ikiye ayrılabilir: birisi 'kitap merkezli' ve diğerisi 'derece/seviye merkezli'. Kitap merkezli medreselerdeki her aşamasının adı dini bilimlerin temel kitabılardan oluşturmaktadır. Her aşamasının ismi o temel kitabın "cemaat" olarak adlandırır. Örnek olarak, cemaat-i Mizan, cemaat-i Hidayatun Nahw, cemaat-i Kafiyah, cemaat-i Celaleyn vb. Cemaatleri bitirmek için sınırlı bir zaman dilimi yoktur. Genelde her cemiyeti bir yılda bitirdiği varsayılır. Ama sonuçta bitiş çizgisi, her kitabı tamamlama süresinde işaretlenir. Öte yandan, seviye merkezli sistemi, Aliyah veya genel eğitim sistemnin not odaklı müfredati ile benzer şekilde beş aşamaya ayrılmıştır. Toplamda, bu derecelendirmeye dayalı eğitim sistemini bitirmek için on altı yıla ihtiyacı vardır. Her iki sistem de aynı temel kitapları takip eder, ancak sınav sistemleri birbirinden farklıdır.[35] Qwami medreseleri ilhamını ünlü ders-i Nizami'den aldıkları için Bangladeş'teki Qwami medreselerinde halen ana ders-i Nizami müfredatıyla aynı olan şu kitaplar okutulmaktadır: Mizan, Munsha'ib, Panjganj, Nahw Mir, Sharh-i Mi'at, 'Amil, Hidayatun Nahw, Kafiyah, Sharh Jami, Muhtasaril-Ma'ani, Sharh 'Aqaid an-Nasafi, Nur-al Enwar, Mishkat- al-Masabih, Celaleyn ve Sharh Biqaya.

Hint altkıta ülkelerinde Qwami medreselerinin farklı versiyonları vardır. Vehhabilik hareketleri, dini düşüncelerin modernleşmesi ve İslam'ın dirilişi; bu bakış açılardan dolayı Qwami eğitimin içerisinde farklı farklı medrese sistemleri yer almaktadır. Deoband medrese merkezli medreseleri, Qwami eğitiminin en önde gelmektedir. Bunun yanı sıra, Nadwatul Ulama ve Ehl-i Sünnet de Qwami sektöründe iki etkili eğitim daldır. Aralarında bazı farklılıklar olsa da ders-i Nizami'yi temel müfredatın arka planı olarak ele almıştır ve kabul etmişlerdir. Bu medreseler de Deoband medresesi gibi farklı kitapları ders-i Nizam müfredatten çıkarmış ve yeni kitapları dahil etmiştir. Ama temel motivasyonları ders-i Nizami müfredatına aittir. Ancak Aliyah medreseleri için durum aynı değildir. Aliyah medreseleri Kalküta Medresesi'nin devamıdır. Bu tür medreseler ilk zamanlardan itibaren rasyonel bilimlerine daha fazla önem vermiştir. Burada Kalküta Aliyah Medresesi'nin ilk müfredatının aynı ders-i Nizami

[34] Farooq, "Political Change and Madrasa Curriculum: A Historical Analysis of Dars-i-Nizami", 63-72.

[35] Ali Riaz, *Faithful Education: Madrassahs in South Asia*, (2008), 120.

olduğunu unutmamak gerekir. Ancak 1790'dan itibaren sömürgeci siyasi politikalarına göre radikal değişiklikler olmaya başladı. Yine de Bangladeş'in Aliyah medreseleri, her hükümet döneminde her zaman köklü değişiklikler ve reformlar içindedir. Ancak Farangi Mahal eğitim sistemi ile Aliyah medreseleri arasında benzerlikler var. Aliyah medreseleri eğitim düalizminin sömürge üretimi olmasına rağmen, çağdaş Aliyah medreselerinin temel amacı geleneksel eğitim kurumlarıyla aynı olanakları sağlamaktır. Hedefleri, sadece dini sektörler için değil, aynı zamanda yönetim sektörü için de yetenekli memur ve elemanları sağlamaktır. Aliyah eğitimi dini ve akılcı bilgilerle oluşturmaktadır. Aslında bu medreseler daha çok çağdaş zorluklar ve meydan okumalara odaklanıyor. Modern eğitim felsefesinin arıtılmamış boşluğunu dini bilgi dokunuşuyla telafi ederler. Ancak bu tür medrese mezunlarının dini savunmadaki rolü göz önüne alındığında, Qwami mezunlarının bu sektörün meşaleleri olduğu çok açıktır. Çağdaş Aliyah müfredatları klasik dini metinlerden ve temel dini analizlerden neredeyse uzaktır. Burada Farangi Mahal mezunları günümüz Aliyah medreselerinin öncüsü olarak eğitim politikalrını düzeltebilir.

Sonuç

Hint altkıta ülkelerin Müslüman eğitim tarihi, hem geleneksel hem de dini kanattan çoğu zaman ilgisiz kalmıştır. Halen 'teröre karşı savaş'ın etkisi olarak Bangladeş ve Pakistan'ın medreseleri araştırmacıların gözdesidir. Altkıtanın medrese temelli din eğitiminin zenginleştirilmiş bir tarihi birikimi mevcuttur. Dini farklılıklar ile sömürgeciliğin de medrese müfredatının oluşturulmasında güçlü etkileri vardır. Madad -i maaş ve ders-i Nizami, Babür İmparatorluğu'nun en etkili unsurları olarak kabul edilebilir. Profesör İrfan Habib, madad-ı maaş sahiplerini Babür İmparatorluğu'nun doğal propagandacıları olarak[36] görseler de, eğitimli bir toplum inşa etmeye onların toplumsal katkıları inkar edilemez. Ders-i Nizami müfredatında yetişen alimler, madad-ı maaş hibelerinin yararlanıcılarıdır. Ve onlar, Hintli Müslümanların sömürge baskısından kurtulmaları için siyasi canlanma getirmenin ön plandaydılar. Ders-i Nizami müfredatının gözden geçirilmiş birçok biçiminin yanı sıra, Bangladeş'teki medreseleri kendilerini ders-i Nizami müfredatının temel hedefinden ayırmamaktadır. Ders o zamanın talebi üzerine resmileştirildi. Ana amaç, Babür mahkemi için uygun idari memurlar üretmekti. Molla Nizamuddin'in vefat ettikten sonra ders kendine ait asıl amacını kaybetti. Ayrıca bu durumdan sömürgeci güç de sorumluydu. Radikal felsefe düşünceye sahip bilimciler Bangladeş'teki medreseleri, sadece 'İslamlaştırma'ya odaklanan ve modern rasyonel dünyada modası geçmiş dini eğitim olarak nitelendiriler. Ulusal ve uluslararası 'entelektüellerin' bu katı bakış açısı nedeniyle, bu eğitim sektörü sosyal ve politik yönlerden tutarsız zorluklarla karşı karşıyadır. Günümüzdeki Aliyah ve Qwami medreselerinin ilkelerini düşünürsek, ders-i Nizami müfredatla ilgili iki senaryo gösteriyorlar. Aliya müfredatı devlet otoritesi tarafından kontrol edilmekte ve rasyonel konular dini konulara göre daha fazla önem kazanmaktadır. Öte yandan Qwami müfredatında ders-i Nizami'deki akl ve din bileşimi güncelliğini yitirmiş ve aklî bilginin yerini dinî ilim alacak şekilde ders-i Nizamî'yi değiştirip ıslah etmişlerdir. Qwami medreseleri Deoband hareketinin ürünleridir ve Deoband'ın eğitim felsefesini takip ederler. Bu nedenle temel dini bilgilerde uzmanlık, laik konulardan daha fazla öncelik kazanır. Ama yine de her türlü Qwami medresesinde öğretilen bazı rasyonel konular vardır. Medreselerin müfredat arasında biraz farklılık olabilir, ancak Qwami medreselerinin finansmanı birbirine benzer. Tröstler, Babür İmparatorluğu'nun madad-ı maaşının modern versiyonu olarak değerlendirilebilir. Sömürgeci iktidarın 1793 yılından itibaren medreseler için her türlü bağışı askıya almasına rağmen, halktan gelen dinî vazife duygularını yok edememiş olduğu inkar edilemez. Qwami medreseleri, her çocuğun eğitim hakkını sağlayarak geleneksel din eğitiminin feneri olarak çalışmaktadır. Ayrıca Bangladeş'in okuryazarlık oranını yükseltmek için bu medreselerin finansman sistemi en hayati rolü oynuyor. Hint altkıta ülkelerdeki medreseleri için ihtilaflar ve çeşitli engeller yeni şeyler değildir, ancak medreseler, idari açıdan katkı sağlama arzusuyla birlikte dini otoriteyi sürdürmek için daha ihtiyatlı olmalıdır.

Kaynaklar

Alamgir, Khoundkar. "Awqaf Properties in Bengal Since The Period of Muslim Rule". *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh (Hum.)* 65/2 (2020), 103-121.

[36] Iqbal Husain, "Change Within the Islamic Tradition of Learning: Firangi Mahal and the Dars-i- Nizami", *Indian History Congress* 63 (2002), 440.

Alam, Muzaffar. “Some Aspects of The Changes in The Position of Madad-i maash Holders in Awadh, 1676-1772”. *Indian History Congress* 35 (1974), 198-207.

Al Hussain, Abdullah. “State, Qawmi Madrasas and Children in Bangladesh: From a Social Protection Perspective”. *International Institute of Social Studies* (2018).

Ansari, Muhammad Raza. “A Very Early Farman of Akbar”. *Indian History Congress* 36 (1975), 353-357.

Bano, Masooda. “Allowing for Diversity: State-Madrasa Relations in Bangladesh”. *Religions and Development Research Programme* 13 (2008).

Bano, Masooda. “Madrasa Reforms and Islamic Modernism in Bangladesh”. *Modern Asian Studies, Cambridge University* 48/4 (2014), 911-939.

Chandpur Times, “Collection of Rs 21 lakh from 8 percent mosques in Chandpur: 93 percent no waqf” (5 July 2019), 1. https://chandpurtimes.com/waqf-in-chandpur-mosque/

Farooq, Muhammad. “Political Change and Madrasa Curriculum: A Historical Analysis of Dars-i-Nizami”. *Journal of Research (Faculty of Languages & Islamic Studies)* 12 (2007), 59-81.

Husain, Iqbal. “Change Within the Islamic Tradition of Learning: Firangi Mahal and the Dars-i-Nizami”, Indian History Congress 63 (2002), 439-446.

Jaffar, S.M. *Education in Muslim India: Being an Inquiry into The State of Education During The Muslim Period of Indian History (100-1800 A.C.)*. India: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1936.

Karim, Abdul. *Social history of The Muslims in Bengal: Down to A.D 1538*. Bangladesh: The Asiatic Society of Pakistan, 1959.

Mohammad, Jigar. “Madad-i Ma'ash Holders, Activities and Social Contacts: Awadah Region Under the Mughals (1658-1748)”. *Indian History Congress 53* (1992), 211-218.

Metcalf, Barbara. “The Madrasa at Deoband: A Model for Religious Education in Modern India”. *Modern Asian Studies, Cambridge University* 12/1 (1978), 111-134.

Riaz, Ali. *Faithful Education: Madrassahs in South Asia*. United States: Rutgers University Press, 2008.

Riaz, Ali. “Madrassah Education in Pre-colonial and Colonial South Asia”. *Journal of Asian and African Studies* 46/1 (2010), 69-86.

Ramzan, Shazia - Rabab, Ainee. “Madrassa Education in the Sub-Continent: Myths and Realities”, *Al-Idah* 27 (December 2013), 33-49.

Saha, Palas Kumar. “Impact of Buddhism in the Social Life of People of Ancient Bengal (c. 5th C.E. to 12th Century C.E.)”. *The Mirror (Journal of History)* 6 (2019), 16**1**.

Sufi, G.M.D. *Al-Minhaj: Being The Evolution of Curriculum in The Muslim Educational Institutions of India*. India: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1942.

World Population Review. “Bangladesh Population 2021”. Erişim: 1 Şubat 2022. https://worldpopulationreview.com/countries/bangladesh-population

İbnü'l-Kayyim'e Göre Ruhsal Zeka

الذكاء الروحي عند ابن قيم الجوزية

Spiritual İntelligence According To Ibn Al-Qayyim

Ekbal Taleb*

Dr. Al-Mushrif bin Saeed bin Odeh**

Özet

Spiritüel zeka konusu, geçtiğimiz yüzyılın sonunda ortaya çıkan yeni konulardan biridir. Gardner, "Frames of the Mind" adlı kitabına koyduğunda, Emmons 2000 yılında yayınladığı bir makalede, Gardner'ın kriterlerine uyan onuncu zeka türü olarak kabul ederek bunu doğruladı. Davranışları anlamada ve performansı iyileştirmede büyük etkisi var. Genel olarak. Bununla birlikte, Batı kavramlarının çoğu zaman İslami kavramlar ve doktriner sistemle uyuşmamasına rağmen, konuyla ilgili İslami çalışmalar hala emekleme aşamasındadır ve birçok Batılı kavram ve teoriyi ödünç almaktadır.Manevi zekayı İslami bir perspektiften incelemek.

Maneviyatı ve davranışla ilişkisini incelemeye, inanç kavramı temelinde yeniden ele almaya, birey, toplum ve medeniyet inşa etmek için Tanrı ile insan ilişkisini derinleştirmeye ve tedavisine katkıda bulunmaya acilen ihtiyaç vardır. içi boş materyalizmin egemen olduğu ve bireycilik, materyalizm, öznellik ve pornografi çağrılarının bol olduğu bir çağda çağdaş ahlaki sapmalar ve saçmalık. Çalışma, özellikle İbn Kayyim el-Jawziyya - Tanrı ona merhamet etsin - eserleri aracılığıyla İslami bir bakış açısıyla manevi zekayı keşfetmeyi, çiplerle ilgili bölümlerde yansıtıldığı gibi entegre bir İslami manevi değerler anlayışı formüle etmeyi amaçlamaktadır. eğitim ve kalp işi ve modern çağda manevi zekayı incelemek için temel bir temel olmak.Fikir ve değerlerin üzerine inşa edildiği ve pratik yaşamda hangi davranışların ışığında rafine edildiği temel dayanaktır.

Çalışma, manevi zekanın önemine ve davranış ve vicdan yönleriyle ne derece ilişkili olduğuna ışık tutmaya çalışmakta ve manevi zekanın dayandığı temeller olan İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre manevi zeka kavramını analiz etmektedir. ve aynı zamanda çağdaş bir İslami manevi zeka anlayışını inşa etmede İbnü'l-Kayyim mirasından ne ölçüde yararlanıldığı.Manevi zeka kavramlarını çıkarmak için ilgili metinlerin toplanmasına dayanan tümevarım, temelleri ve göstergeleri ile tanımlayıcı analitik yaklaşım.

Anahtar Sözcükler: ruhsal zeka. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye. İslami Perspektif

ملخص:

يُعّدُ موضوع الذكاء الروحي من المواضيع المستحدثة في نهاية القرن الماضي؛ حين طرحه جاردنر في كتابه "أطر العقل"، ثم أكده إيمونز في مقال نشره عام 2000معتبراً إياه نوعاً عاشراً من أنواع الذكاءات التي تتطابق مع معايير جاردنر، ثم ظهرت بعد ذلك مؤلفات غربية عديدة تناولت الموضوع من وجهة فلسفية ودينية غربية، وقد تزايد الاهتمام بالموضوع لما له من الأثر البالغ في فهم السلوك وأيضاً تحسين الأداء بشكل عام. غير أن الدراسات الإسلامية للموضوع لا تزال في بداياتها، تستعير كثيراً من المفاهيم والنظريات الغربية، بالرغم من عدم اتفاق المفاهيم الغربية في كثير من الأحيان مع المفاهيم والمنظومة العقدية الإسلامية، فهي بحاجة ماسة إلى التأصيل العلمي في ضوء الوحي والإسهامات العلمية الإسلامية، ومن هنا دعت الحاجة إلى دراسة الذكاء الروحي من منظور تأصيلي إسلامي.

* إقبال طالب طالبة ماجستير، قسم العلوم الإسلامية في جامعة صباح الدين الزعيم. Ekbal.taleb@gmail.com taleb.ekbal@std.izu.edu.tr https://orcid.org/0000-0003-0845-3680

** الدكتور المشرف بن سعيد بن عودة قسم الدراسات الإسلامية. جامعة صباح الدين الزعيم. benaouda.bensaid@izu.edu.tr https://orcid.org/0000-0002-3054-7707/

إن الحاجة ملحة إلى دراسة الروحانيات وعلاقتها بالسلوك، لإعادة اعتبارها على أساس مفهوم الانتساب الإيماني، وتعميق صلة الإنسان بربه لبناء الفرد والمجتمع والحضارة، والإسهام في علاج الانحرافات الأخلاقية المعاصرة، في عصر طغت عليه المادية الجوفاء، وكثرت فيه دعوات الفردانية والمادية، والذاتية، والإباحية، والعبثية. تسعى الدراسة إلى استكشاف الذكاء الروحي من منظور إسلامي، وبالتحديد من خلال أعمال ابن قيم الجوزية-رحمه الله-، لصياغة تصور إسلامي متكامل للقيم الروحية كما تتجلى في أبواب الرقائق والتربية وأعمال القلب، ولتكون مرتكزاً أساسياً لدراسة الذكاء الروحي في العصر الحديث، فالقيم الروحية هي الدعامة الأساسية التي تبنى عليها الأفكار والقيم وتهذب في ضوئها السلوك في الحياة العملية.

تحاول الدراسة تسليط الضوء على أهمية الذكاء الروحي ومدى ارتباطه بجوانب السلوك والوجدان، وتحليل مفهوم الذكاء الروحي عند ابن قيم الجوزية، والمرتكزات التي يقوم عليها الذكاء الروحي، وأيضا مدى الاستفادة منها من تراث ابن القيم في بناء تصور إسلامي معاصر للذكاء الروحي، تقوم الدراسة على المنهج الاستقرائي الذي يستند على جمع النصوص ذات العلاقة لأجل استخلاص مفاهيم الذكاء الروحي وأسسه ومؤشراته، وأيضا المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: الذكاء الروحي. ابن القيم الجوزية. المنظور الإسلامي

Abstract

The subject of spiritual intelligence is one of the new topics at the end of the last century. When Gardner put it in his book "Frames of the Mind", then Emmons confirmed it in an article he published in 2000, considering it a tenth type of intelligence that matches Gardner's criteria. It has a great impact on understanding behavior and also improving performance in general. However, Islamic studies of the subject are still in their infancy, borrowing a lot of Western concepts and theories, despite the fact that Western concepts often do not agree with Islamic concepts and the doctrinal system. To study spiritual intelligence from an Islamic perspective.

There is an urgent need to study spirituality and its relationship to behavior, to reconsider it on the basis of the concept of faith affiliation, to deepen the human relationship with God to build the individual, society and civilization, and to contribute to the treatment of contemporary moral deviations, in an era dominated by hollow materialism, and in which calls for individualism, materialism, subjectivity, and pornography abounded. and absurdity. The study seeks to explore spiritual intelligence from an Islamic perspective, specifically through the works of Ibn Qayyim al-Jawziyya - may God have mercy on him -, to formulate an integrated Islamic conception of spiritual values as reflected in the chapters on chips, education and heart work, and to be a basic basis for studying spiritual intelligence in the modern era. The mainstay on which ideas and values are built and in the light of which behavior is refined in practical life.

The study attempts to shed light on the importance of spiritual intelligence and the extent to which it is related to aspects of behavior and conscience and analyzes the concept of spiritual intelligence according to Ibn Qayyim al-Jawziyya, the foundations upon which spiritual intelligence is based, and also the extent to which it is benefited from the heritage of Ibn al-Qayyim in building a contemporary Islamic conception of spiritual intelligence. The inductive, which is based on the collection of relevant texts in order to extract the concepts of spiritual intelligence, its foundations and indicators, as well as the descriptive analytical approach.

Keywords: spiritual intelligence. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. Islamic Perspective0

مقدمة:

منذ اللحظة الأولى للإنسان كانت الحاجة ملحة للتدين، فيعتبر التدين أحد الضروريات التي يحقق بها توازن الإنسان وكماله، وبالتالي فلا قوام للمجتمعات ولا حضارة دون البناء الروحي الداخلي لكل فرد من أفراد المجتمع، وفي هذا العصر الحالي الذي أصبح الإنسان فيه فارغاً روحياً، متدنياً أخلاقياً، بدأ الاهتمام بالذكاء الروحي دراسةً وبحثاً، باعتباره أحد مكونات الذكاء. وباعتباره ضرورة لرقي الإنسان الروحي وتحسين علاقته بربه وربطه بالمجتمع برباط التسامح والتعاون وبرباط أخلاقي قويم. إن أهمية الذكاء الروحي تندرج في فهم السلوك وضبطه وفق التعاليم الإسلامية والالتزام بالأخلاق الحميدة. فيستشعر الإنسان عبوديته لرب العالمين، فيتحرر بذلك عن جميع القيود الدنيوية. كما أن الذكاء الروحي يرقى بالإنسان بعيداً عن المادية التي حولت الإنسان إلى آلة عاملة وأبعدته عن القيم الأخلاقية. فالروح الذكية تعرف خالقها بالمعرفة والطاعة والعبودية، فإن مرت بمجاهل عرفت كيف

تتخطاها بنور العلم والبصيرة وإن مرت بشهوة قهرتها بالخوف من الله تعالى وحاربتها بالصبر والتقوى. وهذه المعاني وجدها الباحث في تراث ابن قيم الجوزية- رحمه الله- فلقد اعتنى عناية فائقة بأعمال القلب والعبودية والتربية والسلوك. وهذا البحث يندرج تحت قسمين: قسم يتناول حياة ابن قيم الجوزية باعتبار اهتمامه بالروح وأعمال القلب والتصوف والقسم الآخر مفهوم الذكاء الروحي وعلاقة الروح بالنفس، وحقيقة الروح وصلاحها.

أولاً: **حياة ابن القيم وعصره**

إن أخذ آراء أي شخص بالدراسة والبحث ينبغي معرفة ملامح عامة عن شخصيته وأهم مؤلفته، والعصر الذي عاش فيه. وأما اسمه وكنيته: هو (محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزُّرعي ثم الدمشقيّ، شمس الدين أبو عبد الله، ابن قيم الجوزية*) (691-751ه)، مولده ووفاته في دمشق.[1] وله مكانة علمية في زمانه، ومما يدل على غزارة علمه وطول باعه في الكتابة والتأليف ما تركه من تراث علمي في علوم شتى. ويعتبر أبرز من صنف في الرقائق وأعمال القلب، فكلامه عن القلب محل الإيمان ومحرك العمل مهذباً للسلوك ومرشداً للدعاة، قال ابن رجب الحنبلي: "تفقه في المذهب، وبرعَ وأفتى، ولازم الشيخ تقي الدين، وأخذَ عنه، وتفنَّنَ في علوم الإسلام، وكان عارفاً بالتفسير لا يُجارى فيه، وبأصول الدين، وإليه فيهما المُنتهى، والحديثِ ومَعانيهِ وفقهِه، ودقائق الإستباطِ مِنهُ، لا يُلحَقُ في ذلكَ، وبالفقهِ وأصولهِ، وبالعربيّةِ، وله فيها اليدُ الطُّولى، وبعلمِ الكلامَ والنحو وغَيرَ ذلك، وكان عالماً بعلمِ السُّلوك، وكلام أهل التصوفِ، وإشاراتِهم، ودقائقِهم، له في كل فنّ من هذه الفنونِ اليدُ الطولى"[2]. وقد قام الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد في حصر كتب ابن القيم في ستة وتسعين كتاباً ويزيد[3]. وقال عنه ابن كثير:" وَكَانَ حَسَنَ الْقِرَاءَةِ وَالْخُلُقِ، كَثِيرَ التَّوَدُّدِ، لَا يَحْسُدُ أَحَدًا، وَلَا يُؤْذِيهِ، وَلَا يَحْقِدُ عَلَى أَحَدٍ، وَلَا أَعْرِفُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي زَمَانِنَا أَكْثَرَ عِبَادَةً مِنْهُ، وَكَانَتْ لَهُ طَرِيقَةٌ فِي الصَّلَاةِ يُطِيلُهَا جِدًّا، وَيَمُدُّ رُكُوعَهَا وَسُجُودَهَا"[4]

وقد عاش ابن القيم فوضى سياسية متناهية، فالخلافة كانت شكلاً بلا مضمون، فكان يدعى له على المنابر، والحكم النافذ لغيره، قال ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين: "أنزلوا النصوص منزلة الخليفة في هذا الزمان، له السَّكَّةُ والخُطبَةُ وما له حكْم نافذٌ ولا سلطان"[5]، وكان لمخالفة الشيعة لأهل السنة وتحزبهم ضدهم دور في إشاعة الفوضى وهذا ما أكده ابن القيم في كتابه مدارج السالكين[6]. وفي المقابل كان لسلاطين المماليك دور بارز بحرب الصليبيين والانتصار عليهم. يقول ابن كثير:" خرج الملك الظاهر في عساكره فقصد بلاد الساحل لقتال الْفِرِنْجِ فَفَتَحَ قَيْسَارِيَّةَ فِي ثَلَاثِ سَاعَاتٍ ...وتسلم قلعتها، ثُمَّ جَاءَ الْخَبَرُ بِأَنَّهُ فَتَحَ مَدِينَةَ أَرْسُوفَ وَقَتَلَ مَنْ بِهَا من الفرنج"[7]، كما انتصر المماليك بقيادة المظفر قطز على التتار في معركة عين جالوت، فكانت النصرة للمسلمين ولله الحمد[8]. وفي هذه الوضع الداخلي والخارجي للبلاد برز دور العلماء، والدعوة الإصلاحية لهم بالتمسك بالقرآن والسنة.

أما من الناحية الاجتماعية: فقد كان المجتمع في العصر المملوكي مقسم إلى طبقتين متفاوتتين هما: طبقة الحاكمين والمحكومين. وبقيت طبقة الحاكمين مترفعه عن الطبقة الأخرى التي تشمل الصناع، التجار، الباعة، أهل الزراعات والحرث، والفقراء وهم جلُّ الفقهاء وطلاب العلم. أما دور الفقهاء فكانوا يشتهرون بالفضل، والأقرب للشعب من الحاكمين، فاكتسبوا جاهاً ونفوذاً، وكان لهم الشعب حامياً ومعيناً[9]. وما يترتب على هذا الوضع الاجتماعي غلاء الأسعار ونقص الغذاء وغير ذلك حيث قال ابن كثير: " ولم يشعل الناس لما هُمْ فِيهِ مِنَ الْغَلَاءِ وَتَأَخُّرِ الْمَطَرِ وَقِلَّةِ الغلة، كُلُّ رَطْلٍ إِلَّا وُقِيَّةً بِدِرْهَمٍ، وَهُوَ مُتَغَيِّرٌ، وَسَائِرُ الْأَشْيَاءِ غَالِيَةٌ، وَالزَّيْتُ كُلُّ رَطْلٍ بِأَرْبَعَةٍ وَنِصْفٍ، وَمَثْلُهُ السيْرَجُ وَالصَّابُونُ وَالْأَرُزُّ كُلُّ رَطْلٍ بِثَلَاثَةٍ، وَسَائِرُ الْأَطْعِمَاتِ عَلَى هَذَا النَّحْوِ"[10]. وهذا وصف موجز لحياة ابن قيم الجوزية وعصره، وأما مفهوم الذكاء الروحي، فلابد من توضيح بعض المفاهيم عند ابن قيم الجوزية أولاً.

ثانياً: مفهوم الذكاء الروحي عند ابن قيم الجوزية:

لتوضيح مفهوم الذكاء الروحي عند ابن قيم الجوزية رحمه الله، يتوجب بيان بعض المفاهيم عنده ومن هذه المفاهيم، مفهوم الروح: إن مفهوم الروح "spirit" مشتق من الكلمة اللاتينية "spiritus" والتي تعني التنفس. وتطلق حديثاً بمعنى طاقة الحياة والجانب غير الجسدي وغير المادي من الإنسان، كالمشاعر والشخصية والصفات، أما الذكاء فهو: سُرْعَةُ الْفِطْنَةِ[11]. ويعرف أيضا: هو إمكانية ونشاط عقلي تتعلق بالقدرة على حل المشكلات، والتفكير، والابتكار، وتشكيل نواتج في سياق خصب وموقف طبيعي[12]. والذكاء الروحي يتعلق بكيفية اكتساب الصفات وإنمائها، وحماية الروح وتنميتها[13]. وأما الروح التي أودعها الله تعالى في الإنسان وإن كانت لا تدرك بالحواس لكن صفاتها وآثارها وظواهرها مدركة معلومة. والروح ما فيه حياة الأجسام. والروحانية تُنسب إلى الروح، وتسمو بالروح عن المادة، وتفسر في ضوء الكون والسلوك والمعرفة.[14]ولقد وردت الروح في القرآن الكريم بمعانٍ عدة:

---

1 خير الدين الزركلي، الأعلام، ط15 (دار العلم للملايين، 2002 م)، ج56/6.

*المدرسة الجوزية: هي بسوق القمح بالقرب من الجامع، أنشأها محي الدين ابن الشيخ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي -رحمه الله-، في أيام الملك الصالح عماد الدين.

عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، الدراس في تاريخ المدارس، ط1 (لبنان، دار الكتب العلمية، 1990)، 23/2

2 عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت795ه)، الذيل على طبقات الحنابلة، ت: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1(السعودية: مكتبة العبيكان، 2005م)، 171/5-172

3 بكر بن عبد الله أبو زيد، ابن قيم الجوزيّة حياته آثاره موارده، ط2 (السعودية: درا العاصمة. 1423ه)

4 إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. البداية والنهاية. بيروت: دار الفكر. 1986م. ج234/14

5 محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في إياك نعبد وإياك نستعين، محمد المعتصم بالله البغدادي. ط3. (بيروت: دار الكتاب العربي،1416ه)، 29/1

6 المرجع السابق، 94/1

7 أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري (ت:774ه)، البداية والنهاية، (دار الفكر، 1986م)، ج244/13

8 المرجع السابق، 220/13

99 محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، ط1(مصر: مكتبة الآداب. 1965م)، 7/ 288-303

10 ابن كثير، البداية والنهاية،214/14

11 أَحْمَدَ بْنِ فَارِسِ بْنِ زَكَرِيَّا أبي الحسين. معجم مقاييس اللغة. ت: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. 1979م. ص358/2.

12 جابر عبد الحميد جابر. الذكاءات المتعددة والفهم. ط1. القاهرة: دار الفكر العربي.2003م. ص9

13 توني بوزان. قوة الذكاء الروحي. ط3. السعودية: مكتبة جرير.2007م. ص10

14 المعجم الوجيز. مصر: مجمع اللغة العربية. 1994م. ص281

1- المسيح بن مريم في قوله تعالى: ﴿ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ (النساء: 171)، وحياةٌ منه، قال الطبري: بمعنى إحياء الله له بتكوينه. ورحمةٌ منه، فجعل الله عيسى رحمة على من اتبعه[15].

2- قال تعالى:﴿قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ﴾(النحل:102). وذكر الطبري أن المقصود بالآية هنا جبريل عليه السلام [16].

3- قال تعالى ﴿ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾(المجادلة: 22). قال الزحيلي : وتعني الآية هنا القوة والنصرة على الأعداء والثبات على الإيمان [17] .

4- الوحي قال تعالى:﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾(الشورى: 52)، وأورد الزحيلي في تفسير أوحينا أي أوحينا إليك القرآن وهو من أمر الله تعالى له، وهو روح؛ لأنه يهتدى به [18].

5- الروح التي سأل عنها اليهود. قال تعالى:﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾(الإسراء: 85). أي من الإبداعات الكائنة بكن من غير مادة ولا تولد من أصل، وقيل مما استأثره الله تعالى بعلمه[19].

أما ابن قيم الجوزية فيرى أن الروح لم ترد في القرآن إلا بمسمى النفس، أما في السنة فقد وردت بمسمى النفس والروح [20]. وعرَّف الروح بأنها: جسم يخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نُوراني عُلْوِيٌّ خفيف حيٌّ متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سَرَيان الماء في الورد، وسريان الدُّهْن في الزيتون. فما دامت هذه الأعضاء صالحةً لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكًا لهذه الأعضاء، وأفادَها هذه الآثارَ من الحسّ والحركة الإرادة[21]. وحتى يتضح مفهوم الروح عند ابن قيم الجوزية لابد من معرفة حقيقة الروح وصفاتها، وعلاقة الروح البدن، والفرق بين النفس والروح.

2.1حقيقة الروح وصفاتها:

إن الروح التي أودعها الله في بني آدم مُحدثة مخلوقة، وعلى هذا أهل السنة والجماعة، وانتهى عصر الصحابة ولم يخالف أحد منهم أن الروح مخلوقة. وباعتبار أنها مخلوقة فإنها تموت بخروجها من الجسد ومفارقته له بهذا المعنى تموت. لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88] وإن أريد أنها تموت بالمعنى الحقيقي العدم والفناء فهي لا تموت. بل هي باقية في نعيم أو عذاب [22]. وليس المقصود بالدراسة ذكر الخلاف والأدلة في كون الروح مخلوقة فمجالها علم الكلام، والذي يهمنا بيان تأثير الروح في الإنسان تفكيراً وسلوكاً. وإن كان ابن القيم رحمه الله قد أورد أدلة كثيرة أن الروح مخلوقة واستدل على ذلك بأن الروح لها صفات تُقبض وتُرسل وتُمسك وتصعد وتنزل وهذه الصفات شأن المخلوق المحدث قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الزمر: 42) والأنفس هنا الأرواح قطعاً [23]، وفي هذه الآية جمع بين الوفاتين الصغرى والكبرى، فيمسك الله الأنفس والأرواح التي قضى عليها الموت الحقيقي، ويرسل النفس النائمة إلى الجسد لتستيقظ وتشعر وتحس إلى حين أجلها . وقال ابن القيم واصفاً الروح: وأنَّها تخرج تسيلُ كما تسيل القطرة، وتُكفَّن وتُحنَّط في أكفان الجنة أو النار... ويُشتَمُّ لها كأطيبِ نفحة مسكٍ، أو أنتنِ جيفةٍ، وتُشيَّع من سماء إلى سماء، ثم تُعاد إلى الأرض مع الملائكة[24] . إن الروح بصفاتها وهيئاتها وحركاتها تدرك وتشاهد ما يمر به البدن من غسله وتكفينه إلى دفنه في القبر، والناس من حولها لا يدركون ولا يشاهدون[25]. وإنما الذي يدركه الناس ويشاهدونه أخلاق وأعمال الإنسان أثناء مخالطة الروح للبدن، فما تضمره الروح من اعتقاد وإيمان ينعكس على أخلاقه وأقواله وسلوكه في حياته وعلاقته بمن حوله، فإن كانت الروح صالحة كان حسن العمل وإن كانت سيئة صدر عنها كل سوء وفحش.

2.2علاقة الروح بالنفس:

إن النفس هي الروح عند ابن القيم -رحمه الله- فهما شيء واحد من حيث الذات، فلا فرق بينهما بالذات، ولكن تختلف النفس عن الروح في الصفات، وسمّيت النفْسُ رُوحًا لحصول الحياة بها، وسُمّيت نفْسًا إما من الشيء النفيس لنفاستها وشرفها، وإما مِن تنفَّسَ الشيءُ إذا خرج. فهي دائمة الخروج والدخول في البدن. ومنه النَّفَس ـ بالتحريك ـ فإنَّ العبد كلَّما نام خرجَتْ منه، وإذا استيقظ رجعت إليه، فإذا مات خرجت كلِّيًا، ثم تعود إليه بعد الدفن والرقود بالقبر [26]. ولا مجال للحديث هنا عن أقوال الفلاسفة واختلاف العلماء بمعنى النفس ومكوناتها.

2.3صلاح الروح وتزكيتها: والروح والنفس لا تزكو ولا تصلح إلا بمعرفة الله والتوجه إليه، لذلك أكد ابن قيم الجوزية في ثنايا كتبه على العبودية وأكد عليها سواء العبادات القلبية أم العملية. ويتجلى مفهوم العبادة عنده بأنه: اسم جامع لأصلين: غاية الحب بغاية الخضوع والذل. والعرب تقول: طريقٌ معبَّدٌ أي مذلَّلٌ، والتّعبُّد: التّذلُّل والخضوع. فمن أحب الله ولم يخضع له لم يكن عابدا له. ومن خضع لله دون محبة لم يكن عابدا حتى يكون محباً لله خاضعا له.[27]وأما مكونات العبادة: والعبادة اسم جامع لقواعد وأحكام أربعة وهي: التحقق بما يحب الله ويرضاه، من قول اللسان وقول القلب وعمل الجوارح وعمل القلب، ولكل منها عبادة تخصها. وأحكام تدور عليها فبين واجب، وحرام، ومستحب، ومكروه، ومباح [28]. فأما قول القلب: هو اعتقاد ما أخبر الله سبحانه به عن نفسه وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته ولقائه على لسان رسوله ﷺ. وقول اللِّسان: الإخبارُ عنه بذلك، والدعوةُ إليه، والذَّبُّ عنه، والقيامُ بذكره، وتبليغُ أوامره. وعمل القلب: كالمحبّة له، والتوكُّل عليه، والإنابة إليه، والخوف منه والرجاء له، وإخلاص الدِّين له، والصبر على

---

15 محمد بن جرير الطبري، أبو جعفر(310ه). تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. مصر: دار هجر، 2003م. ج704/7

16 محمد بن جرير الطبري، أبو جعفر(310ه). تفسير الطبري. ج363/14

17 د. وهبة الزحيلي. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. ط1. دمشق: دار الفكر.1991م. ج28/ص59

18 المرجع السابق. ج107/25

19 المرجع السابق. ج142/15

20 ابن قيم الجوزية. الروح. ت: محمد أجمل أيوب الإصلاحي. ط3. الرياض: دار عطاءات العلم.2019م. ص447

21 ابن قيم الجوزية. الروح. ص520-521

22 ابن القيم. الروح. ج98/1

23 ابن القيم. **الروح**. 432/2

24 المرجع السابق: ج336/1

25 المرجع السابق: ج190/1

26 انظر ابن القيم. **الروح**. ج613/2-619

27 محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية. مدارج السالكين في منازل السائرين. تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي. ط1. لبنان: دار ابن حزم.2019م. ج115/1

28 ابن القيم. مدارج السالكين. ج165/1

أوامره والصبر عن نواهيه وعلى أقداره، والرضا به وعنه، والموالاة فيه، والمعاداة فيه، والذلّ له والخضوع والإخبات إليه، والطمأنينة به، وغير ذلك من أعمال القلوب التي فرضُها أفرَضُ من أعمال الجوارح، ومستحبُّها أحبُّ إلى الله من مستحبّها. وعملُ الجوارح بدونها إمّا عديم المنفعة أو قليل المنفعة. وأعمال الجوارح: كالصلاة والجهاد، ونقل الأقدام إلى الجمعة والجماعات، ومساعدة العاجز، والإحسان إلى الخلق، ونحو ذلك.[29]

وبناء على ذلك فالعبادة التي فيها كمال الإنسان وسعادته ونجاته تتمثل في معرفة الله وعبادته ومحبته وحده لا شريك له، وهي حقيقة قول المسلم: لا إله إلا الله، وعلى هذا بعثت الرسل، ونزلت الكتب، ولا زكاة للنفس ولا كمال ولا صلاح لها إلا بامتثال ذلك [30]. فعندما وصف الله المشركين بقوله: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فصلت: 7]، أي لا يأتون ما تزكو وتطهر وتصلح به أنفسهم من الإيمان بالله وتوحيده[31].

إن الإنسان المسلم عندما ترد عليه كلمة " الذكاء الروحي" يتهافت على ذهنه أن روح المسلم مطواعة أوابة لله ﷻ ومن ذكائها تراها حيث أمرها الله ﷻ وتبتعد عما نهاها عنه. وهذه الروح مثل قارب في مبدأ نبع نهر، والنهر عبارة عن التعاليم الإسلامية، والنهر له روافد لا تعد ولا تحصى، ولكن القارب يعرف متى يسير وكيف يسير وأي رافد يختار ويعرف أيضا أي رافد هو الأفضل والأنسب له ومتى لا يدخل رافداً آخر. وهذه الروح الذكية روح المؤمن كالنور تتسلل في الأماكن التي يجب أن تكون فيها، فإذا أذن للصلاة هبت الروح بكل قوة ورغبة وطاعة لأداء واجبها لكي تسعد وتتزود من الخيرات، وإذا رأت محتاجاً هبت لتلبي نداء الله فيه بالمساعدة والمساندة والمواساة والنجدة. وإذا كانت الروح وحيدة تفكرت وتأملت فأخبتت وسبحت. والروح في سجودها لخالقها تمعن له بالطاعة وتعترف له بالعبودية المحضة ولذلك تستحق القرب ﴿ وَٱسۡجُدۡ وَٱقۡتَرِب﴾(العلق:19). هذه الروح لشدة ذكائها تفطن لكل شيء ينساه الآخرون، فبينما الناس في لهوهم تكون على عتبة ذي الملكوت تطلب منه المغفرة والقرب. وبينما الناس يشحون هي تنفق في سبيل الله لا تريد جزاءاً ولا شكوراً، بينما الناس ينامون هي تصحو للابتهال والمقام بين يدي الله الكبير المتعال، هذه الروح في درب الهدى سائرة والناس في غفلتهم يعمهون.

والإنسان الروحي أو الروحاني يلتزم بالطاعات ويبتعد عن المنكرات، يتأمل ويتفكر بنفسه وفي الكون فيرى إعجاز الله تعالى وحكمته، ثم يتأمل بآيات الله تعالى وما أنزله من وحي، ويلتزم بالأوامر الربانية وينتهي بالشعائر والأخلاق، وهذا كله يسمى العبادة. فالعبادة تشمل كل ما يرضي المعبود من قول وفعل واعتقاد، وهذا ما أكّده ابن قيم الجوزية في ثنايا كتبه ومؤلفاته. تشمل العبادة كل شيء داخل الإنسان وكل ما يشعر به ويحس، وحتى المشاعر والأحاسيس تضبطها وتنميها وتخلق لها آفاقاً لا حد لها وتضبط العبادة علاقة الإنسان مع نفسه ومجتمعه.

ويمكن تعريف الذكاء الروحي عند ابن قيم الجوزية بأنه: أن يكون الإنسان عبداً صالحاً لله عز وجل في كل ناحية من نواحي حياته، فيستشعر في كل لحظة حاجته إلى ربه ولا غنى له عن خالقه طرفة عين، وأن هذا الإله مستحق لئن تصرف له كل أنفاس الحياة عبودية وطاعة وخضوعا. وحينها تشتاق الروح إلى موطنها فلابد من السير بالروح النقية التي تستمد قوتها وصحتها ونماءها ونورانيتها من الذي أنشأها وخلقها.

وإذا أخذنا مفهوم الذكاء الروحي في الأدبيات الغربية فإننا نجد أنه تم تعريفه عند - **زوهار** و**مارشال** بأنه: الذكاء الأسمى الذي يحل مشاكل المعنى والقيمة، ومع هذا الذكاء يمكن أن نصنع أفعالنا وحياتنا في أغنى سياق لإعطاء معان، ووضع خطة عمل واحدة أو رسم طريق واحد للحياة.[32]

وعرفه **يجليسورث** " Wigglesworth" الذكاء الروحي بأنه:" قدرة الإنسان على التصرف بحكمة ومحبة وتعاطف مع المحافظة على السلام الداخلي والخارجي، بغض النظر عن الظروف التي يعيشها الإنسان"[33]. فلو أخذنا هذا تعريف من منظور إسلامي لوجدناه يعني الالتزام بتعاليم الله ﷻ وإجبار الجوارح على التصرف كما تقتضيه التعاليم الإسلامية مع الرضا الداخلي لأن في هذا الرضا رضا الله عز وجل وإلزام النفس بالصبر على كل شيء من الأقدار وهو مفهوم الإسلام.

النتائج والتوصيات:

إن مفهوم الذكاء الروحي عند ابن قيم الجوزية يعني معرفة الله ﷻ والإيمان به وعبادته فالعبادة كل ما يرضي المعبود من الأقوال والاعتقاد والسلوك. إن الروح تستمد قوتها وصحتها ونماءه من الذي خلقها. وكل ما يعتقده المرء يتجلى في سلوكه وأخلاقه. إن الذكاء الروحي في مفهوم ابن قيم الجوزية يعني معرفة الله وأسمائه وصفاته، والالتزام بما شرع الله ﷻ لعباده من شرائع وما بعث به الرسل، وهذا الإيمان يتجلى آثاره في سلوك الفرد وأعماله وعلاقته مع مجتمعه والكون ككل. والإنسان كوحدة متكاملة من قلب وروح وبدن فلا سعادة له ولا راحة إلا بعبادة رب العالمين، والامتثال لأوامر واجتناب نواهيه.

نوصي الباحثين بدراسة التراث الإسلامي الذي تركه ابن قيم الجوزية فهو جدير بالاهتمام بالدراسة والبحث في مجال الذكاء الروحي وتطوير مقاييس تخدم علماء النفس المسلمين. فإن بذور العلوم موجودة في التراث الإسلامي، ولكن تحتاج إلى بحث ودراسة واطلاع. كما نوصي برعاية تراث ابن قيم الجوزية في مجال علم النفس خصوصاً، لما في تراثه من عناية بالنفس والروح وتربيتها. وأيضا نوصي الباحثين العودة إلى التراث الإسلامي لدراسة علم النفس ووضع مقاييس نفسية لعملية تأصيل إسلامية.

قائمة المصادر والمراجع:

أبو زيد، بكر بن عبد الله. **ابن قيم الجوزيّة حياته آثاره موارده**. ط2. السعودية: دار العاصمة. 1423ه

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. **مدارج السالكين في إياك نعبد وإياك نستعين**، محمد المعتصم بالله البغدادي. ط3. بيروت: دار الكتاب العربي،1416ه.

29 ابن القيم. مدراج السالكين. ج1/153-154

30 ابن القيم. المفتاح. ج1160/2

31 المفتاح. ج1160/2

32 د. محمد عبد الهادي حسين. دليك العلمي إلى قوة الذكاء الروحي. ط1. مصر: دار العلوم 2007م، ص25

33 Cindy , Wigglesworth. (2004). Integral Theory (also called AQAL theory) and its relationship to Spiritua Intelligence and the SQi Assessment. President, Deep Change, Inc. https://deepchange.com/IntegralSpiritualIntelligence2011.pdf ص1

ابن قيم الجوزية. الروح. ت: محمد أجمل أيوب الإصلاحي. ط3. الرياض: دار عطاءات العلم.2019م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري (ت:774ه). **البداية والنهاية**.

بيروت: دار الفكر. 1986م

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (ت795ه)، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ت: عبد الرحمن

بن سليمان العثيمين، ط1. السعودية: مكتبة العبيكان، 2005م.

ابن زكريا، أَحْمَدَ بْنِ فَارِسِ بْنِ زَكَرِيَّا أبي الحسين. **معجم مقاييس اللغة**. ت: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. 1979م.

بوزان، توني. **قوة الذكاء الروحي**. ط3. السعودية: مكتبة جرير.2007م.

جابر، عبد الحميد جابر. **الذكاءات المتعددة والفهم**. ط1. القاهرة: دار الفكر العربي.2003م.

حسين، د. محمد عبد الهادي. **دليك العلمي إلى قوة الذكاء الروحي**. ط1. مصر:

دار العلوم 2007م

الزحيلي، د. وهبة. **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. ط1. دمشق:

دار الفكر.1991م.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام**. ط15. دار العلم للملايين، 2002 م

الطبري، محمد بن جرير، أبو جعفر(310ه). **تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي**

القرآن. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. مصر: دار هجر، 2003م.

سليم، محمود رزق. **عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي**. ط1. مصر:

مكتبة الآداب. 1965م

المعجم الوجيز. مصر: مجمع اللغة العربية. 1994م.

النعيمي، عبد القادر بن محمد الدمشقي. **الدراس في تاريخ المدارس**. ط1.لبنان: دار الكتب العلمية، 1990م

Cindy , Wigglesworth. (2004). Integral Theory (also called AQAL theory)and its relationship to Spiritua

.Intelligence and the SQi Assessment. President, Deep Change, Inc

https://deepchange.com/IntegralSpiritualIntelligence2011.pdf

İmaj Kültürü ‘Instagram’ın Benlik Saygısı ve Memnuniyet Üzerindeki Etkisi’

ثقافة الصورة "تأثير الانستقرام على تقدير الذات والرضا"

Zainab al-Zindani*

Dr. Al-Mushrif bin Saeed bin Odeh**

Özet

Sosyal siteleri, bir iletişim veya bilgi kaynağı olmanın yanı sıra, gerçek toplumlara paralel olarak güçlü bir şekilde sanal topluluklar oluşturdukları için bireyler için yeni değerlendirme kriterlerinin birincil kaynağı haline gelmiştir. Memnuniyet ve kendini kabul, ancak sosyal ağ siteleri dahil edilemez, çünkü her birinin kendi standartları, belirli toplulukları ve kendi kabul ve reddetme felsefeleri vardır. İmgenin diğer araçlar üzerindeki açık ve doğrudan etkisi göz önüne alındığında, “benlik saygısını” formüle etmede bireyler üzerindeki etkisinin boyutunu araştırmak için sanal bir alan olarak “Instagram” seçmenin acil ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Araştırmanın önemi, bir grup görüntü ve videonun, bireylerin ve toplumların birlikte yaşamlarını etkileyen kader kararlarını etkileyebilecek duyguları yönlendirmede ve benlik ve benlik algılarını daha derin bir şekilde oluşturmada neler yapabileceğine ışık tutmasında yatmaktadır. Araştırma, üniversite öğrencilerinin benlik saygısı, benlik tatmini ve yaşamla ilgili olumsuz etkilerini araştırmayı ve özellikle Instagram ile ilgili olarak psikolojik boyutlarını netleştirmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, olgunun orijinal doğal bağlamında anlaşılmasını derinleştirmeye istekli olan nitel nitel yöntem kullanılarak olgunun analitik tanımını benimsemiştir. Bu araştırma bağlamında görüşme ve gözlem araçları kullanılmıştır. Araştırmacı, Corona pandemisinin istisnai koşulları ve sokağa çıkma yasağı getirilmesi nedeniyle görüşmelerini Zoom-Online platformu üzerinden gerçekleştirdi. Araştırmada sorunun katılımcılar arasında ne ölçüde fark edildiği ve bu sorunun onların bakış açısını, benlik algısını ve benlik saygısını yönlendirmedeki derinliği ve etkisi sonucuna ulaşılmıştır. Görüşülen katılımcıların cevapları aşağıdakiler etrafında dönmüştür:

a) İnsanın bir insan doğası olarak toplumsal kabulünün ve ona olan ihtiyacının önemi

b) Sosyal kabulün benlik saygısı, benlik doyumu ve yaşam tarzı üzerindeki etkisi,
c) Sosyal medyanın benlik saygısı ve doyum üzerindeki gerçek olumsuz etkisi.

Araştırmacı, özdeğerin gerçekte neyi temsil ettiği, toplumsal oluşumlar ve bireysel inançlar gibi bu fenomene eğitimcilerin, araştırmacıların, akademisyenlerin ve hatiplerin dikkatine ve sosyal paylaşım sitelerinin ve Instagram'ın toplumun varlığı üzerindeki etkisinin ciddiyetinin farkına varmaya çağırıyor.

Anahtar Kelimeler: Benlik Saygısı. Sosyal Kabul. İnstagram Etkisi. İmaj Kültürü

* زينب الزنداني طالبة ماجستير، قسم العلوم الإسلامية في جامعة صباح الدين الزعيم. alzendani.zinab@std.izu.edu.tr/ zainbzazn@gmail.com/ https://orcid.org/0000-0002-5349-249

** الدكتور المشرف بن سعيد بن عودة قسم الدراسات الإسلامية. جامعة صباح الدين الزعيم. benaouda.bensaid@izu.edu.tr /https://orcid.org/0000-0002-3054-7707

ملخص:

قد أصبحت مواقع التواصل الاجتماعي فضلا عن كونها مصدرًا للتواصل أو المعلومات أيضا مصدرًا أساسيًا لمعايير تقويمية جديدة للأفراد، إذ أنها تشكل وبقوة المجتمعات الافتراضية الموازية للمجتمعات الحقيقية، والتي تمتلك معاييرها الخاصة المؤثرة في تشكيل مفاهيم الرضى وقبول الذات، غير أن مواقع التواصل الاجتماعي لا يمكن ادراجها جميعا في سلة واحدة، إذ أن لكل منها معايير معينة ومجتمعات محددة وفلسفات قبول ورفض خاصة أيضًا. وباعتبار التأثير الجلي والمباشر الذي تخلفه الصورة عن غيرها من الوسائل، ظهرت الحاجة الماسة لاختيار "الانستقرام" كمساحة افتراضية لدراسة مدى تأثيره على الأفراد في صياغة "تقدير الذات". وتكمن أهمية البحث في أنه يسلط الضوء على ما يمكن أن تفعله مجموعة من الصور والفيديوهات في توجيه المشاعر وتشكيل التصورات عن الذات والنفس بشكل أعمق، مما قد يمس قرارت مصيرية مؤثرة في حياة الأفراد والمجتمعات معا. يهدف البحث إلى استكشاف الآثار السلبية المتعلقة باحترام الذات والرضا عن النفس والحياة لدى الطلاب الجامعيين، واستجلاء الأبعاد النفسية لديهم، خصوصا فيما يتعلق بالانستقرام. وقد اعتمد البحث المنهج الوصف التحليلي للظاهرة، باستخدام الأسلوب الكيفي النوعي الذي يحرص على التعمق في فهم الظاهرة في سياقها الأصلي الطبيعي، وقد تم في هذا السياق البحثي استعمال أداتي المقابلة والملاحظة. وبسبب ظروف جائحة كورونا الاستثنائية وفرض حظر التجوال، أجرت الباحثة مقابلاتها من خلال منصة زوم-أنلاين. وقد خلصت الدراسة إلى مدى تحقق المشكلة لدى المشاركين ومدى عمقها وتأثيرها في توجيه نظرتهم وتصورتهم أنفسهم وتقديرهم ذواتهم. وقد تمحورت إجابات المشاركين المقابين حول الآتي:

أ) أهمية القبول المجتمعي للإنسان واحتياجه له كطبيعة إنسانية،

ب) تأثير القبول الاجتماعي على تقدير الذات والرضا عن النفس ونمط الحياة، ج) التأثير الحقيقي السلبي لمواقع التواصل على تقدير الذات والرضا.

تدعو الباحثة إلى اهتمام المربين الباحثين والعلماء والخطباء لهذه الظاهر لما تمثله القيمة الذاتية في الواقع والتشكيلات المجتمعية والقناعات الفردية، وإدراك خطورة تأثير مواقع التواصل والانستقرام على كيان الفرد والمجتمع، وتؤكد أيضا على الحاجة إلى إجراء مزيد من الدراسات النظرية القيمية والتأصيلية التي تعين في صياغة الحلول والاستراتيدية التربوية والنفسية الناجعة.

كلمات مفتاحية: تقدير الذات. القبول الاجتماعي. تأثير الانستقرام. ثقافة "الصورة"

Abstract

Social networking sites, in addition to being a source of communication or information, have also become a primary source of new evaluation criteria for individuals, as they powerfully constitute virtual communities parallel to real societies, which have their own criteria affecting the formation of concepts of satisfaction and self-acceptance, but social networking sites cannot be included All in one basket, as they each have their own standards, specific communities, and their own philosophies of acceptance and rejection. Considering the clear and direct impact that the image has on other means, the urgent need to choose "Instagram" as a virtual space has emerged to study the extent of its impact on individuals in formulating "self-esteem". The importance of the research lies in that it sheds light on what a group of images and videos can do in directing feelings and forming perceptions of self and self in a deeper way, which may affect fateful decisions affecting the lives of individuals and societies together. The research aims to explore the negative effects related to self-esteem, self-satisfaction and life among university students, and to clarify their psychological dimensions, especially with regard to Instagram. The research adopted the analytical description of the phenomenon, using the qualitative qualitative method, which is keen to deepen the understanding of the phenomenon in its original natural context. In this research context, the interview and observation tools were used. Due to the exceptional circumstances of the Corona pandemic and the imposition of a curfew, the researcher conducted her interviews through the Zoom-Online platform. The study concluded to the extent to which the problem has been realized among the participants and its depth and impact in directing their view, self-perception and self-esteem. The answers of the interviewed participants revolved around the following:

a) The importance of the societal acceptance of man and his need for him as a human nature,

b) The effect of social acceptance on self-esteem, self-satisfaction and lifestyle, c) The real negative impact of social media on self-esteem and satisfaction.

The researcher calls for the attention of educators, researchers, scholars and orators to this phenomenon of what self-value represents in reality, societal formations and individual convictions, and realizing the seriousness of the impact of social networking sites and Instagram on the entity of the individual and society. Effective educational and psychological.

Keywords: Self-Esteem. Social Acceptance. Instagram Effect. Image Culture.

مقدمة

إن الوصف الذي يطلقه العديد من المفكرين والباحثين بل وكثير من الناس في وصفهم لعلاقتهم مع مواقع التواصل الاجتماعي أنها عملية "غزو" لحياتنا اليومية بل وتلك العلاقات الخاصة، فالإنسان اليوم صار مرتبطًا بالشكبة العنكبوتية في أغلب نواحي حياته إن لم يكن في جميعها، ومواقع التواصل الاجتماعي صارت في الصدارة في التأثير على حياة الناس وعلاقاتهم وتصوراتهم العامة والخاصة، وبرغم أنها تسهل عملية التواصل مع الآخرين إلا أنها في الوقت نفسه تأخذنا بعيدًا عن الحياة الحقيقة إلى عوالم افتراضية، لقد جرتنا مواقع التواصل الاجتماعي للتضحية بالمحادثات المباشرة وجها لوجه وبالعلاقات الإنسانية الواقعية مقابل السعة والسهولة التواصلية في العالم الافتراضي، نتيجة لهذا فإنه وبالتوازي مع الآثار الجيدة للتكنولوجيا والانترنت خصوصا فإن له من الآثار الهدامة ما قد تفوق إيجابياته في كثير من الأحيان.

إن مواقع التواصل الاجتماعي مثل فيسبوك وتويتر وانستقرام ويوتيوب وما إلى ذلك لم تعد فقط مجرد مواقع إلكترونية عادية، فمع كونها صارت جزء لا يتجزأ من الحياة اليومية للعديد من الناس فإنها في ذات الوقت تقوم بمساعدة الناس على تلبية الكثير من متطلباتهم الاجتماعية، فهي تشعرهم بوجودهم الاجتماعي وتعطيهم مكتسبات اجتماعية لم يتمكن الكثير منهم من تحقيقها في أرض الواقع، من هنا لا يمكننا إنكار أنها أحدثت تأثيرًا فارقًا في حياة الأفراد، وشكلت لهم بوابة افتراضية فتحت لهم طريق واسعًا للتعبير بشكل أكثر تحررًا عن آرائهم ومواقفهم حول القضايا التي تهمهم، كما أنها أتاحت لهم أن يظهروا أنفسهم بالطريقة التي يريدون ويحبون، وفي هذا السياق تم إجراء العديد من الدراسات الاجتماعية عن مدى قدرة وسائل التواصل الاجتماعي على تغيير فكرة الناس عن أنفسهم ورضاهم عن حياتهم، في دراسة قام بها مجموعة من الباحثين في جامعة توليدو في الولايات المتحدة الأمريكية أظهرت أن المقارنات السلبية التي تخلقها مواقع التواصل الاجتماعي لدى مستخدميها تؤدي إلى انخفاض الشعور بالرضا عن الحياة واحترام الذات كما يرفع نسبة الشعور بالحسد وهو ما يؤثر في قيمة المرء لذاته ورؤيته لنفسه. [1]

وفقًا لاستطلاع أجرته الجمعية الملكية للصحة العامة في بريطانيا شمل أكثر من 1479 شخصا تتراوح أعمارهم بين 14 و 24 عاما،حول مدى تأثير وسائل التواصل الاجتماعي سلبيا على المستخدمين الذي كان يضم خمس منصات (فيسبوك وتويتر ويوتيوب وانستغرام و سناب تشات) فإن الغالبية منهم يرون أن أن موقع انستغرام هو "الأسوأ بين منصات التواصل الاجتماعي" من حيث تأثيره السيء على الصحة النفسية للمستخدمين. [2]

وفي الواقع فإن هذا الرأي لم يكن مجرد كلام على ورق، فقد أوردت البي بي سي أيضا خبرًا مؤسفا لانتحار طالبة جامعية، والتي ذكر والدها أن "إنستغرام قتل ابنتي" في إشارة إلى أن هذا الموقع هو ماقادها لاتخاذ هذا القرار[3] ،وبسبب هذه الحادثة المؤسفة وغيرها، فقد تنبه الكثير من الباحثين إلى مدى تأثير انستقرام في حياة الناس بشكل جدي.

والانستقرام باختصار هو شبكة اجتماعية تمكن المستخدمين من نشر صور وفيديوهات وتحقيق وصول واسع لها، كما تسهل التفاعل والمشاركة مع صور وفيديوهات الآخرين والتعليق عليها، وكأي شبكة اجتماعية فإن الانستقرام يتيح مساحة واسعة من المتابعة للعديد من الأشخاص الغرباء ولأولئك الذين تفصلهم عن المستخدمين مسافات مكانية واختلافات ثقافية ودينية وغير ذلك.

1. منهجية البحث:

اتبعت الباحثة في هذا البحث منهجية المقابلة والتحليل وهي أحد أنواع البحث النوعي، وقامت فيها بوضع عدد من الاسئلة التي تحتوي على محاول مهمة تساعد الباحثة على فهم وإدراك الأبعاد النفسية و مداها عند المشاركين الذي قامت بإجراء المقابلة معهم، كان المقرر أن تكون المقابلة فردية وجهًا لوجه، لكن بسبب جائحة كورونا وفرض حظر التجوال كإجراء حكومي في مواجهة الجائحة قامت الباحثة بإجراء المقابلات عن طريق الإونلاين باستخدام برنامج الزوم.

و قامت الباحثة باختيار مجموعة من الطلاب والطالبات الجامعيين كعينة من مختلف دول العالم، ومن تخصصات مختلفة، وتتروواح أعمارهم بين 18-26 عامًا، ويجمع بينهم استخدامهم الانستقرام بشكل يومي، قامت الباحثة بإجراء مقابلات مع 20 طالبًا منهم، كان عدد الإناث منهم 15 مشاركة، وعدد الذكور 5 مشاركين، وكان عدد الإناث أكثر بحكم انتشار استخدام الانستقرام عندهن أكثر.

2. الأسئلة والنتائج:

إن ردود الأفعال التي وجدتها الباحثة كانت مختلفة عما كان متوقعا، ففي إجابة السؤال الأول الذي كان "**هل تعتقد أن المشاهير وعارضات الأزياء والشخصيات البارزة اجتماعيا الموجودون على إنستغرام بأجساد مثالية قد تجعل الناس يعتقدون أن النحافة أو العضلات هي النموذج المثالي عند المجتمع؟**" أجاب فيه 16 مشاركًا من أصل 20 بـ"**نعم**" وأضافت إحدى المشاركات "**أن الأمر لا يقتصر فقط على الشكل الخارجي بل حتى على نمط**

[1] Vogel, E. A., Rose, J. P., Okdie, B. M., Eckles, K., & Franz, B. (2015). Who compares and despairs? The effect of social comparison orientation on social media use and its outcomes. Personality And Individual Differences,86249-256. doi:10.1016/j.paid. 2015.06.026

[2] Rsph.org.uk. (2019). Instagram ranked worst for young people's mental health. [online] Available at : https://www.rsph.org.uk/about-us/news/instagram-ranked-worst-for-youngpeople-s-mental-health.html [Accessed 24 May 2019].

[3] "الانستقرام ساعد على قتل ابنتي"BBC NEWS ،25/يناير/2019،https://www.bbc.com/arabic/media-46971965

الحياة نفسها، فهناك معايير انستقرامية للتسوق، ومعايير انستقرامية لشرب القهوة، ومعايير انستقرامية لتناول الطعام والخروج في النزهات، بل حتى أصبح هناك معايير إنستقرامية للعبادات الخاصة بين العبد وربه".

السؤال الثاني كان أكثر تحديدًا عن شعورهم وقناعاتهم الشخصية بصيغة: **"هل يتأثر تقديرك لنفسك، أو شعورك بالرضا عنها لأنك تعتقد أنك لا تواكب معايير انستقرام؟"**، وفي هذا السؤال لاحظت الباحثة ترددًا في الإجابة، واستغراقًا أكثر في التفكير، وكانت النتيجة أن أجاب تسعة منهم بـ**"نعم"** وأجاب ثلاثة بـ**"لست متأكدًا"**، وكان النفي إجابة الثمانية الباقية، والملاحظ أن الذين أجابوا بنفي وجود أثر سلبي عليهم في الرضا عن حياتهم أو تقديرهم لذاتهم لا يقضون ذات الوقت الذي يقضيه البقية في تصفح الانستقرام، بينما كان الوقت الذي يقضيه من أجاب بـ"نعم" على هذا السؤال في تصفح إنستقرام يقارب الساعتين أو أكثر يوميًا، وقالت مشاركتين أنهما لا يستطيعان حساب الوقت الي يقضيانه على الإنستقرام لأنهم يقمن بتصفحه كلما حانت لهن فرصة وهذا يختلف من يوم لآخر.

وتنوعت إجابات المشاركين في إجاباتهم عن السؤال الثالث وهو:**"ماهي الأسباب التي تستخدم لأجلها انستقرام؟"**، فكان **"الترفيه وتمضية الوقت"** هو السبب المشترك عند الغالبية، أضاف تسعة من المشتركات "التسوق" كسبب لاستخدام انستقرام، وسألتهن الباحثة عن "مدى تأثر ذوقهن العام في التسوق بين ما يرينه في إنستقرام والحياة الواقعية؟"، أجابت خمسة منهن أنهن يفضلن الشائع على إنستقرام أكثر وذلك لأنه برأيهن يواكب الجديد أكثر، وأضاف بعض المشاركين أن **"التواصل مع الأصدقاء"** أحد أسباب استخدامهم لانستقرام.

كانت أكثر الاستجابات مثيرة للإهتمام في نظر الباحثة هي تلك التي كانت أثناء الحديث والإجابة عن السؤال التالي **"هل تشعر أنك بحاجة لتغير في نفسك لتكون متوافقًا أو ملائمًا لمعايير انستقرام؟ لم؟ ولم لا؟"**، بادئ الأمر أجاب الجميع بشكل نظري مجرد، أكدوا فيه على أهمية التميز في التنوع البشري والاستقلال الفكري في بناء معاييرنا الخاصة، وتوسع بعض المشاركين في تحليل هيمنة الحداثة والصورة الحداثية على فلسفات ومنطلقات مواقع التواصل الاجتماعي اليوم، لكن حين قامت الباحثة بتكرار السؤال والتأكيد على ماهية الشعور الشخصي للمشارك، فقد أبدى سبعة منهم ضيقًا واضحًا وترددا، بل وتهرب البعض عن الإجابة بشكل مباشر، وأبدى البعض عدم فهمه للسؤال جيدًا، وهذا اضطر الباحثة إلى أن تقوم بإعادة صياغة السؤال بطرق مختلفة، في المجمل كانت إجاباتهم متمثلة في عبارة **"لست متأكدًا من ذلك"**، في حين أجاب ثمانية من المشاركين بـ**"نعم"**، وتفاوتت سرعة إجابتهم من سريعة إلى بطيئة جدًا، وأجاب البعض منهم بنعم مرافقًا لها بضحكة المتحرج من إجابته، أما الخمسة الباقية فقد كانت إجابتهم أنه **"لا، لا أشعر بحاجة لتغيير نفسي لموائمة معايير انستقرام"**.

أما بالنسبة للشطر الثاني من السؤال **"لم؟ ولم لا"** فقد كانت خلاصة إجابة أولئك الذين أجابوا بنعم **"أنهم لا يعرفون سبب شعورهم بهذا الاحتياج تمامًا إنما هم يعتقدون أنهم سيكونون أكثر سعادة لو استطاعوا أن يكونوا متوائمين مع الصورة والمعايير الموجودة في الإنستقرام"**، وأضاف أحد المشاركين أنه برغم اقتناعه أن هذا قد يكون تصورًا خاطئًا لكنه جزء أساسي من الواقع المفروض علينا، كما نوهت إحدى المشاركات عن أنه وبرغم رغبتها في موائمة هذه المعايير إلا أنها تتمنى لو أنها تختفي ويصبح الناس أكثر حرية واستقلالًا في تكون تصوراتهم عن ذواتهم وأشكالهم وحياتهم، أما أولئك الذين أجابوا بعدم شعورهم بالحاجة إلى تغيير أنفسهم لموائمة إنستقرام فقد كان السببان الرئيسيان عندهم هما:

1- إدراكهم أن إنستقرام شبكة وهمية، وما نراه عليها من صور وانعكاسات هي مزيفة وليست حقيقة.
2- وعيهم الذتي بنفسهم وتطلعاتهم وماهيتها وبالتالي فإن الصورة التي تأتي من الأخرين مهما كان زخمها فهي لا تؤثر عليهم.

أما السؤال الأخير فكان **"إذا اختفى الانستقرام من حياتك ماذا سيكون شعورك؟"** أجاب 7 من أصل 20 أن **"حياتهم كانت لتكون أفضل وأكثر استقرارًا"**، وقال 8 آخرون أنهم **"يرغبون في بقاء الانستقرام في حياتهم"** وحين سألتهم الباحثة لم ذلك؟ أجاب 6 منهم أنه **"الانستقرام فتح لهم أبوابًا للعالم الذي لطالما شعروا أنهم معزولون عنه"**، ولم يذكر البقية سببًا محددًا إلا أنه صار اعتيادًا، في حين قال الخمسة البقية **"أنه لا يؤثر في حياتهم إلا بشكل طفيف ووجوده وغيابه لن يكون له تأثير حقيقي"**.

المناقشة:

مما وجدته الباحثة وقرأته من خلال المقابلات التي قامت بها فإنها خلصت إلى ثلاثة محاور يمكن أن تحلل ضمنها ما وصلت إليه من نتائج:

1- أهمية القبول المجتمعي للإنسان واحتياجه له كطبيعة إنسانية:

إن القبول المجتمعي والشعور بالانتماء لمجموعة من الناس هو من أهم مكونات النفس البشرية، وتبرز أهمية تحققه في كثير من النواحي المتعلقة بالفرد والمجتمع، فنجد البشر على مر التاريخ يعيشون في جماعات مترابطة، ولطالما تنازل الأفراد في هذه الجماعات عن كثير من رغباتهم ومصالحهم الشخصية مقابل تحقيق القبول والانتماء، وتذكر كتب السياسة الكثير من النظريات حول أسباب ودوافع نشوء الأنظمة السياسة باختلافها، وأهم تلك الأسباب هي الطبيعة البشرية التي لا تستطيع العيش إلا ضمن مجتمع ما، إلا أن التواجد ضمن مجتمع ما ليس كافيًا للشعور بالانتماء والاستقرار الفردي في المجتمع، بل يستلزم هذا وجود قبول مجتمعي للفرد كجزء منه، وبطبيعة حال المجتمعات فإن لكل مجتمع معايير محددة يتم بها القبول الاجتماعي للإفراد وفقًا له، فمن وافقها تلقاه المجتمع بالقبول، ومن خالفها نبذه المجتمع، وربما نرى هذا يتجلى بوضوح في يومنا فيما نراه من صعوبة للمهاجرين من الدول المسلمة إلى الدول غير المسلمة في تقبلهم من المجتمع، حيث أشارت دراسة حول عملية الانسجام والقبول المجتمعي للاجئين السوريين[4] أن سياسات الاندماج في أوروبا الغربية تحديدًا تركز بشكل كبير على الاندماج البينيوي للمجاهرين ويعدهم بمستقبل مشرف في العمالة والتعليم، بينما يتجاهل بشكل كبير عملية الاندماج الثقافي حيث يشعر المهاجرون هناك بالضغط الثقافي المختلف بينهم وبين سكان بلدان أوروبا مما يشعرهم بعدم المساوة والتهديد الدائم لمعتقداتهم وأفكارهم، في المقابل فإن المهاجر الغير مندمج في الثقافة المجتمعية للدولة التي هاجر إليها يبقى منبوذا اجتماعيًا وقد يتعرض لحوادث نبذ وعنصرية مختلفة.

2- تأثير القبول الاجتماعي على تقدير الذات والرضا عن النفس ونمط الحياة:

وفقًا للمقدمات السابقة، وما أشار إليه بعض المشاركين من أن حياتهم ستكون أسعد في حال توافقوا مع معايير القبول الاجتماعي الذي يصنعه مجتمع الانستقرام، فإن القبول المجتمعي الشكلي والمادي مهم في تقدير الإنسان لنفسه والرضا عن حياته، ومن هنا فإن المعايير التي أصبحت عالمية وفقًا لانستغرام ومستخدميه تجعلهم في شعور دائم بالقلق من عدم تقبل المجتمع اليوم لشكلهم أو نمط حياتهم، وهذا ما يؤدي إلى النتيجة التي يناقشها الباحث وهي عدم تقدير الذات وعدم الرضا عنها وعن نمط حياتها، وإن أهمية هذين الأمرين للنفس البشرية هو أمر قد كتب فيه الكثير من الباحثين، وتكلم فيه الكثير من المؤلفين، من ذلك ماذكره ماسلوا في تنظيمه للحاجات النفسية حيث يرى أن هناك حاجة ماسة لتقدير الفرد لذاته واحترامه لها والثقة بذاته،

---

[4] "دراسة حول عملية الانسجام والقَبول المجتمعي للاجئين السوريّين"، dergi park akademi، 2017/9/23، https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/453989.

كذلك هناك حاجة ملحة لتقدير الذات من الآخرين الذي يتضمن المكانة والمركز والتقبل الاجتماعي من الآخرين كما أن الشعور بعدم الرضا عن الحياة يعتبر واحدا من أهم المشكلات المهمة في حياة الفرد وقد تترتب مشكلات نفسية أخرى.[5]

3- التأثير الحقيقي السلبي لمواقع التواصل على تقدير الذات والرضا:

إن تأثير إنستقرام في تقدير الذات وعدم الشعور بالرضا عن النفس والحياة يبدو واضحًا في ما وجده الباحث في إجابات المشاركين في المقابلة، كما يلاحظه الباحث في النمط العام للشكل والملابس في الحياة الواقعية من حوله، ووفقًا للدراسات السابقة التي اطلع عليها الباحث في تأثير مواقع التواصل الاجتماعي على الثقة بالنفس والتي كانت غالبيتها عن الفيسبوك فقد ذكر الباحثون أن أولئك الذين يمتلكون ثقة عالية من مستخدمي الفيسبوك هو أولئك الذين يحصلون على تفاعل جيد في الموقع ولديهم أصدقاء بشكل أكبر بينما ترتبط ضعف الثقة عند المستخدمين مع ضعف التفاعل أو الاندماج في المجتمع الفيسبوكي، وكذلك الحال بالنسبة لمستخدمي الانستقرام وغيرها من مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة، كما أن إجابة بعض المشاركات حول تغير ذوقهن في التسوق وفقًا لمعايير الإنسقرام يعزز أن الدافع عندهن هو موائمة معاييره ولو كان على حساب الجودة والحاجة.

3. حلول ومقترحات:

إن إشكالية تأثير الانستقرام السلبي على تقدير الذات والرضا عن الحياة هو إحدى المشكلات المعاصرة التي يمكن دمجها بمسألة"القبول" والشعور بالاحتياج له، وفي مبادرة للباحثة أن تعرض حلولًا لهذه المشكلة، فإن الباحثة تفضل أن تنطلق من المنهجية القرآنية في تناول هذا الموضوع وكيفية عرضه لها، حيث أن المسلم الذي ينطلق في رؤيته الإصلاحية للنفس والمجتمع والكون من المنهج القرآني فلابد أن يكون هو الأرضية الثابتة التي ينطلق منها، لكن التفصيل في رؤية القرآن المنهجية تجاه قضية "القبول" تحتاج بحثًا أكثر تخصصا وتعمقا، ولكن الباحثة ستعرض خطوطًا عريضة عامة فيما عرضه القرآن في هذه المسألة في محاولة لتوجيه البوصلة إلى التصور القرآني:

1- قوله تعالى في قصة السيدة مريم عليها السلام (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا) [آل عمران:37] ، وفي الآية إشارة لمواساة الله عز وجل لامرأة عمران التي كانت نذرت مافي بطنها للعبادة وخدمة بيت الله، ولما كان المعيار المجتمعي حينها لهذا الدور هو أنه منوط بالرجال فكان مجيء السيدة مريم مخالفًا لهذا المعيار المجتمعي، لكن الله عز وجل قد بين في الآية الكريمة أن قبوله عز وجل لمريم عليها السلام هو الأصل، وكانت توابع هذا القبول الرباني هو التنشئة الحسنة والمعية الإلهية والمعية البشرية من الصالحين متمثلًا في سيدنا زكريا عليه السلام.

2- قوله تعالى (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)[الحجرات:13] وفي هذه الآية الكريمة تأسيس مهم لنظر الإنسان إلى نفسه ووفق أي معايير، فالله عز وجل يبين أن القبول الأهم في حياة المؤمن هو قبوله من الله عز وجل، وأن هذا القبول لا يكون إلا بالتقوى والتي هي عبارة عن عبادة قلبية محضة لا يستطيع قياسها فرد ولا مجتمع، ويختص الله وحده بمعرفتها، فتصبح المعايير التي يسعى إليها المؤمن لتحقيق الرضا عن نفسه وتقديرها هي تلك المتعلقة بينه وبين قلبه وتزكية نفسه لبلوغ هذه المكانة.

3- في الحديث القدسي (أنا عند ظن عبدي بي)[6] إشارة هامة أن مكانة الإنسان عند ربه لها علاقة بحسن ظنه بربه، فكلما عرف الإنسان ربه بشكل صحيح ظن فيه خيرًا فكان له من الله ما تمنى، ومن هذا المكانة والقبول عند الله التي تتبعها حسن المكانة والقبول في الملأ الأعلى والتي ينتج عنها كما في الحديث (إن الله تعالى إذا أحب عبدا دعا جبريل، فقال: إني أحب فلانا فأحببه، فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء، فيقول: إن الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض)[7] وهنا توجيه لبوصلة المؤمن لاكتساب القبول عن طريق نيل محبته عز وجل وهذا يجعله متجردًا من القوالب التي يصنعها البشر وتجعله عبدًا لها.

4. التوصيات:

1- التشجيع والتوجيه للباحثين في العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية للمزيد من البحوث التي تركز على تحويل المنهج القرآني في مناقشة القبول الاجتماعي واستمداد المكانة إلى نظريات علمية يمكن نشرها وتطبيقها في المناهج التعليمية.

2- العمل على توعية جيل الأباء والأمهات لأهمية تأثير مواقع التواصل الاجتماعي والانستقرام خاصة في صحة أبنائهم النفسية وما يمكن أن ينتج عن ذلك من حوادث كارثية.

3- التوعية على ارتباط مواقع التواصل الاجتماعي اليوم بالحضارة المادية وانطلاقها من فلسفتها المادية التي تهمل الروح والغيب، والسعي لإيجاد منظومات فلسفية ترتكز على أهمية الإيمان والقيم العليا.

4- تشجيع الخطباء والمعلمين والدعاة والمؤثرين اجتماعيًا على مناقشة هذه القضية والحديث عنها، وإطلاعهم على أبعادها ومدى تأثيرها في المجتمع وإحياء مسؤوليتهم تجاه التعامل معها بشكل سليم.

قائمة المصادر والمراجع:

Vogel, E. A., Rose, J. P., Okdie, B. M., Eckles, K., & Franz, B. (2015) Who compares and despairs? The effect of social comparison orientation on social media use and its outcomes. Personality And Individual Differences,86249-256. doi:10.1016/j.paid. 2015.06.026

:Rsph.org.uk. (2019). Instagram ranked worst for young people's mental health. [online] Available at

https://www.rsph.org.uk/about-us/news/instagram-ranked-worst-for-youngpeople-s-mental-health.html .[Accessed 24 May 2019]

[5] تقدير الذات وعلاقته بالرضا عن الحياة لدى طلاب جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الدارسين باستخدام الإنترنت" / مجلة دراسات/ العلوم التربوية/مجلد:40/الملحق:2013/4.

[6] صحيح البخاري/ بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ}/الجزء:9/الصفحة:121/رقم الحديث: 7405/ الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ /دار طوق النجاة – بيروت.

[7] صحيح مسلم/ الجزء:4/ الصفحة: 2030/ رقم الحديث: 2637/دار إحياء الكتب العربية_القاهرة/١٤٣١هـ.

مقال"انستقرام يؤثر سلبيًا على الصحة النفسية للشباب" BBC News ،19/مايو/2017م، https://www.bbc.com/arabic/science-and-tech-39971148.

الانستقرام ساعد على قتل ابنتي" BBC NEWS،25/يناير/2019، https://www.bbc.com/arabic/media-46971965.

"دراسة حول عملية الانسجام والقَبول المجتمعي للاجئين السوريّين"، dergi park akademi، 2017/9/23، https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/453989.

" تقدير الذات وعلاقته بالرضا عن الحياة لدى طلاب جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الدارسين باستخدام الإنترنت" / مجلة دراسات/ العلوم التربوية/مجلد:40/الملحق:4/2013.

صحيح البخاري/ بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ}/الجزء:9/الصفحة:121/رقم الحديث: 7405/ الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ /دار طوق النجاة – بيروت.

صحيح مسلم/ الجزء:4/ الصفحة: 2030/ رقم الحديث: 2637/دار إحياء الكتب العربية_القاهرة/١٤٣١هـ.

İmkân Ve Sınırlılıkları İle Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimleri -İslami Perspektif Eksikliği-

Clinical Pastoral Education With Its Opportunities And Limitations -Lack Of Islamic Perspective-

Hatice KOÇ KANCA*

Özet

Bu çalışma Amerika'da hastanelerde verilen manevi danışmanlık eğitimlerinin (CPE), tüm dinlere hitap etme iddiasının Müslümanlar açısından ortaya koyduğu sınırlılık ve imkanları irdelemeyi amaçlamaktadır. Eğitimleri veren süpervizörler, eğitimi alan öğrenciler ve tedavi için hastanede bulunan hastalar farklı dini ve etnik kökenlere sahiptir. Hastanelerde verilen klinik manevi danışmanlık eğitimleri dini ya da etnik farklılıkların tamamına hizmet etme, bu konuda herhangi bir ayrım yapmama ve her dinden hastaya manevi danışmanlık sunabilmeyi hedefler. Biz bu çalışmada hem teolojik hem de metodolojik olarak bu çoklu yapının imkan ve sınırlılıklarını sorgulamayı ve bu noktadan hareketle CPE eğitimlerinin avantaj ve dezavantajlarını ortaya koymayı hedefliyoruz. Ancak bu çalışmada temel itki bir Müslüman manevi danışmanın bu eğitimleri alırken yaşamış olduğu/olacağı muhtemel çelişkiler üzerinden eğitimlerin tetkiki ve mümkünse bu eğitimler konusunda Müslüman dahlinin ve katkısının artırılma gereğine vurgu yaparak olabildiğince nötr ya da Hristiyan hakimiyetinin diğer dinlerle eşit oran ve derecede olması gerektiği bir yapıya ihtiyaç olduğu hususunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Manevi danışmanlık, dini danışman, klinik manevi danışmanlık eğitimi, çoğulcu yaklaşım.

Abstract

This study aims to examine the limitations and opportunities for Clinical Pastoral Education (CPE) given in hospitals in the United States of America and claiming to appeal to all religions, from a Muslim perspective. The supervisors providing the training, the students receiving the training, and the patients in treatment in hospitals are from different religious and ethnic backgrounds. Clinical Pastoral Education given in hospitals aims to serve all religious or ethnic differences, not to make any discrimination in this regard, and to provide pastoral counseling to patients of all religious backgrounds. In this study, we aim to question the opportunities and limitations of this pluralistic structure, both theologically and methodologically, and to reveal the advantages and disadvantages of CPE training from this point of view. However, the main thrust in this study is to examine the education provided on the basis of possible conflicts that a Muslim pastoral counselor has experienced/will experience while receiving these trainings and to demonstrate the need to create a neutral structure (or a structure where Christian influence is equal to that of other religions) by emphasizing the need to increase Muslim involvement and contribution in these trainings.

Keywords: Pastoral Counseling, Pastoral Counselor, Clinical Pastoral Education, Pluralistic Approach.

* Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, hatice.kanca@hbv.edu.tr , ORCID: 0000-0002-8322-6667

Giriş

1925 yılında ilk olarak Anton Boisen tarafından başlatılan Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimleri, önce Protestan teoloji okulu öğrencilerinin manevi danışmanlık becerilerini geliştirme amacıyla başlatıldı.[1] Zaman içerisinde kapsamı ve paradigması değişerek, hastanelerdeki her dinden hastaya hizmet verecek şekilde ve her dinden öğrenciyi kabul edecek şekilde genişledi.[2] Bu değişikliğin en temel nedeni Amerika nüfus çeşitliliğinin her geçen gün zenginleşmesi ve dönüşen demografik yapıyla ortaya çıkan yeni ihtiyaçlardır. Demografik dönüşüm ülkenin azınlık gruplarından biri olan Müslümanlar için de hızlı bir şekilde gerçekleşti. Hastanelerde gerek hasta olarak gerek sağlık personeli olarak Müslümanların sayısında da gözle görülür artışlar söz konusu oldu. Bu artışlar beraberinde diğer dinlerden olan hastalara olduğu gibi Müslüman hastalara da hizmet etmeyi zorunlu kılarken, Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimlerinin de her dine hitap edecek şeklide dönüşmesine imkan vermiştir.[3] Ancak süreç içerisinde müfredata eklenmiş farklı dinleri de içeren yapılandırılmış bir müfredat yerine daha çok Müslüman manevi danışman olmak isteyenlerin de eğitimlere kabulü şeklinde gerçekleşmiş, verilen eğitimlerdeki Hristiyan hakimiyetine dair herhangi bir değişiklik olmamıştır. Bunun yerine teorik ve uygulamalı olarak tek sesli ve tek renkli olarak başlayan yapı çok renkli ve kültüre duyarlı bir hizmet olma iddiasını ortaya koymuş, uygulama alanında çeşitliliğe kapı aralamış ancak teorideki eğitimin dominant karakteri aynı kalmıştır.[4] Bu bağlamda bu çalışmanın ana sorunsalı Müslüman manevi danışman adaylarının hastanede bu eğitimleri alırken kendi teolojik kabulleri açısından ne tür sınırlılıklar yaşadıklarını ortaya koymaktır. Aynı şekilde farklı bir dini mensubiyeti olan hastaya hizmet götürürken Müslüman manevi danışmanın ortaya koyduğu hizmetin bu sınırlılıklardan nasıl etkilendiği ve eğer varsa bu çoklu yapının sunmuş olduğu imkanların neler olduğunu ortaya koymaktır.

1. Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimlerinin Muhtevası

Hastanelerde çalışmak üzere manevi danışman yetiştiren Klinik Manevi Danışmanlık eğitimlerinin önkoşulu manevi danışmanın kendi dininin ilahiyatını öğreten teolojik eğitimleri tamamlamasıdır.[5] Bu yeterliliklere sahip olan aday hastanelerde hasta ziyaretinin nasıl yapılacağının uygulamalı olarak öğretildiği Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimlerine başvurabilir. Eğitimler süpervizör eşliğinde farklı dinden hastaları da kapsayacak şekilde doğrudan insan olmaktan kaynaklı bir ortak temel üzerinden ilerler.[6] Hastaya dini mensubiyeti üzerinden talep etmesi halinde dini danışmanlık hizmeti verilir. Hastanın eğer dini danışmanlık talebi söz konusu değilse o zaman danışmanlık hizmeti yalnızca ona 'eşlik etmek', psikolojik ya da fiziksel acılarını anlatırken onu 'dinlemek', yalnız olmadığını 'hissettirmek' olarak ilerler. Hasta hiçbir şekilde dini bir tebliğe zorla maruz bırakılmaz, 'koşulsuz saygı' ve 'güven ortamı' içerisinde bir destek hizmeti alır.[7] Eğitimler bu çerçevede hizmet verebilme yetisi kazandırmayı dolayısıyla danışmanlık becerisi edindirmeyi, teolojinin teorik bilgisini kazandırmaya tercih eden bir muhtevaya sahiptir.

Süpervizör eşliğinde hasta ziyaretleri, farklı dinlerden haham, imam, vaiz, rahip, Budist rahip gibi din alanında yetkin kişiler tarafından yapılan sunumlar ve eğitime kabul edilmiş olan farklı dinlere

1 Cadge, Wendy - vd., "Training Healthcare Chaplains: Yesterday, Today and Tomorrow," *Journal of Pastoral Care & Counseling* 73/4 (2019), 211–221; Maynard, Elizabeth A. - Snodgrass, Jill L., *Understanding Pastoral Counseling* (New York: Springer Publishing Company, 2015); Mumina Kowalski - Wendy S. Becker, "A Developing Profession: Muslim Chaplains in American Public Life," *Contemporary Islam Dynamics of Muslim Life* 9/1 (2015).

2 Kurt W. Schmidt - Gisela Egler, "A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims? Reflections on a Protestant View of Pastoral Care for All Religions," *Christian Bioethics* 4/11 (1998), 239–256.

3 Lartey,Emmanual Y., *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling* (New York: Jessica Kinglse Publishers, 2003).

4 Kowalski - Becker, "Contemporary Islam."

5 Sophie Gilliat-Ray - vd., *Understanding Muslim Chaplaincy* (Burlington,VT: Ashgate Publishing Company, 2013).

6 Gordon J. Hilsman, *How to Get the Most Out of Clinical Pastoral Education: A CPE Primer* (Philedelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2018).

7 Ağılkaya Şahin, Zuhal, *Manevi Bakım ve Danışmanlık (Almanya Örneği)* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017).

mensup öğrencilerin kendi sunum ve değerlendirmelerinin olduğu tartışmalar müfredatın bir parçasıdır. Ayrıca yapılan hasta ziyaretlerinin kaydedilmesi, nöbetleşe değiştirilerek ilerleyen gece nöbetleri ve hastane departmanına göre farklılaşan hizmetin öğretilmesi eğitimin muhtevasını oluşturmaktadır. Ayrıca kendi dininden bir dini danışmandan destek isteyen hastanın sevk edilme prosedürü ve ölüm anında talep eden hastaya veya ölenin yakınlarına hizmet vermenin de pratik üzerinden öğretildiği bir eğitim programıdır.

Zaman içerisinde değişen paradigma ile birlikte her dinden manevi danışmanı kabul eden, her dinden hastaya hizmet eden bir pratik üzerinden uygulanan eğitim, farklı etnik, dinî ve kültürel unsurları bir araya getirmekte ve bu farklılıklara sahip insanların birbirinden öğrenmesine imkan sağlamaktadır. Bu birbirinden öğrenme durumunun yanı sıra birlikte uyum içerisinde çalışmayı ve kendinden olanı yok saymadan öteki olanla uyum içinde yaşama pratiğini öğretmektedir. Mesleğin her geçen gün zenginleşen içerik ve yapısını, gelişime açık doğasını da fark ettiren bu uygulama alanı alanda profesyonelleşmek isteyenler için önemli bir fırsattır.

2. Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimlerinin Teolojik ve Metodolojik Kritiği

Amerika'daki hastanelerde din farkı gözetmeden verilmekte olan Klinik manevi danışmanlık eğitimleri ve hastanelerde uygulanmakta olan Klinik manevi danışmanlık hizmeti çoğulcu bir paradigma ile hareket ettiğini iddia etmektedir. Ancak farklı dine mensup manevi danışmanlar, gerek farklı dinlerden olan hasta ile karşılaştıklarında gerekse eğitim ortamında bulunduklarında yöntemsel ve teolojik açıdan pek çok sınırlılık ile karşılaşmaktadır. Bu sınırlılıklar hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayanlar için söz konusudur. Sözgelimi bir Budist rahip ilahisini okurken, semavi dinlerin müntesipleri onun dininin kurucusunu andığı satırlara ne derece katılmakta ne kadarına eşlik etmektedir? Kürsüdeki kişi cemaatin oturduğu sıralarda oturan diğer inanç mensuplarının aynı zamanda din adamı olan mensuplarını kendisine eşlik etmeye davet ettiğinde (ki bu davet sıklıkla gerçekleşmektedir), davet edilen kendi inancı ve o an eşlik ettiği inanç arasında nereye konumlandırmaktadır? Bir Müslüman manevi danışmanı şapelin kürsüsünde gören diğer Müslümanların bu olaya tepkisi nasıl olacaktır? Ölmek üzere olan Müslüman, kendi dininden birini görmek istediğinde bu sorun nasıl aşılacak, ya da bir rahip tarafından mı uğurlanacaktır? Tüm bu sorular eğitimin farklı dinlere mensup tarafları açısından sınırlılıklar ve sorunlar ihtiva etmektedir.

Manevi Danışmanlık Eğitimlerinin bir parçası olarak her hafta hastanenin şapelinde dini bir tören gerçekleştirilmektedir. Bu tören başlamadan önce duvarda bulunan Hz. İsa'nın çarmıha gerilmiş olan figürü indirilerek ortama nötr bir ibadethane imajı verilmeye çalışılır. Ancak tören bir Hristiyan ibadethanesi olan şapelde gerçekleştirilir ve camlarda Hz. Meryem ve St. Anselmus, St. Augustine gibi kilise babalarının figürleri bulunmaya devam eder. Bu ortamda diğer din mensubu olan öğrencilerden kendi dinlerine ait bir dini ritüel gerçekleştirmesi beklenir. Diğer dinlerin mabedlerinde bulunma, başka imkan bulunmadığında orada kendi dininin ibadetini gerçekleştirme konularında fukaha geçmişte çeşitli cevaplar vermiştir. Ancak Müslüman manevi danışmanların eğitim amaçlı gerçekleşen ve orada bulunma ve ibadet niteliğinde birtakım seremonilere katılma konusunda günümüz alimlerinin cevap üretmesine en azından bu eğitime talip olan Müslüman manevi danışmanların ihtiyaç duyduğu ortadadır. Yanı sıra Yahudi, Budist ve Müslümanların lehine bir saygı göstergesi olarak görünen ve tümüyle bu amaçla ikonların duvardan indirilmesi durumu Protestan, Katolik ve Ortodokslar gerçekte nasıl karşılamaktadır sorusu da net olarak cevaplanmamaktadır. Dolayısıyla bu tür törenler, hep birlikte icra edilmesi yönüyle metodolojik, dini kabul ve red açısından net bir cevaba ihtiyaç duyması yönüyle hem Müslümanlar hem de diğer din mensupları açısından teolojik sorunlara kapı aralamaktadır.

Her CPE öğrencisi dinlerarası hizmet *(interfaith service)* olarak anılan hizmeti verirken farklı dinden bir diğer öğrenci ile eşleşerek o haftanın belirlenen konusuna uygun olarak kendi kutsal kitabından seçtiği pasajları okumak ve onlara dair vaaz vermekle görevlidir. Öğrenci kendi kitabının orijinal dilini kullanmış olsa bile, onu İngilizceye de çevirerek herkesin okuduğunu anlamasını sağlar. Gerekirse konuya uygun menkıbe, şiir, ilahi ile haftanın konusunu destekler. Hatta arzu ederse tiyatral bir gösteri ya da mekanın konuya uygun dekore edilmesi de bunun bir parçası olabilir. Örneğin bir Budist rahip ile bir Yahudi haham ya da rabay haftanın hizmetini sunarken Müslüman imam ya da kadın manevi danışman, Katolik rahip, Protestan rahip cemaatin oturacağı sırada oturarak ayini dinler. Çoğunlukla kürsüden duaya eşlik edilmesi talebi gelir ve diğerleri de dualara sesli tekrar ile eşlik eder.

Dışardan bakıldığında farklı dine mensup din görevlileri hep birlikte aynı duayı ya da ayini seslendiriyormuş izlenimi edinmek kaçınılmazdır. Müslüman bir imam ya da kadın görevli Kur'an'dan haftanın konusuna uygun ayetleri seçerek okuyabilir ve onların anlamına dair bilgileri o toplantıda sunabilir. Bunlarla ilgili eğitimden kaynaklı hiçbir sınırlama söz konusu değildir. Hizmet tamamlandıktan sonra süpervizörler eşliğinde verilen hizmette sunulan konunun diğer dinlerdeki bağlamı, farklılıklar ve benzerlikler üzerine karşılıklı değerlendirmeler paylaşılır. Hiç kimse birbirinin dini inancına, sunduğu konuya dair dinin perspektifine yönelik doğrudan olumsuz tutum ve davranışlar sergilemez. Doğal olarak ilerleyen bu süreç aslında herkes için kabul edilebilir gibi görünse de eğitimi alan Müslüman manevi danışmanın karşılaşacağı muhtemel sınırlılıklardan biri de kendi kutsal kitabı Kur'an'ın her ayetini o toplulukta güvenle okuyup açıklama imkanı var mı sorusudur. Örneğin 'Rabbena' duasını okuyup güvenle açıkladığı gibi 'onları nerede bulursanız öldürün'[8] ayetini de aynı güvenle okuyup açıklama imkanı var mıdır? Kur'an'da ifade edilen bağlamda olayı anlatıp açıklayabilecek imkan ve fırsatı bulabilecek midir? Yoksa bu konulara hiç değinmeden pek çoklarının açıkça eleştirdiği ılımlı bir temsil mi gerçekleştirecektir. Bu ve benzeri ayeti kerimeleri olduğu gibi anlattığı takdirde ya kendisi oradaki diğer din temsilcileri için bir tehdit unsuru haline gelecek ya da orada bulunan diğer dinlerin din adamları tarafından gizli veya örtük risk durumlarına maruz kalabilecektir. Anlatmayıp Kur'an'a yönelik seçmeci bir tavır ortaya koyduğunda ise bu kez kendi inancının kutsal kitabı konusunda tereddüt edip etmediği hususu muğlak bir hal alacaktır. Bu bağlamda konunun meslek erbabı tarafından değerlendirilmesi, Kur'an vahyinin bu çağın farklılaşan gündelik meselelerin çözümüne dair başvuru kaynağı olması konusuna manevi danışmanlık açısından bakılarak yeni bilgi üretimlerinin yapılmasına ihtiyaç vardır.

Eğitimi alan Müslüman manevi danışmanın karşılaşacağı muhtemel sınırlılıklardan bir diğeri teolojik olarak bir Budist rahibin duasına eşlik edip edemeyeceği meselesidir. Zira bizzat katıldığım bu eğitimlerde dinleyici olduğum sırada Katolik manevi danışman olan Elizabeth'in Budist çağrıyı tekrar etmeyip sessiz ve hareketsizce beklediğine şahit olmuştum. Program sonunda ona neden katılmadığını sorduğumda 'Budistlerin ilahi bir tanrısı yok, senin ve benim gibi bir yaratıcıya inanmıyorlar. Ben de onların Buda ve karmasına inanmıyorum o yüzden sessizce bekledim,' cevabını vermişti. Bu yaklaşım bu eğitim sisteminin bir parçası olarak orada resmen çalışan bir manevi danışmanın olaya yaklaşımından çok daha öte teolojik atıflar barındırmaktadır. Buradan hareketle bu eğitimlerin aslında İslam, Yahudilik ve Hristiyanlığı ortak bir çatı altında buluşturabildiği ancak bu çatının altına diğer dinleri dahil etmekte zorlandığı fikrine ulaşılabilir. Bunun bir adım ötesi ise II. Vatikan Konsilinde ortaya konan 'Hristiyanlık tek kurtuluştur ama diğer dinler de kurtuluş planına dahil edilebilir'[9] şeklinde formüle edilen kapsayıcı anlayışın bir uzantısıdır. Dolayısıyla hastalarla muhatap olunması noktasında her dini eğitimin çatısı

---

[8] Seyf ayeti olarak anılan Tevbe Suresi 5. Ayette 'O haram aylar sona erince müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün…' buyurulmaktadır. Elbette tefsirlerde bu ayeti kerimenin anlaşmaları bozma, ahitlere uymama durumunda başvurulacak bir çözüm olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca bugünün çağdaş dünyasında bile karşılıklı anlaşmaların bozulması ile devletler savaşa sürüklenmektedir. Dolayısıyla bu ayetle esas söz konusu edilen bu ve bu türden ayetlerin varlığını sorgulamak değil, bu türden ayetler bağlamında manevi danışmanlık hizmeti nasıl planlanmalı meselesini gündeme getirmektir.

[9] Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?: Tracing the History of the Catholic Response* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002); Frncesco Gioia (ed.), *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of The Catholic Church (1963-1995)* (Boston: Pauline Books & Media, 1997); Dışlayıcılık yaklaşımına göre, insan için tek kurtuluş ve doğru yol Hristiyanlıktır ve diğer dinler tümüyle yanlıştır. Dolayısıyla manevi danışmanlık uygulamasında bu paradigma diğer dinden olan hastalardan yüz çevirmek, onlarla gerçek bir iletişimi reddetmek veya onlara din değiştirme girişiminde bulunmaları konusunda destek vermek olarak şekillenir. Kapsayıcı yaklaşıma göre ise diğer dinlerin de içerisinde doğrular olabileceği kabul edilmekle birlikte, onların Hristiyanlığa göre daha aşağıda bir yerlerde olduğu iddia edilir. Diğer dinler, kişiyi ancak İncil ile kurtuluşa hazırlayan mahiyettedir ve gerçek kurtuluş nihayetinde İsa-Mesih ile mümkündür, Tanrı'yı arayan insan İncil öğretisi olmadan bunu asla yapamaz. Bu yaklaşımın manevi danışmanlık açısından sonucu ise Hristiyan bir manevi danışman, Hristiyan olmayan hasta ile ortak dua edebilir, ancak manevi danışmanın kendisi için dua, Mesih ile bedenleşmiş vahiy olan Tanrı'ya dua anlamının ötesinde bir anlam taşımaz. Burada Hinduizm ve Budizm ise kurtuluş planına zaten dahil edilmez, Hindu ve Budist hastalarla ortak dua seremonisi tümüyle Hristiyan Tanrısına dua etmek olarak açıklanır.Austin Flannery (ed.), *The Basic Sixteen Documents Vatican Council II* (New York: Costello Publishing Company, 2007).

altına alan çoğulcu paradigma, söz konusu manevi danışmanın dini ve teolojik temsili olduğunda bir adım geriye dolayısıyla kapsayıcılığa gitmektedir.

Bir diğer sınırlılık ise görevin icrası sırasında şapele gelen Müslüman bir hasta ya da hasta yakını (zira Müslümanlar namaz için şapelin heykel ve ikonlara bakmayan bir köşesini kullanmaktadır) başı örtülü bir kadını şapelin kürsüsünde gördüğünde nasıl davranacağı meselesidir. Bizzat kendi tecrübemden hareketle örneklendireceğim bu husus pek çok Müslüman manevi danışmanlık öğrencisi için sınırlılık olmaya devam etmektedir.

2.1. Örnek Olay Analizi

Medstar Georgetown Üniversitesi Hastanesindeki Klinik Manevi Danışmanlık eğitimi aldığım sırada bizzat tecrübe ettiğim olay, Müslüman manevi danışmanlar için risk unsurlarından biridir. Haftanın konusu 'tanrının insanları yalnız bırakmayıp, onların yanında olduğunu ifade eden' pasaj ya da ayetler okunacak, konu detaylıca anlatılacak ve sonunda dua edip program sonlandırılacaktı. O hafta Budist rahip ile görevi icra etmek için eşleşmiştim. Kürsüde iken Allah'ın kullarının yanında ve onlara son derece yakın olduğundan bahsediyordum. Sırasıyla önce ben ardından Budist rahip anlatacak, sonra da herkes kendi kutsal metinden ilgili yerleri okuyup tercüme edecekti. Tam benim konuştuğum sırada daha önce ziyaret ettiğim için tanıdığım Müslüman hastanın refakatçisi şapelin kapısında belirdi. Bana doğru büyük bir hışımla geliyordu, konuşmamı bölemiyordum ama ne yapacağımı bilemez halde derhal konuşmama ara verip besmele çektim ve Duha suresini okumaya başladım. Kürsüye bir adımı kalmıştı ve benim sure okuduğumu görünce durdu. Elimi kürsünün yan tarafından bekle anlamına gelecek şekilde kaldırdım. Sıraya geçip oturdu ve izledi. Program bittiğinde yanına gittim, din değiştiriyorsun sandım neredeyse seni tokatlayacaktım dedi. Büyük bir krizi Duha Suresine başlayarak, sorun yok imajı vererek çözmüştüm. Ama o anki tereddütle bunu yapamayabilirdim, dolayısıyla bu tür durumlar Müslümanlar için de algılanması ve kabul edilmesi açısından sıkıntı doğurabilecek durumlardır.

Hastalar açısından manevi danışmanlık hizmetinin imkan ve sınırlılıkları söz konusu edildiğinde bilhassa ölüm döşeğindeki hastalar dikkate haizdir. Çünkü Müslümanlar için mümin yaşamak kadar son nefeste iman ile göçmek de çok önemlidir ve mü'min olarak ölmemek Müslümanlar için büyük bir problemdir. Bu sebeple ölüm anında kişinin yanında bulunan kişiler İslami kurallar çerçevesinde kişiye şehadet getirmesi konusunda telkinlerde bulunmakta ve yardımcı olmaya çalışmaktadır. Ancak Müslüman bir hastanın Katolik, Ortodoks, Budist ya da Yahudi bir manevi danışman tarafından bu dünyadan uğurlanması bu hizmetin en önemli sınırlılıklarından biridir. Bu hususlarda hem İslam dininin perspektifinin ortaya konmasına hem de bu eğitimlerde bu perspektifin meslek erbabınca dile getirilmesine ihtiyaç vardır, aksi halde ülkesinin dışında ölen Müslüman hastaların veda vakitlerinde İslam dinine dair uygulamalardan mahrum olması kaçınılmazdır.

Sonuç

Amerika'da sunulan Klinik Manevi Danışmanlık eğitimleri çoğulculuk iddiasına rağmen, hakim bir Hristiyan kültürü altında doğmuş ve bir asır boyunca yöntemsel olarak her dinden hastaya hizmet verme yönüyle ve eğitimleri diğer din müntesiplerini kabul yönüyle bir nebze bu paradigmaya yaklaşmıştır. Ancak teolojik olarak bu eğitimlerin çoğulculuk iddiası hem Müslümanlar hem de diğer din mensupları açısından hala pek çok konuda çözülmemiş sorunların odak noktası olmaya devam etmektedir. Aynı zamanda Müslüman dünyasında ve İslami literatürde de bu türden bir arada bulunma ve çalışmaya dair net cevaplar üretilmiş olsa da birlikte dini ritüeller gerçekleştirme konusunda doyurucu bir İslami perspektif henüz ortaya konulamamıştır. Dolayısıyla ne Klinik manevi danışmanlık eğitimleri müfredat olarak İslâmî bir perspektifi bünyesine dahil eden zenginleşmeyi gerçekleştirebilmiş, ne de İslam dünyası bu konudaki İslami perspektifin ne olması gerektiğine dair cevapları üretebilmiştir. Hastanedeki farklı etnik köken ve dinlere mensup hastaların almış olduğu manevi danışmanlık hizmetini sunacak olan Müslüman manevi danışmanların alanda çok daha fazla yer alması ve eğer Müslüman manevi danışman yoksa diğer dinlerden olan manevi danışmanların Müslüman hastaların dini hassasiyetleri ve önceliklerini bilmesini içerek kadar bir müfredat değişikliği bile kısmî de olsa ihtiyaç karşılayacaktır. Birlikte yaşama kültürünün kaçınılmaz olduğu dünyada Müslümanların bu türden cevap ihtiyacının karşılanması için mevcut çalışmaların zenginleşmesi ve ilave çalışmalarla desteklenmesi gerekmektedir. Aksi halde özellikle bulundukları toplumda azınlık

olarak yaşayan Müslümanların, hizmet alma ve hizmet sunma konusunda kapalı ve marjinal topluluklar olma riski ortaya çıkacaktır.

Kaynaklar

Ağılkaya Şahin, Zuhal. *Manevi Bakım ve Danışmanlık (Almanya Örneği)*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.

Cadge, Wendy - vd. "Training Healthcare Chaplains: Yesterday, Today and Tomorrow." *Journal of Pastoral Care & Counseling* 73/4 (2019), 211–221.

Flannery, Austin (ed.). *The Basic Sixteen Documents Vatican Council II*. New York: Costello Publishing Company, 2007.

Gilliat-Ray, Sophie - vd. *Understanding Muslim Chaplaincy*. Burlington,VT: Ashgate Publishing Company, 2013.

Gioia, Frncesco (ed.). *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of The Catholic Church (1963-1995)*. Boston: Pauline Books & Media, 1997.

Hilsman, Gordon J. *How to Get the Most Out of Clinical Pastoral Education: A CPE Primer*. Philedelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2018.

Kowalski, Mumina - Becker, Wendy S. "A Developing Profession: Muslim Chaplains in American Public Life." *Contemporary Islam Dynamics of Muslim Life* 9/1 (2015).

Lartey,Emmanual Y. *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*. New York: Jessica Kinglse Publishers, 2003.

Maynard, Elizabeth A. - Snodgrass, Jill L. *Understanding Pastoral Counseling*. New York: Springer Publishing Company, 2015.

Schmidt, Kurt W. - Egler, Gisela. "A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims? Reflections on a Protestant View of Pastoral Care for All Religions." *Christian Bioethics* 4/11 (1998), 239–256.

Sullivan, Francis A. *Salvation Outside the Church?: Tracing the History of the Catholic Response*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002.

Felsefi Bir Problem Olarak İnsanın Varlığa Gelişi, Neliği, Doğası ve Nitelikleri: Gazzâlî Örneği[*]

The Coming into Existence, What is The Essence, The Nature and Qualities of Human as a Pilosophical Problem: The Example Gazzâlî

Zeynep EKŞİCİ[**]

Özet

'Kendini tanı' felsefenin temel ilkesidir. Bu ilkeden hareketle insan 'ben kimim, nasıl varlığa geldim, varlık yapım, niteliklerim nedir, beni diğer varlıklardan ayıran özellikler nelerdir ve bu evrendeki yerim neresidir?' gibi birtakım sorular sorarak varlığına dair anlamlandırma girişiminde bulunmaktadır. Bugün insan felsefesi adı altında da anılan bu sorular doğrudan ontoloji ile ilişkilidir. Söz konusu Gazzâlî olduğunda bu sorulara karşı vermiş olduğu cevapları bir bütün halinde ele almak kendisine bu soruları soranlar için bakılabilecek bir örnek olması açısından önemlidir. Dinden beslenmiş bir ontoloji ve ehl-i sünnet algısı Gazzâlî'nin düşüncesinin iskeletini oluşturmaktadır. Bu bağlamda evrenin, insanın varlığa gelişi yine insanın nitelikleri gibi konular dini anlamda bir merkeze oturtulmuş görülmektedir. Bu minvalde bu çalışma öncelikle insanın nasıl varlığa geldiğini Gazzâlî üzerinden ele almaktadır. Böylece varlığa gelmiş olan insan hakkında felsefi soruşturmalar yapmak mümkün hale gelir. Daha sonra insanın neliği problemi çerçevesinde 'insan nedir?' sorusu incelenmektedir. Ayrıca Gazzâlî'de insanı tanımak, anlamak ve anlamlandırmak adına 'insanın varlık yapısı, doğası ve nitelikleri nelerdir, yine insanın varlık içindeki yeri (hayvan ve diğer varlıklar arasındaki konumu) ve önemi nedir?' sorularına da yer verilmektedir. Burada Gazzâlî'nin insan ontolojisinin onun ahlak anlayışıyla iç içe geçtiği görülür. Bu yüzden insan varlığının neliği gibi bir konu ahlaki zemini de kapsayacaktır. Son kertede ise Sokrates'den beri gelen 'kendini tanı' buyruğuna başvurulması sonucunda Gazzâlî'nin de öğütlediği, sorgulanmasını salık verdiği 'ben kimim?' arayışının cevabından bahsedilmiş olunacaktır. Otobiyografik nitelikte Gazzâlî'nin yazmış olduğu *el-Munkız Mined Dalal* eseri referans alındığında geçirdiği tecrübi süreç ve bu sürecin varoluşsal izlerine ile karşlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Gazzâlî, Ontoloji, İnsan, Kendini Tanı.

Abstract

'Know yourself' is the basic principle of philosophy. Based on this principle, people attempt to make sense of their existence by asking questions such as "Who am I, how did I come into existence, what is my nature of existence, what are my qualities, what distinguishes me from other beings, and where is my place in this universe?" These questions, which are also referred to in human philosophy today, are directly related to ontology. When it comes to Ghazali, it is important to consider the answers he gave to these questions as a whole, in terms of being an example that can be looked at for those who ask him these questions. An ontology nourished by religion and the perception of Ahl al-Sunnah constitute the skeleton of Ghazali's thought. In this context, issues such as the existence of the universe and human beings, and the qualities of human beings, seem to be placed at a religious center. In this respect, this study primarily deals with how human came into existence through Ghazali.

---

[*] Bu çalışma 'Gazzâlî'de İnsan ve Benlik Algısı' başlıklı yüksek lisans tezimden türetilmiştir.

[**] Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bilim Dalı, Felsefe Anabilim Dalı, e-posta: felseferehberi@gmail.com OCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0034-647X

Thus, it becomes possible to make philosophical inquiries about the human being who came into existence. Then, 'what is a human being?' is examined within the framework of the problem of what human being is. In addition, in Ghazali, the questions of "What are the structure, nature and qualities of human, what is the place of human in existence (his position between animals and other beings) and what is its importance?" are answered in order to get to know, understand and make sense of human. Here, it is seen that Ghazali's ontology of human is intertwined with his moral understanding. Therefore, an issue such as the nature of human existence will also cover the moral ground. In the last instance, as a result of resorting to the command 'know thyself' since Socrates, it will be mentioned about the answer to the search for 'who am I?' that Ghazali advised and suggested to be questioned. When the autobiographical work al-Munkız Mined Dalal written by Ghazali is taken as a reference, the experiential process and the existential traces of this process will be encountered.

Keywords: Islam Philosophy, Ghazali, Ontology, Human, Know Yourself.

Giriş

Felsefe tarihinde insanı tanımak ve anlamak çabası hemen her dönemde görülmektedir. İlkçağda insanın felsefi mahiyetteki temel problemlerini; varlık alanında birlik-çokluk, bilgi alanında gerçek ve gerçeklik, ahlak alanında ise iyi-kötü-erdem gibi konular oluştururken Ortaçağ'da daha çok bu dünyadan sonraki yaşamı simgeleyen öte dünya ile ilgili problemler oluşturmaktadır. Bu duruma Ortaçağ İslâm felsefesinde rastladığımız düşünürlerden biri Gazzâlî'dir. Özellikle ontolojinin problem alanlarına dâhil ettiğimiz konular Gazzâlî nezdinde de ele alınmıştır.

Gazzâlî *el-Munkız* de şöyle der: "Hadiselerin hakikatlerini anlamağa susayış, ilk anlarımdan itibaren Allah'ın bana bahşettiği fıtri bir alışkanlığımdı. Nihayet taklit bağından kurtuldum. Çocukluk çağına yakın devrede, anne babamdan tevarüs ettiğim akidelerden sıyrıldım" (Gazzâlî, 1972, s. 25). Hakikat arayışını zemin olarak aldığımızda bu çalışmanın amacı 'insanı' Gazzâlî'nin bakış açısıyla tüm gerçekliğiyle görmeye çalışmaktır. Ontolojinin alanına giren temel problemler ve sorulardan birkaçı şu şekildedir: Evrenin varoluşu problemi 'âlem nasıl varlığa geldi?', insanın varlığa gelişi problemi 'insan nasıl varlığa geldi?', insanın neliği problemi 'insan nedir?' ayrıca 'insanın varlık yapısı, doğası ve nitelikleri nelerdir?' Yine 'insanın diğer varlıklar ile olan ilişkisi nasıldır? Kendine yönelik bir sorgulama girişiminde bulunan her insan bu soruları sormak durumundadır. Gazzâlî nezdinde de bu soruların cevapları araştırılacaktır. Gazzâlî'nin insana bakış açısını aramak belirli zeminlerde aramaktır. Bu zeminler ahlak ve insan felsefesidir. Ayrıca evrenin, insanın varlığa gelişi yine insanın nitelikleri gibi konular dini anlamda bir merkeze oturtulmuş görülmektedir. Dolayısıyla felsefi bir problem olarak Gazzâlî'nin insan algısı bu çerçevede ele alınacak ve bu doğrultuda bir bakış getirilecektir.

1. Gazzâlî'nin Varlık Nazariyesinde Evrenin (Âlem) Varoluşu

Gazzâlî'nin ontolojisinde varlık nazariyesi önemlidir. Ona göre varlık varoluşu bakımından 2'ye ayrılır. 1) Varlığı kendinden olan; birdir. 2) Varlığı başkasından olan; âdem (yokluk) dir, helâke mahkûmdur, gerçek bir varlığı yoktur, emanettir (Gazzâlî, 2017a, s. 44). Bunlardan birincisinin var olmak için başka bir şeye muhtaçlığı söz konusu değilken ikincisinin yoktan var olması için başka bir şeye (yaratıcıya) muhtaçtır (Gazzâlî, 2015, s. 70-71). Bu noktada Gazzâlî Eşari olması nedeniyle İslâm inancının kabul ettiği âlemin sonradan yaratıldığını yani *yoktan yaratma* düşüncesini destekleyen açıklamalarda bulunmaktadır. Burada *yoktan yaratma*dan kastımız 'yok' diye birşeyin varlığının kabulü değil evrenin varlığının mevcut olmamasıdır. Dolayısıyla olmayan evrenin yok iken sonradan yaratılması, meydana getirilmesi söz konusu edilmektedir. Yaratma olayında yaratan ve yaratılan vardır. Gazzâlî varlık anlayışıyla paralel olan yaratma düşüncesinde, Allah'tan başka bütün varlıkların hâdis olduğunu savunmaktadır. Âlemdeki yaratıklar Allah'ın yaratmasıyla yukarıdan aşağıya doğru en şereflisinden en aşağı dereceye ulaşıncaya kadar yoktan var olmuştur (Çakır, 2006, s. 25). "Gazali için Allah'a inanmak, Allah'ın âlemdeki varlıkları, yoktan yarattığına inanmak demektir" (Akgün, 2011a, s.133). *Tehâfütü'l-felâsife*'de bir mesele olarak Allah'tan gayrı bütün varlıkların yani cisimlerin hâdis, dolayısıyla yaratılmış olduğunu belirtirken 'Âlem hadistir' dediğinde kastettiği, hâlihazırda mevcut olan

âlem ve cisimdir. Asıl varlık Allah'tır, Allahtan başka her varlık zatı itibariyle yokluktur. Allah onların olmalarını isterse olabilirler. Ona göre varlığına yokluk arız olmayan şey ezelidir, O da Allah'tır (Gazzâlî, 2005, s. 70). Ontolojik nitelikteki vacip varlık, mümkün varlık ve muhal varlık ayrımıyla da bu düşüncelerini destekleyici içerikler sunmaktadır. Nitekim vacip varlık, varlığı zorunlu olan, cisim olmayan, tek, tam ve eksiklik barındırmayan, tüm varlıkların nedeni olan, cevher ve araz da olmayan, zıddı olmayan Allah'tır. Mümkün varlık, hadis, geçici, Allah'ın hür iradesiyle yaratılmıştır ve mümkün varlıklar içinde en değerli olan ise insandır. Muhal varlık, var olmaları düşünülemeyen, yokluğu zaruri olan Kafdağı ve Zümrüdü Anka kuşu gibi insanların hayali ürünlerini içeren varlıktır ve burada tasavvurda olanın gerçekte tasdiki yoktur (Kabylov, 2002, s. 69-78).

Gazzâlî âlemin varlığa gelişini ezelden beri varlığı mevcut olan ve başka bir şey tarafından meydana getirilmemiş olan Allah'ın yaratmasına bağlarken öte yandan âlem-i halk ile âlem-i emir ayrımı yapmaktadır. Sayabildiğimiz, ölçüme tabi tutulan, boyutlarından bahsedilen şeyler âlem-i halktır. Boyut, ölçü ve sayının kabul edilmediği âlem ise âlem-i emirdir (Gazzâlî, 2004, s. 34). O halde 'Evrenin (âlem) varoluşu (yaratılışı) nasıl olmuştur?' Gazzâlî'ye göre, yaratılışta bir şeyin var olabilmesi için onu meydana getiren şeyin nasıl bir irade ile yaptığı önem arz etmektedir. Öyle ki Allah'ın iradesinin âlemin meydana geldiği anda, onun var olmasını irade ettiği anda gerçekleşmiştir. Bundan önce o, varoluş irade edilmediği için âlem meydana gelmemiş ve âlem var olduğu anda ezeli irade'ye irade edilerek meydana getirilmiştir (Gazzâlî, 2015, s. 17). Görüldüğü üzere âlemin ve varlıkların görünür hale gelmesi, oluşması için Allah'ın hür iradesi yeterli sebeptir.

Evrenin varoluşu (yaratılışı) ne zaman gerçekleşmiştir ve ne zamana kadar sürecektir? "Gazali'ye göre zaman (Allah'tan) sonradandır ve yaratılmıstır. Ona göre bu zamandan önce herhangi bir zaman da yoktur" (Akgün, 2011b, s. 33) 'Allah âlemden ve zamandan öncedir' denildiğinde Allah vardı âlem yoktu sonra Allah yine vardı ve onunla birlikte âlemde var oldu anlamına gelir. Öncelik kelimesiyle kastedilen, Allah'ın var olmada tekliğidir. 'O vardı ve âlem yoktu' sözüne baktığımızda yaratıcının zâtı vardı âlemin zâtı yoktu anlamını taşır. 'O vardı onunla birlikte âlemde vardı' sözünün anlamı ise sadece iki zatın birden var olması şeklindedir (Akgün, 2011b, s. 33, bkz. Gazzâlî, 2015, s. 32). Gazzâlî nezdinde âlemin zamansallık açısından ezeliliği değerlendirildiğinde ise âlemin ezeliliği imkânsızdır, ancak yüce Allah onu sonsuz kılacaksa ebediliği imkânsız değildir. Allah âlemi ve varlıkları ilmiyle, kudretiyle, şuurlu bir şekilde yaratmış ve onlara dilediği şekli vermiştir. Ayrıca bu varlıkların hareket esasını da belirlemiştir (Bolay, 1980, s. 364). "Öyleyse âlem, Allah'ın sözünün hakikati değil, emrinin yazısıdır" (Gazzâlî, 2017b, s. 82).

Gazzâlî'de Allah, Aristoteles'te olduğu gibi ilk hareketi 'yaratmayı' verip çekilmiş bir Tanrı değildir. O yegâne fail olmasının yanında ya doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla eylemde bulunur ve yarattığı şeylerin ise yaratılışlarına uygun tarzda eylemde bulunan doğaları vardır, pamuğun ateşte yanması gibi (Geçdoğan, 2008, s. 392-393). Tartışılan bir düşünce olarak Allah'a izafe edilen 'bilmek yaratmaktır' görüşü çoğu İslam felsefesi düşünürünün savunduğu bir düşüncedir. Ancak Gazzâlî bilmenin yaratmak olduğunu yaratıcıya atfetmek yerine yaratmanın kudret ve irade aracılığıyla bilgiyi ortaya koymak olduğu düşüncesindedir (Akgün, 2011a, s. 148). Sonuç olarak âlemin yaratılışı Allah'ın özgür iradesiyle ve onun dilediği zamandadır. Aksini düşünmek onun yaratma sıfatını ortadan kaldıracağı gibi onun fâil olmasının önüne de ket vuracaktır.

2. İnsanın Varoluşu (Yaratılışı)

Allah'ın yarattığı evren içerisinde dünya, insanın varlığını sürdürebileceği bir yer olması bakımından önemlidir. İnsanın varlığa gelişi noktasında şu sorular ele alınabilir: İnsan nasıl yaratılmıştır ve yaratılmasındaki zamansallık nasıldır? İnsan ne tür bir şeyden (madde vs.) yaratılmıştır? İnsanın yoktan yaratılmasının manası nedir? Sırasıyla bu sorulara verilmeye çalışılacak olan cevaplar insanın varlığa geliş sürecini ve onun varlık yapısına dair belirlenimleri sunacaktır.

İnsan nasıl yaratılmıştır ve yaratılmasındaki zamansallık nasıl açıklanabilir? Yaratan ve yaratılan ilişkisi içerisinde ele alınan âlemin yoktan, sonradan yaratılması düşüncesi küçük âlem olan insan için de geçerlidir. Gazzâlî'ye göre insanda yok iken yaratılmıştır yani sonradan yaratılmıştır. Allah evreni irade ettiği anda yarattığı gibi yine irade ettiği anda insan varlığa gelmiştir. İslâm'daki insanın varoluş şekli ve yaratma anlayışı Gazzâlî tarafından kabul edilmektedir. Bilindiği gibi İslam inancında insanın varlığa gelişi noktasında Allah ilk olarak Âdemi yaratmıştır. "Gazzâlî, Âdem'in yaratılışından

bahseden ayetlerden biri olan 'onu tasviye ettiğim ve ruhumdan üflediğim zaman' ayetindeki tasviyeyi, 'ruh için uygun mahalde fiilden ibaret olarak kabul eder ve bu Âdem hakkında çamur, onun çocukları hakkında da tasfiye, mizacın tadili ve yaratılış evrelerinde gelişmeleriyle nutfe' olduğunu belirtir" (Yar, 2000, s. 80). Gazzâlî nezdinde nasıl ki bir fitil, yağı kendisine çeker, ateşi kabul eder tutarsa nutfe de ruhu çeker, kabul eder ve tutar (Yar, 2000: 83). Âdemi yaratmasından sonra Allah Havva'yı yaratmıştır. Ancak Hz. Havva'nın yaratılmasına dair farklı bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Bunun için itibar edilen hadis kitaplarında bu konuyla ilgili içeriklere bakılabilir. Ayrıca burada ilgilendiğimiz kısım Âdem-Havva-iblis arasında yaşananlardan sonra yeryüzüne neden düştükleri değildir. Biz burada Gazzâlî'nin kabul ettiği gibi, Havva'nın daha sonra yaratıldığı ve Âdem'le birlikte yaşadığı düşüncesiyle ilgilendik. Sonuç olarak insanın varlığa gelişi Allah'ın dilemesiyle olmuştur ama varlığı ruhun varlığını sürdürmesiyle mümkündür. Çünkü ruh insanın canlı olmasının ayakta durmasının sebebidir ve öyle ki ruh bedeni terk ederse insanın ölümü gerçekleşir.

İnsan ne tür bir şeyden (madde vs.) yaratılmıştır? İnsan anne karnında oluşabilmesi için meniden meydana gelmiştir. Gazzâlî bu konu hakkında *Kimyâ'i Saâdet*'te şöyle demektedir:

> İnsanın fıtratının (yaratılışının) aslında vukubulan olay şudur: insan yaratılmazdan önce bir nutfe idi; yani, kötü kokulu bir damla su idi. Onda akıl, kulak, göz, baş, el-ayak, dil, damar, sinir, kemik, et ve deri yok idi. Belki belli bir sıfatı olan bir parça beyaz su idi. Bu halinden sonra birçok garip safhalardan geçmiştir (Gazzâlî, 2004, s. 62).

Ayrıca insan bedeni su, toprak, sıcaklık ve rutubetten oluşmuştur (Gazzâlî, 2004, s. 35). İnsanın özelllikle topraktan da yaratıldığına ek açıklamalarda bulunurken Gazzâlî şu açıklamayı yapar:

> Bilesin ki, Yüce Allah, insan bedenini yeryüzü toprağının toplamından yarattı. Bu toplamaya, toprağın iyisi, kötüsü, serti, yumuşağı, kırmızısı, siyahı ve beyazı dâhildir. Her şahsa belli bir bileşim ve özel karışım verdi. Bu bileşim ve karışımdan ona özgü ve tabiatın durumuna göre, güç ve takati oranında onda tasarruf eden mizaç doğdu. Bu durum insana özgü olmayıp, aynı zamanda tüm yaratıkları, hayvanları, bitkileri ve cansızları kapsamına alır (Gazzâlî, 2017b: 91-92).

İnsanın sonradan yaratılmasının yaratılmasının manası nedir? İnsan dünyaya gelmiştir kendinin farkına varana kadar da ailesinin bakımına muhtaçtır. İnsanda belli yetkinlikler bulunduğu gibi belli acizlikler de vardır. Aklı sayesinde varlığının bilincine varabilecek yetkinlikte yaratılan insan doğru sorgulama faaliyetiyle varoluşunun arkasındaki gücün farkına vararak yaratılmasındaki amacı ve gayeyi satayabilir. Burada aklını kullanma yetisi insanı meleklik durumuna çıkarabilir. Öte yandan nefsi duygularına hapsolması da onu şeytanlık durumuna götürür (Gazzâlî, 2004, s. 35). Bu yüzden Gazzâlî, insanın yaratılmasındaki manayı anlaması için kendini tanımasını, nefsini bilmesini salık verir ve şöyle der:

> Eğer kendimi tanıyorum diye iddia ediyorsan, delilsiz iddia makbul değildir. Eğer delilin, zahir azalarından yüzünü, başını; bâtın ahvalinden ise, acıktığını, susadığını bilmek ve kızgınlık zamanlarında bir kimseden intikam almak, şehvetin galebe çaldığı zaman evlenmek ise, bu türlü tasarruf bütün hayvanlarda da vardır. O halde bu çeşit kendini bilmek, Allah Teâlâ'yı tanımaya anahtar olamaz. Öyle ise, önce kendi hakikatini, dünya yolculuğuna nereden gelip nereye gideceğini bilip ondan sonra niçin yaratıldığını, dünyaya ne yapmak için geldiğini, saadet ve bedbahtlığın hangi işlerde olduğunu düşüneceksin (Gazzâlî, 2004, s. 31).

Görüldüğü üzere Gazzâlî felsefenin 'kendini bil' düsturunu düşünce sistemine dâhil ederken varoluşunu anlamlandırabilmek adına bu ilkeyi bir adım bir çıkış noktası olarak görmektedir. *el-Munkız* eserinde de 'ben kimim?' soruşturmasının güzel bir örneğini sergileyerek kendisi üzerinden bir arayış faaliyeti içerisinde bulunmuştur.

3. İnsanın Neliği ve Varlık Yapısı

İnsanın neliğinin sorgulanması demek 'insan nedir?" sorusunu sormaktır ve *insan*ın tanımını ortaya koymak için insanı insan yapan gerekli ve yeterli unsurların ne olduğunu saptamak gerekir. O halde, 'insan olmanın gerek şartı, şartları nelerdir?' ve 'insan olmanın yeter şartı, şartları nelerdir?' İnsan neliği için ilkin gerek şartlara bakıldığında, bu şartlar ruh ve beden bütünlüğüne karşılık gelir. Özellikle

yeryüzünde bir insana insan diyebilmek için canlılık atfedilecekse, beden ve ruh bütünlüğüne sahip olmalıdır. Böylece Allah Teâla'nın insanda yarattığı iki şey; zahiri olarak görülen beden ve batını olan ruhtur. Gazzâlî bu ruha bazen nefs bazen de kalp demektedir, eserlerinde 'ruh, nefs ve kalbi' birbirlerinin yerine geçer şekilde kullandığını da ifade etmektedir (Gazzâlî, 2004, s. 32). Gerek şartlar verildikten sonra insan olmanın yeter şartlarına bakıldığında, insanı diğer varlıklardan ayıran yönü, yönleriyle insan nedir? "…İnsan tanımlandığı vakit onun 'düşünen, ölümlü bir canlı' olduğu söylenir. Dolayısıyla, insanlığı ayakta tutan zati anlam, düşünmedir" (Gazzâlî, 2017b, s. 50). "Düşünme, doğuştan insanda bulunan ruhani bir yetidir. Düşünülür şeyler, ilimler ve sanatlar, insanda bu yetisiyle oluşur, düşünce onunla gerçekleşir, fiillerin iyisi ve kötüsü onunla seçilir" (Gazzâlî, 2017b, s. 32). Denilebilir ki insan tanımını yapabilmek için gerekli olan şartlar beden ve ruh iken yeterli olan şart ise düşünmedir. Böylece 'insan, beden ve ruha sahip, düşünen, ölümlü bir canlıdır'. Gazzâlî bir söyleminde de insanı şöyle anlatır: "İnsan küçük âlemdir. Çünkü insan zatının her bir parçası âlemin her bir parçasına uygun düşer. Böylece insan şahsı ve kalıbıyla aşağı âlemin bir örneği, ruh ve kalbinin nitelikleriyle de yüce âlemin örneğidir. Düşünen nefis insanı yönetir, yönlendirir, beden ise onun hilafetlik yaptığı yer gibidir" (Gazzâlî, 2017b, s. 55).

İnsanın varlık yapısı 'beden-ruh-kalp-nefs-akıl' birlikteliğinden oluşmaktadır. Sırasıyla bunlar incelenecek olursa; "Beden görülebilir, diğer duyularla da hissedilebilir. Bedene izafe edilen insanın uzuvları da üç parçada ele alınır. Birincisi insanın ana organları olan kalp, ciğer ve beyni, ikincisi bu organlara yardım eden mide, damar, damarla ilgili diğer unsurlar, sinirler ve kalp damarları… üçüncüsü de bu organların tamamlayıcı olanları; tırnak, parmak ve kaslardır" (Gazzâlî, 1985 I: 100). İnsan bedeninin hem zahiri hem de batini idrakinden bahsedilir. Zahiri idrak insan bedeninin dış kısmı ile ilgilidir, zahiri idrakin kuvvetleri beş duyudur; el, burun, dil, göz ve işitme organlarıdır. Bâtıni idrak insanın iç kısmıyla, akılla ilgilidir, bâtıni idrakin kuvvetleri ise hayal, vehim, hafıza, tahayyül ve nazari kuvvetlerdir. Ama hem duyusal özellikler hem de tasavvur edişte insanlar birbirlerinden farklıdır ve birbirlerine karşı üstünlüğünden bahsedilir. Yani insan ya idrak eder hafızada tutmayabilir ya da hafızada tutabilir ama akledemeyebilir veyahutta hem idrak eder hem de tasavvur edebilir. Gazzâlî buna binaen şöyle der: "Fakat bazı insanlara hissi şeylerin gücü hâkimdir, bazı insanlara zanni şeylerin gücü hâkimdir, bazı insanlara da cedelin (tartışmanın) amaçları hâkimdir" (Gazzâlî, 2017b: 93).

Ayrıca Gazzâlî insan bedenini bir benzetmeyle de izah eder:

> İnsanoğlunun bedeni muazzam bir şehre benzer: Onun âzaları, parmakları, o şehrin sanat erbabıdır. Beden bir şehre benzer. El, ayak ve âzalar şehrin sanat erbabı gibidir. Şehvet, maliye müdürü, gazab subaşısı (emniyet müdürü) dır. Şehrin padişahı kalp, veziri akıldır. Memleketin tamir ve muhafazası için padişahın reayaya ihtiyacı olduğu gibi, gönül padişahının da bunlara ihtiyacı vardır. Ancak bunlarla beden memleketi mamur ve ordusu muzaffer olur (Gazzâlî, 2004, s. 36). Şehvet saçma sapan konuşur, yalan söyler ve başkalarının işlerine karışır. O bütün malları memleketten toplamak ister almak ister. Gazap ise azgın ve serttir, her şeyi kırıp dökmek ister. Kalp aklın işareti ile iş yaparsa, şehvet ve gazabı zapt edip akla uymalarını emrederse akıl da onlara (şehvet ile gazaba) uymazsa bedende işler düzgün yürür. Eğer akıl şehvet ve gazaba esir düşerse kalple irtibat halinde olmazsa beden harap olur, ruh da, kalpte harap ve helak olur (Gazzâlî, 2004, s. 36-37).

İnsan ruhunun yapısı incelendiğinde Gazzâlî Kuran-ı Kerim'de İsra suresinin; "*Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin bildiği bir iştir ve size onun ilimden ancak az bir şey verilmiştir*" (İsra 17/ 85) ayetinden hareketle görüşlerinin zeminini oluşturur. Ona göre ruh, Allah Teâlâ'ya ait şeylerdendir ve âlem-i emirdendir. "Ruh görülen bir şey değildir ve iki yönde anlam ifade etmektedir. Biri, bedenin azalarına yayılıp onu ayakta tutan anlamındadır diğeri, idrak edici anlamda olup Rabbin emrindedir ve kısıtlı bilinendir" (Gazzâlî, 1985 I, s. 12). Ruh cisim değildir, bölünmez. Ruh araz da değildir, hem ölçüsü hem de sayısı olmadığı halde bu ruh (kalb, nefs) aynı zamanda mahlûktur, âlem-i emirdendir yani yaratılmıştır (Gazzâlî, 2004, s. 34). Bunun için Gazzâlî *"…İyi biliniz ki yaratma ve emir O'nundur…"*(A'râf 7/ 54) ayetini delil olarak anar.

İnsan beden ve ruha sahiptir ancak hangisi hakikidir? "İnsan beden ve ruhtan müteşekkil olmakla birlikte insanın hakikati beşeri ruhtur. Gazzâlî insanın hakikati olarak kabul ettiği beşeri ruha ilişkin, çeşitli eserlerinde farklı isimler kullanır. Söz gelimi, *İhya* ve *Kimyâ*'da ona "kalp" derken; *Mişkât*'ta "akıl"; *Mi'râcus's-Sâlîkîn*'de de "nefs" der" (Akgül, 2018: s. 3720-3721). Beden ve ruha bakıldığında

biri algılanan maddi varlık diğeri algılanmayan kalbi varlıktır. Bu durum insanın iki tür varlığa sahip olmasıyla da alakalıdır. Biri bu âlemdeki (maddi âlem) varlığı, diğeri batıni âlemdeki varlığıdır. İnsanın hakikati ve aslı ise batındaki varlığıdır, maddi âlemdeki insanın varlığı geçicidir, asli değildir. Bağlantılı bir husus olarak kalpde zikredilir. Kalbin hakikati halk âleminden değildir. Kalp demekle kastedilen ruhun hakikati olmasıdır. Bu ruh olmazsa, beden temiz olamaz. Son kertede Gazzâlî insanda bedenin değil de ruhun hakikati olan kalbin hakiki yapı olduğu görüşündedir. Bunun görülmesi de hakikat gözü ile mümkündür. Bu göz insanın maddeleri görmesini sağlayan göz değildir, üst bir görme ve üstün bir gözdür. Bir kimse her ne kadar kalıbından, yerden, gökten ve göklerde olanlardan haberi olmasa da, kendinden haberi olur hatta gözünü kapayıp kalıbını, gökleri, yerleri ve gözle görülebilen her şeyi unutsa da kendi varlığını zaruri olarak bilir (Gazzâlî, 2004, s. 32-33). Peki, kalbin hakikatine nasıl erişilir? Bu konuda Gazzâlî şöyle der:

> Kalp diye ta'bir ettikleri ruh ise, Allah Teâlâ'yı tanımak yeridir ve hayvanlara verilmemiştir. O, ne cisim, ne arazdır. Belki melekler cevherinden bir cevherdir. Onun hakikatini bilmek, gayet zordur. Şeriat ehli, onu uzun boylu açıklamaya cevaz vermemişler. Nitekim daha önce de buna işaret edildi. Şeriat ehlinin, ruhun hakikatini bilmeye işaretleri olmadığı için, din yolunun başlangıcında yine bu işe başlayanlar için onu bilmeye lüzum yoktur. O safhada lazım olan mücahededir. Bir kimse, şartlarına uyarak, rükünlerini yerine getirerek mücahede yaparsa, şüphesiz hiç kimseden işitmeden onun kalbi ruh marifetine sahip olur (Gazzâlî, 2004: 34-35).

Gazzâlî'de İnsanın varlık yapısında bulunan kalp daha derin incelendiğinde, ben'in özünü oluşturduğu görülmektedir. Kalbi tanımak ben'i tanımaktır. Benin temel amacı Tanrı'yı bilmektir. Ancak bunun ön koşulu da kendini bilmektir. Çünkü ben'i bilmeden Tanrı'yı bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla ben bilincinin kâmil bir şekilde oluşması için insanın devamlı olarak nesnelere sahip olma arzusundan ve hırsından vazgeçmesi gerekir (Gazzâlî, 2004, s. 34-35). Bu sebeple önemli olan kalbi korumaktır. Bu konuda şu ifadesi vardır: "İnsanın kalbi yaratılışının başlangıcında, ayna yapılan madene benzer. Eğer gereği gibi onu muhafaza edip itina gösterirse, bütün âlemi görecek bir ayna haline gelebilir. Eğer gereği gibi korunmazsa, pas tutar, harap olur ve ayna yapılacak yeteneği kalmaz" (Gazzâlî, 2004, s. 41). Böylece Gazzâlî insanın kâmil olmasına giden yolda, kalbin eğitimine dikkat çekmektedir. Ona göre, insanın yeryüzünün en üstün varlık olmasını mümkün kılan kalp, insanın üst âlemle ilişkisinde ona kapı açacak ve hakikatleri görmesi konusunda yardımcı olacak özdür, ruhtur. Ayrıca belirtmek gerekir ki, kalbin Gazzâlî nazarında bir diğer manası maddesel anlamda insanın hayatta kalmasını sağlayan bilindik et parçası olan, fizyolojik organdır (Gazzâlî, 1985 I, s. 11).

Aklın yapısı ele alındığında iki manaya geldiği görülmektedir, biri emr olunanların hakikatlerini bilmek anlamında, merkezi kalp olup ilim sıfatına tekabül eden anlam, diğeri de kalbin kendisi olup ilimleri idrak eden şey anlamıdır (Gazzâlî, 1985 I, s. 14). Akıl gibi insanın yapısında nefside ele alan Gazzâlî, nefsinde iki manası olduğunu belirtir. Biri, insanın şehvet ve gazap kuvvetlerine sahip olması iken diğeri insanın zatı olup nefsin terbiye edilmesine, nefis mertebelerine delalet eder ve burada 'insan-ı kâmil'e ulaşmak esas kabul edilir (Gazzâlî, 1985 I, s. 13).

Ayrıca şehvet-gazap (öfke)-akıl-kalp ilişkisi incelendiğinde batındaki şehvet ve gazabın bedene hizmet etmesi söz konusudur. Bu batıni unsurlar bedeni korumak için yaratılmıştır. Yine duyular aklın işlevini görmesinde ona bilgi verir, haber toplar bu yüzden beden aynı zamanda duyulara (hislere) hizmet eder, duyulara hamal olarak yaratılmıştır. Bedenin bir diğer barındırdığı unsur olan akıl, kalp için yaratılmıştır, kalp için çalışmaktadır ve ona yol gösterecek aydınlatmayı sağlamaktadır. Kalp ise Allah Teâlâ'nın cemâline bakmak için yaratılmıştır. Eğer ki kalp buna bakmak için meşgul olursa bedeni bütünlük içerisindeki var olan her şey o yönde kalbe yardımcı olacaktır (Gazzâlî, 2004, s. 37). Denilebilir ki insan kendisindeki şehvet, gazap (öfke), akıl, kalpten oluşan dört unsuru ne yönde yetiştirdiğiyle orantılı olarak şekillenmektedir. Bunların doğru yolda kullanılması ve düzenli işleyişi mühimdir. İnsanın nefsi isteklerinin gerçekleşmesi için ruhunda ve eylemlerinde, arzu ve heveslerinin dengesini sağlaması önemlidir. Çünkü *denge* insanın özüne en uygun olan yaşam ilkesidir.

4. İnsanın Doğası ve Nitelikleri

İnsan doğası terimi bilindiği gibi insanların doğal olarak sahip oldukları söylenen düşünme, hissetme ve hareket etme biçimleri de dâhil olmak üzere temel eğilimlerini ve özelliklerini ifade etmektedir. Gazzâlînin bu konudaki yaklaşımı incelendiğinde insanın doğası gereği 3'lü bir yapıda

olduğunu saptayabiliriz. Bunlardan ilki insanın doğası gereği sahip olduğu organlar ki bu fiziki özellikleri içerir (el, ayak, ağız, diş, mide, göz, burun, kulak, dil…). Ayrıca insanda bir takım korkuların ve isteklerin olduğu görülmektedir. Şüphesiz insan yemek, içmek ister ayrıca kendini korumak ister ve bu yüzden organlar insanın hayatını idame ettirebilmesinde önemlidir. İkincisi insanın aklını temel almaktadır, düşünme faaliyetinin gerçekleşmesi ve bu bağlamda akli güçleri içeren bir yapıyı ifade eder. Burada hayal, düşünme, ezberleme, hatırlama ve vehim kuvveti söz konusudur ki bunlar insanın 'öngörebilme yetisi' kazanmasına imkân sağlarken zarar olacak şeyleri de görebilmesine yardımcı olurlar. Üçüncüsü ise ruhi mahiyette kabul edebileceğimiz ruhun istemesini merkeze alan bir yapıdır. Bu manada ruhun dilemesiyle isteklerin yerine getirilmesi bir bütünlük taşımaktadır. Yani ruh ele emrederse tutar, düşünceye emrederse o düşünür. Dolayısıyla bu yapının işleyişinin temelinde ruh ve onun istemesi bulunmaktadır. Ancak böyle olursa beden kendisini muhafaza edebilir. Kaldı ki bedenin ruhun emirlerine itaat etmesi yaratılış icabıdır ve isteyerek emrolunanı yapar (Gazzâlî, 2004, s. 35-36). İnsanın sahip olduğu nitelikler gibi bir konu bugün insan felsefesinin alanına dâhil olsa da söz konusu Gazzâlî olduğunda biyolojik, ontolojik, epistemolojik, etik, dini, sosyolojik, psikolojik bakımdan atıflar içeren birbiriyle ilişkili belirlenimleri barındırmaktadır. Buna göre insan işitme, görme vb. sahipken yanı sıra söylenenlerin anlaşılacağı zeki bir kalbe, anlayışlı bir kulağa muhtaçtır. Bu durum insanın fiziki görünüşünden ziyade manevi yönüne atıf yapan bir anlam taşımaktadır ve bu sadece insan varlığına özgüdür. Diğer yandan insan konuşan da bir varlıktır ama eksik konuşur, gerçek anlamda konuşan Allah'tır. Konuşması ise Kur'an'dır (Gazzâlî, 2017b, s. 65-68). İnsan yazı yazan da bir varlıktır. Bu konuda Gazzâlî şöyle der: "Yazı insanlar arasında elden ele dolaşmasaydı, anlamlar belirlenemez ve nefsler olgunlaşamazdı" (Gazzâlî, 2017b, s. 80-81). Yine insan yazarak eser bırakan, miras bırakan, bilgi ve târif bırakan bir varlıktır. Böylece sonraki topluluk bir önceki topluluktan daha iyileştirilmiş koşullarda yaşamak için birçok şeyi öğrenme imkânı elde eder. Dolayısıyla insan öğrenen de bir varlıktır ve onun tasavvurlarında öğrenmede etkilidir. Ayrıca bu öğrenme diğer insanlara da öğretmek üzerine inşa edildiği için insan öğreten de bir varlıktır.

İnsanın 'ben nasıl bir varlığım?' sorusuna vereceği cevaplar içerisinde aciz bir varlık olması da bulunur. "Gerçek şudur ki, insan tam bir acz ve noksanlık içindedir" (Gazzâlî, 2004, s. 59). İnsanın beynine bir şey olduğunda öleceğinden veya delireceğinden korkar ve o ilacının ne olduğunu bilemez, ilacı yanında olup görse dahi bilemez, acizdir. Yine insan bir sinekle boy ölçüşemeyecek kadar acizdir ve bu sivrisinek onun ölümüne sebep verdiği gibi bir arı da insana iğnesini batırsa huzursuz eder. Hatta insan acıktığında yemekten mahrum bırakılırsa bayılır çünkü insan acizdir (Gazzâlî, 2004, s. 58-59).

İnsanın en önemli niteliklerinden biri de düşünmedir. "İnsan, varoluşuna düşünme ile başlar ve amacına doğru düşünme ile ilerler. Çünkü onun varoluş başlangıcı, büyüme ve biçimlendirme (musavvıra) yetisidir" (Gazzâlî, 2017b, s. 54). Ayrıca insan yaratılış gereği merak duyan bir varlıktır, bilmek ister. Ama bilirse bilgisiyle de övünen bir varlıktır. Bilginin kıymeti ve büyüklüğünün değeri önemli olduğu kadar kalbin saadeti için insanın bildiğinin hakikatteki durumu da önemlidir (Gazzâlî, 2004, s. 53). Gazzâlî'ye göre düşünme insan eylemlerini de belirlediğinden düşüncenin değeri de önemlidir. Düşünme ne kadar yüksek ve değerli olursa insan nefsinin ve aklının niteliği o ölçüde yetkin olur. Çünkü insan nefsi, bilen, algılayan, yapan diri bir cevherdir. Bu cevher başlangıçta işlenmemiş boş bir cevherdi (Gazzâlî, 2017b, s. 57-58). Yine düşünme konusunda Gazzâlî'nin vurguladığı bir diğer söylem şöyledir: "…düşünme yaratıcının değil yaratılmışın niteliğidir" (Gazzâlî, 2017b, s. 57). İnsan düşünme şerefiyle meleklere benzemektedir. İnsan düşünerek tasarlar, eylem yapar kaldı ki düşünülerek yapılan eylem ile düşünülmeden yapılaneylem arasındaki fark bariz bir şekilde açıktır. Bilenle bilmeyen bir olmadığı gibi düşünenle düşünmeyen de bir değildir. Ayrıca "…düşünmenin yetkinlik belirtisi imandır" (Gazzâlî, 2017b, s. 56). O halde, iman edenle etmeyenin de bir olmadığı açıktır.

İnsanın ayırt edici bir niteliği olan 'düşünme'den sonra bir diğer ayırt edici nitelikte ahlak varlığı olmasıdır. İnsanın özünde değil ama kabuğunda, köpeklik, domuzluk, şeytanlık ve meleklik bulunmaktadır. Bunlar insanın görünüşüyle ilgili değildir. Köpeklik olması kendisinde bulunan diğer insanlara saldırması, domuzluk; hırs, şer ve çirkin şeyleri istemesi, şeytanlık; aldatma niteliğiyledir ve meleklikte insanın aklını kullanabilmesi niteliğiyledir (Gazzâlî, 2004, s. 38-39). Daha öncede vurguladığımız üzere, insanın istediği ile eylediği arasındaki *denge* çok önemlidir. Bu yüzden insan kabuğundaki köpeklik, domuzluk, şeytanlık ve meleklikten hangisine göre hareket ederse kabuğu buna göre şekil alır. Eğer ki insan şeytanlık vasfının niteliklerini gerçekleştirirse onun kabuğu şeytanî nitelikte

şekillenir, diğer nitelikler yok değildir ama onlar şeytanlık kabuğu altında gizlenmektedir. Eğer ki insan meleklik vasfının niteliklerini gerçekleştirirse onun kabuğu melekî nitelikte şekillenir, diğer nitelikler yok olmuş değildir ama meleklik kabuğu altında gizlenmektedir. Köpeklik ve domuzluk içinde aynı durumlar söz konusudur. Yani insanın hangi nitelikte eylediği, söylediği ve yaşadığı onun kabuğunun rengini belirlemektedir.

Yine Gazzâlî'de insanı iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin yapan nitelikler, ahlaki temelde açıklanırken bu sayede insana ait olan sıfatlardan bahsedilmektedir. Gazzâlî insanın temiz bir kalple dünyaya geldiği kanaatindedir (Gazzâlî, 2004, s. 41). Ancak sonradan insan iyi sıfatlara sahip olduğu gibi kötü sıfatlara da sahip olmaktadır. Ahlaki açıdan iyi olan sıfatlar insanı saadete ulaştırırken kötü olanlar ise helake uğratmaktadır. Dört esas ahlak vardır; hayvan, canavar, şeytan, melek ki bunların barındırdığı sıfatlar insanda da görülür. Hayvan ahlakı kapsamında yeme içme arzusunu kendisinde fazlaca bulunduran insan şehvet ve hırs sıfatını taşır. Canavar ahlakında insanın hışım sıfatıyla öldürmek, vurmak, eli ve diliyle diğerlerine sataşması, musallat olması durumu vardır. Şeytan ahlakında ise bir nevi şeytan sıfatıyla hile yapma, aldatma, insanlar arasında fitne-fesat çıkarması bulunur. Melek ahlakında insanın aklını kullanması sıfatıyla ilmi sevip, kötü şeylerden sakınması, bilgisizlikten kurtulup insanlar arası ilişkilerde iyi şeyler yapması, bayağı işlerden uzak durması söz konusudur (Gazzâlî, 2004, s. 38).

Ayrıca şehvet, öfke ve şeytani şeyler nezdinde Gazzâlî'nin dertaylı açıklamaları vardır. Nitekim insan şehvetini elinin altına alıp kontrolünde tutar terbiye ederse; kanaat, kendini tutmak, sabır, hayâ, namus, zerafet, zühd, kısa emelli olmak ve tamahsızlık meydana gelir. Eğer gazabı terbiye ederse; sabır, soğukkanlılık, sebat, yiğitlik, sessizlik, cesaret, acıma ve cömertlik görülür. Şeytani şeyleri terbiye edip akıldan da yardım alırsa; zekilik, marifet, ilim, hikmet, insanların arasını bulmak, efendilik ve başkanlık meydana gelir (Gazzâlî, 2004, s. 40-41). Tam tersi durumda insan şehvete itaat ederse; hayâsızlık, çirkeflik, çekememezlik, hırsızlık, murdarlık, yaltakçılık, münafıklık sıfatlarına sahip olur. Öfke (gazap)'a itaat ederse; kibir, pervasızlık, zulüm etmek, münakaşa etmek, aldatmak, kavga aramak, aşağı ve hor görmek, insanlara saldırmak ve büyüklük taslamak sıfatları görülür. Eğer ki şeytani şeylere (tahrik etmek, aldatmak, kandırmayı öğretmek, kötülük yapması için kişiyi ayaklandırmak vb.) itaat ederse, hile, hıyanet, huzur bozma, kötü kalpli olma, aldatma ve başka suretlere bürünüp kandırma sıfatlarına sahip olur. Bütün bunlar kötü ahlakın insandaki yansımalarıdır (Gazzâlî, 2004, s. 40-41). Denilebilir ki insan hırs, şehvet, öfke ve şeytani şeyler konusunda kendisine iyi sahip çıkar ve ayarlarsa iyi ahlak ortaya çıkar ve mutluluğa kapı açar. Ama ona hizmet ederse kötü ahlak kapısı açılır ve helak olma tohumu atılmış olur. İnsanda iyi ve kötü sıfatlar birlikte bulunmaktadır. İnsan istekleri, arzuları ve anlık duygularını eyleme dökmesi kötü sonuçlar doğurabildiği gibi iyi sonuçlarda doğurabilmektedir. Bu yüzden daha önce de belirttiğimiz üzere dengeli hareket etmek insan için ilkedir.

Sonuç olarak insanların birbirlerinden farklılığı da söz konusudur. Yani insana dair söylediğimiz bu niteliklerin yoğunluğu birinden diğerine değişmektedir. Duyusal özelliklerden tutalım da düşünüşün gerçekleşmesine kadar insanlar türlü türlüdür. Bu sayede bir insan diğer insandan üstün olabilmektedir ki bu üstünlük gibi kalbi kullanma açısından da geçerlidir. Nihai olarak Gazzâlî nazarında belirtecek olursak; herkesin aklını kullandığı bir yerde kalbini kullanmak çabası, hakikate ulaşmak konusunda insanı üstün kılacak olan bir niteliktir.

5. İnsan ve Diğer Varlıklar

İnsanın diğer varlıklar ile olan ilişkisini şu sorular çerçevesinde sorgulayabiliriz: İnsanın diğer varlıklar arasındaki yeri neresidir? İnsanı hayvan ve diğer varlıklardan ayıran özellikleri nelerdir? İnsanın varlık içindeki değeri nedir? Gazzâlî'ye göre insan bir yönüyle halk âleminden bir yönüyle de emr âleminden olan varlıktır. Halk âlemindeki her şey yaratılmıştır ve burada en üst seviyede bulunan varlık insandır; bitkileri yetiştirir, daha verimli hale getirir, hayvanları evcilleştirir, birçok yönde bitki ve hayvandan yararlanır. Diğer canlılar (hayvan, bitki) da beslenir, gelişir ve kendi türünü bir sonraki nesile bırakır. Her ne kadar hareket ve duyum sahibi olan bu varlıklar ile insan benzer özellikler taşışa da insanı farklı ve değerli kılan şey tek tek nesneleri, tümel olanı ve anlamı kavramasıdır. Bu Allah'ın bahşettiği bir yetkinlik derecesi olduğu gibi yine Allah'ın cansız varlıklara, bitkilere, hayvanlara ve insana verdiği lütufla alakalıdır (Korlaelçi, 2012, s. 760). Gazzâlî şöyle der: "Bu insanın yaratılmış varlıklar arasından ayırt edilmesi ve hakikatinin beyanı ile özelleşmesi, sadece düşünmenin değeri

sebebiyledir" (Gazzâlî, 2017b, s. 44). Buna göre insan bitkiler, hayvanlar ve cansız varlıklar arasında düşünmesiyle en değerli olandır. Çünkü insanın bedenen hayvandan üstün olmadığı durumda bile aklını kullanarak bu arayı kapayacak ürünler yapabilme becerisi vardır.

İnsanın diğer canlılar arasında özel kılan bir husus da farkındalık içerisinde olmasıdır. Yine zanaat icra etmek de insana has bir özelliktir. Mimari ve sanatsal ürünler ortaya koymak, soyut olan şeyleri somutlaştırarak anlatabilme kabiliyeti insana özgüdür. İnsan uzay araçları yaparak başka gezegenlere gönderirken, hayvanlar mevsiminde nereye göç etmek gerektiğinin içgüdüsüyle yaşar. Birçok disiplinin araştırıcısı, kurucusu ve idarecisi yine insandır. Siyaset ve yasaları uygulayabilmesi diğer insanlarla ilişkisi de insanın toplumsal yönünü göstermektedir (Cihan, 1998, s. 91-92). Felsefi çerçeveden bakıldığında insan kendini ve kendi niteliklerini tanıyabilme özelliğiyle diğer canlılardan ayrılır. Çünkü sadece o insandır ki soru sorup cevap arar dahası anlam arar. Böylece Gazzâlî cansız varlıkla, hayvanı; hayvanla insanı tam olarak ayırmakta, insan cinsini, her çeşidiyle bir bütün olarak ele alıp, maddi ve manevi problemleriyle birlikte incelemektedir (Bolay,1980, s. 366). Nihai olarak insan; maddi, manevi ve sosyal hayata sahip bir varlık olarak dünyadaki diğer varlıklardan konumu, düşünmesi, eylemesi, söylemesi, yaşaması bakımından ayrılan şerefli ve değerli bir varlıktır.

Sonuç

İnsan kendi varoluşu üzerine kafa yorduğunda ilkin nasıl ve neyden meydana geldiğini sorgular. Bu noktada Gazzâlî'nin 'yaratma' merkezli açıklamaları ön plandadır. Yaratıcı olan Allah'tır, tektir, kendisi yaratılmamıştır, herşey onun iradesi ile meydana gelmiştir. Evrende, insanda ve diğer bütün varlıklar da Allah'ın yaratmasıyla sonradan olmuştur. Çeşitli merhalelerden geçerek bir oluşum süreci gerçekleşmiştir.

Evrenin ve insanın varlığa gelişi hakkındaki araştırmamızın ardından *insanın kendisinin nasıl bir varlık olduğuna* dair bilme çabası ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî'de insan varlığını anlamlandırmak adına sorulama faaliyeti sergiler. Sokrates'in felsefesiyle doruğa ulaşmış olan 'kendini tanı' ilkesi Gazzâlî göz önüne alındığında İslam düşüncesinde bilindik "kendini bilen rabbini bilir" hadisi çerçevesinde, kendini bilmek ile insanın metafizik âlemdeki varoluşunun farkındalığına dair meselenin de odak noktasında bulunmak anlamını taşıdığı görülmektedir. İnsan 'önce kendi hakikatini, dünya yolculuğunu nerreden gelip nereye gideceğini bilip, ne için yaratıldığını dünayaya ne yapmak için geldiğini, saadet ve bedbahtlığın hangi işlerde olduğunu' düşünmelidir. Gazzâlî'nin *el-Munkız* eseri de bu sorulara karşı bir arayış niteliğinde örnek oluşturmaktadır.

İnsanın kendisini tanıma faaliyeti, kendisindeki hangi yönü beslediğiyle doğru orantılıdır. Bu bağlamda Gazzâlî nezdinde bilhassa ahlaki çerçevede 'insan kendindeki hangi yönü beslerse o yönde bir varlık olmaktadır' gibi bir çıkarım yapabiliriz. Bir betimlemeyle açıklayacak olursak; insan hayata bir kapıdan içeri girmektedir ve hayatında yeni kapılar açar açmaya da devam eder. İnsan ne kadar iyi kapıyı açarsa kötüye açılan kapılar küçülür ve girilmez hale gelir. Yine insan ne kadar kötü kapıyı açarsa iyi kapılar küçülür ve girilmez hale gelir. Gazzâlî açtığı kapılarda geçirdiği tecrübi süreci şöyle ifade eder: "…bütün gücümle sufîlerin yoluna yöneldim ve yollarını ancak ilim ve amelle tamamlandığını anladım. Onların ilimlerinin gayesi, nefsin geçit yollarını kesmek, onu kötü huylardan ve kötü sıfatlardan uzak tutmaktır" (Gazzâlî, 1972, s. 59). Gazzâlî'nin 40 küsürlü yaşlara geldiğindeki halet-i ruhiyesi ise tam olarak şudur: "10 sene kadar bu şekilde devam ettim. Bu uzlet hayatı boyunca bana izah edemeyeceğim birçok şeyler malum oldu. Aralarından, faydalanılması için zikredeceklerim şunlardı: Sufilerin, Allah Teâla'nın yoluna girmiş kimseler olduğunu, onların hayat tarzlarının, en güzel hayat tarzı; yollarının en doğru olduğunu, ahlaklarının ahlakın en güzeli bulunduğunu yakinen anladım" (Gazzâlî, 1972, s. 64). Sonuç olarak bizim açtığımız kapılara dikkat etmemiz gerekir. Eğer yeryüzündeki en şerefli ve değerli varlık isek hakkını vermeliyiz.

Kaynaklar

Akgün, Abdullah. Gazzâlî'nin Ontolojisinde İnsan. *Social Sciences Studies Journal (SSSJourna)*, 4/22, 3718-3727, 2018.

Akgün, Tuncay. *Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*. Yayımlanmış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011a.

Akgün, Tuncay. *Gazzâlî'ye Göre Yaratma*. Dini Araştırmalar Dergisi, cilt: 14, sayı: 38, ss.17-40, 2011b.

Bolay, S. Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1980.

Cihan, A. Kamil. *İbn Sina ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Çakır, Yusuf. *Gazzâlî'ye Göre Yaratma*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006.

Gazzâlî. *Dalaletten Hidayete [el-Munkız Mined Dalal]*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1972.

Gazzâlî. *İhya'u Ulum'id-din Cilt 1*. (Trc. Ali Arslan). İstanbul: Merve Yayınları, 1985 I.

Gazzâlî. *Mutluluğun Formülü* [*Kimyâ'yı Saâdet]. Cilt 1*. (Çev. Ali Arslan).İstanbul: Hikmet Neşriyat, Yeni Şafak Gazetesinin Kültür Armağanı, 2004.

Gazzâlî. *İtikatta Ölçülü olmak [el-İktisâd fi'l-İ'tikâd]*. (Çev. Hanifi Akın). İstanbul: Ahsen Yayınları, 2005.

Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı [Tehâütü'l-felâsife]*. (Nşr. ve Trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Gazzâlî. *Varlık, Bilgi, Hakikat [Mişkâtü'l- Envâr]*. (Nşr. ve Trc. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 2017a.

Gazzâlî. *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine [El-Me'ârifu'l-Akliyye]*. (Çev. A. Kamil Şahin). İstanbul: İnsan Yayınları, 2017b.

Geçdoğan, Rabia. Gazzâlî'nin Sebeplilik Görüşü. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 385-398, 2008.

Kabylov, Nurgali. *Gazzâlî'de Varlık Meselesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.

Korlaelçi, Murtaza. Gazzâlî'nin İnsan Anlayışı. İlyas Çelebi (Ed.). *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* içinde (759-786). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali. (Meal: Elmalılı M. Hamdi Yazır). Mekki Yayıncılık.

Yar, Erkan. *Ruh- Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Batı'nın Sosyal Bilimlerde Evrensellik Kimliği Ve Etkileri

The Identity and Effects of Western Universality in Social Sciences

Sinan DOĞAN*

Özet

Medeniyet, ortak değerler seviyesine yükselten ortak zihniyet, ortak davranış ve yaşama araçlarının bütünüdür. Medeniyet, kendi zihni hakikatine kavramsal bağlamda sahip çıkıp, buna uygun maddi ve manevi düşünce ve eylemlerin bilinçli gerçekleştirilmesidir. Medeniyetin temel zeminini oluşturan "inanç ve ahlak anlayışını'' ve "zihin tasarımları"nın yönünün ve niteliğini belirleyen, iki yönlü bir fonksiyondur. Buna göre medeniyet, "rasyonel bir ruhi yükselişin bilincini" ve kavramsal bir inancı da ifade etmektedir. Grek-Latin medeniyetinin kültürel özünü oluşturan Batı medeniyeti, uzunca bir bitkisel hayatta kalışından sonra, ancak 18.yüzyıl ortalarından itibaren yeniden yükselmeye geçmiştir. Batı, bilim ve teknoloji alanında ilerleyişini "medeni"lik olarak kabul etmiştir. Buna sahip olmayan toplumları da "ilkel" olarak tanımlamışlardır. Zihniyet; bir toplumun genel karakteri ve toplumun bilgi konusuna yaklaşımlarını da belirleyici özelliğidir. Batı, dünya üzerinde egemenliğini, geliştirdiği bir sosyal bilimler üzerinden gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Hristiyan değerlerinden beslenmiş Batı sosyal bilim geleneği, "evrensel kimlik ve bilimsellik iddialarıyla" süsleyerek dünyaya insanlığın biricik doğrusu olarak sunmuştur. Charles Taylor ve Michel Foucault, evrensel kültür ve insan projesinin çok tehlikeli sonuçları olabileceği belirtilmektedir. Max Horkheimer ve Thedor Adorno gibi düşünürler, Batı'nın evrensel kültür tezini kullanması sonucunda kendisi bir otorite oldu. Başka hiçbir şeyin gelişmesine izin vermediğinden kültürel ve politik terör ortamı hazırladı.''Evrensel kimlik ve bilimsellik düşüncenin merkezinde, Batılılaşmak, Avrupalılaşmak, çağdaşlaşmak gibi kavramlar yer almıştır. Batı'nın üstünlüğünü mutlaklaştıran bu kavramsallaştırmaların, diğer toplumsal ve tarihsel düşünceyi felç etmiştir. Batı merkezli sosyal bilim dayatmaları ile diğer toplumlarında özgün sosyal bilim gelişmelerini engellemiştir. Batı, diğer toplumları, Batı sosyal bilim metodolojisi ile düşünür ve hareket eder hale getirilmiştir. Bir anlamda diğer toplumların sosyal düşünce dünyasına ipotek konulması, kendisine bağımlılaştırmasıdır. Toplumda, inanç, ahlak ve zihni tasarımlarda kırılmalar meydana getirilmiştir. Diğer toplumlarda, sosyal bilim geleneğini, metodolojik taklit çerçevesinde geliştirilmesi, toplumlarda özgün bir sosyal düşünce geleneğinin oluşmasını engelleyecektir. Medeniyete ortak yapma ve medeniyet katkı yapma beceri ve kabiliyetin yok edilmesidir. Sosyal bilimler amacı, kendi toplumun koşullarında, teori ve metolojisi üretmek, toplumların maddi ve manevi gelişimine katkı yapmaktır. Batı'nın sosyal bilimlerde"evrensel kimlik ve bilimsellik iddialarını, Batı sosyal bilimler arasındaki ilişkisini ve diğer toplumlara etkisinin temellendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Batı,Sosyal bilimler,Toplum,Medeniyet,Metodoloji

Abstract

Civilization is the whole of the common mentality, common behavior and means of living that raise it to the level of common values.Civilization is the conscious realization of material and spiritual thoughts and actions in accordance with its own mental truth in the conceptual context.It is a two-way function that determines the "belief and morality" that forms the foundation of civilization, and the direction and quality of "mind designs".According to this, civilization also expresses a "rational

* Uzman, MEB, e posta: s.sinanQ@hotmail.com ORCİD İD: https://orcid.org/000000028242-0820

consciousness of spiritual ascension" and a conceptual belief. Western civilization, which constitutes the cultural core of Greco-Latin civilization, started to rise again only from the middle of the 18th century, after a long vegetative state.The West has accepted its progress in the field of science and technology as "civilization". They defined societies that did not have this as "primitive".Mentality; It is the general character of a society and the determining feature of the society's approaches to knowledge.The West aimed to achieve its dominance over the world through a social science that it developed.The Western social science tradition, nourished by Christian values, embellished it with "universal identity and scientific claims" and presented it to the world as the only truth of humanity. Charles Taylor and Michel Foucault state that the universal culture and human project can have very dangerous consequences. Thinkers like Max Horkheimer and Thedor Adorno became an authority as a result of the West's use of the universal culture thesis. It created an atmosphere of cultural and political terror, as it did not allow anything else to flourish.'Concepts such as westernization, Europeanization, and modernization took place at the center of universal identity and scientific thought.These conceptualizations, which absolutized the superiority of the West, paralyzed other social and historical thought.Western-centered social science impositions prevented original social science developments in other societies.The West has made other societies think and act with the Western social science methodology. In a sense, placing a mortgage on the social thought world of other societies is making it dependent on itself. In society, fractures have occurred in beliefs, morals and mental designs. Developing the social science tradition within the framework of methodological imitation in other societies will prevent the formation of an original tradition of social thought in societies.It is the destruction of the skill and ability to make a partner and contribute to civilization.The aim of social sciences is to produce theory and methodology under the conditions of their own society and to contribute to the material and spiritual development of societies. It is aimed to ground the claims of "universal identity and scientificity" of the West in social sciences, the relationship between Western social sciences and its effect on other societies.

Keywords: West, Social sciences, Society, Civilization, Methodology

Giriş

Batı'da ''Aydınlanma Dönemi'' Batı'nın ilerlemesini sağlayacak şekilde bilginin dayanak yapıldığı entelektüel bir kültür süreçtir. Aydınlanma süreci, sosyal bilimlerin gelişmesini sağlamıştır. Batı,sosyal bilimler yöntemiyle, ortak insan doğası oluşturmak suretiyle ekonomi ve siyasi ulaşmayı amaçlamıştır. Batı'da aydınlanma zihniyet değişikliğinin en önemli özelliği, kilisenin, insanın beşeri özelliklerini ihmal eden söylemine, Grek ve Roma kültür unsurlarından beslenerek karşı söylemler geliştirilmesidir. Söylemler,''Yeryüzüne hakim olmak şeklinde bir muhtevaya sahipti''[1]Sosyal bilim kavramı,bu düşünce atmosferinde şekillenerek çeşitli epistemolojik /metodolojik yapılanmasını gerçekleştirerek günümüze kadar gelmiştir.

Aydınlanma sürecinde şekillenen modern bilim[2] paradigmasının en bariz niteliği, evrenselci bir söyleme sahip olmasıdır. Batı,modernliğin dünyada tek bir model olarak algılanması için, sosyal bilimleri, evrensel yasaları bulma şeklinde biçimlendirilmiştir.Modernite olgusunu açıklama ve kavramsallaştırmasında, sosyal bilimler merkezi bir konuma yükseltilmiştir.Sosyal bilimlere evrensellik huviyetin kazandırılması için sosyoloji, sosyal fizik olarak geliştirilmiştir.[3]Sosyal bilimler,

[1] R. Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı,*çev.,M. Kanık, (İstanbul: Risale.1986),47.

[2] Needam, modern bilimin aslında yalnızca Avrupa dehasının ürünü olmayıp, bütün kültür dairelerinin katkılarıyla oluşmuş olduğunu savunmaktadır. Ünal Nalbantoğlu "*Needam ve Batı Bilimi Üzerine",J.Needham, Doğunun Bilgisi Batının Bilimi*(ed.) N.Acar ve diğerleri, (Ankara,1993),36-8.

[3] Özlem, Doğan,.*''Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler" Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, (İstanbul: Metis, 1998),58; Anthony Giddens,*Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, (İstanbul:Metis.2000),7.

pozitivist/evrenselci bir epistemoloji bağlamında yönlendirilmiş bir bilgi faaliyeti olarak kurumlaşmıştır.[4]

Batı,Batı dışı toplumlar üzerinde denetim hakimiyeti gerçekleştirmek için sosyal bilimler, nomotetik (yasa koyucu)[5] bilimdir anlayışı geliştirilmiştir. Bu bağlamda toplumu veya toplumsal sistemi, önceden tasarlanmış bir düzen modeline göre biçimlendirip yönetmek amacını taşımaktadır.Kalkınma kavramı, modernite modelini kabul etme şeklinde tanımlanmıştı.Batı kendi koşullarından ürettiği değerler,yargılar,bireysel sezgiler,sosyal bilimler üzerinden evrensellik iddiası ile bilinç altından, tarih ve geleneklerinden kurtulup özgürleşme düşü olarak sunulmuştur.Batı dışı ‘‘toplumda konsensüsün, ancak iyi temellendirilmiş pozitif bilimin[6] verileriyle mümkün olacaktı’’[7] Sosyal bilimlerin evrensellik söylemi ile Batı dışı toplumlarda siyasal gücün gerçekleştirilmesi arasında bir ilişkinin bulunduğu[8]söylenebilir.

1. Batı Sosyal Bilimlerde Evrensellik Kimliği

Batı sosyal bilimlerde,Ortaçağı dönemini, bütün insanlığın karanlığı olarak genelleştirmiştir. Aydınlanma dönemini, Batı medeniyetine ait üstün bir medeniyet evresi olarak dünyaya kabul ettirmiştir.Aynı zamanda, üstün bir medeniyet evresinin bünyesinde, Avrupa merkezci yayılmacılığının temelleri yer almıştır. Avrupa merkezci yayılmacılığı,sosyal bilimlerdeki kavram ve kuramları çarpıtma ve tahrif yöntemleri kullanarak gerçekleştirmiştir. Aydınlanma döneminde elde edilen teknik üstünlüğünü, dünyada sömürge alanları oluşturmak için toplulukların zihinsel işleme ve biçimlendirme şeklinde zihinsel ejder[9] gücüne dönüştürmüştür.

Üstün medeniyet evresinde kullanılan‘‘akılcılık ve ilerleme’’kavramlar,ejder gücünün en önemli imgeleridir. Bu imgeler, Batı ile diğer Batı dışı toplumlar arasındaki ilişkide belirleyici bir rol oynayacaktır.Batı dışı toplumlar,akılcılık ve ilerleme yeteneğinden yoksun oldukları için geri kaldıkları yönelik Batı’nın iddia ve söylemleriyle,Batı dışı toplumlarda akılcılık ve ilerleme kavramları çekim alanına dönüşmektedir. Çekim alanına giren Batı dışı toplumları, zihinsel olarak biçimlendirilmesi

---

[4] Düşünce gelenekleri ve disiplinler, belirli bir kültür ve birikim çerçevesinde yoğrularak sürekli bir gelişim ve evrim geçirirler.Edward Hallett Carr,*Yirmi Yıl Krizi:1919-1939*,çev.Can Cemgil,(İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversi tesi Yayınları,2015).Ayrıca Uluslararası İlişkilerin hukuk,siyaset,sosyoloji,antropoloji ve tarih gibi farklı çalışma alanlarının oluşturduğu geniş birikimden beslenmektedir.

[5] Ona göre, tarihsel gelişmenin evrensel tek bir yasası yoktur. Tarihsel dönüşüm sosyal yapıların ve onların bileşenleri arasındaki ilişkinin dönüşümüdür. Nasıl ki çok sayı5da sosyal yapı varsa, çok sayıda da tarihsel gelişim çizgisi vardır. Habermas,Sosyal Bilimlerin Mantığı,149-50.Fransa ve İlgiltere düşünce geleneğinde, sosyal bilimlerde de doğa bilimlerindeki gibi evrensel yasalarla, gelecekle ilgili kesin öngörüler oluşturulabil mesine *nomotetik* (yasa arayan) ve nedensel bir yaklaşım benimsenmiştir.Boris Stremlin,*“Otorite nin Kuruluşu: Modern Dünyada Bilimin Yükselişi”,İki Kültürü Aşmak:Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı*, Çev. Aysun Babacan, Eds. Richard E.Lee; Immanuel Wallerstein, (İstanbul:Metis Yayınları, 2007),40.Alman düşünce geleneğinde,sosyal bilimler tarih ile filoloji gibi bilimler gerçek bilginin zeminini oluşturan disiplinler olarak değerlendirilmişlerdir. Doğal gerçeklik ile tinsel gerçeklik arasında bir ayrımın bulunduğu; tinsel gerçeklik, insanın kendisini, doğayı ve toplumu algılayış biçimini de etkileyen tarihsel birikim dir. Özlem Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, (Ankara:Doğu Batı Yayınları,2008),39. Tarihsel alanda ise genel yasalara dayanan ve bu yasalar üzerinden açıklama bekleyen olgular değil; anlaşılmayı, dolayısıyla yorumlanmayı bekleyen tekil olaylar söz konusudur.Karl R.Popper,*Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine*,çev.Ali Nalbant ,(İstanbul:Yapı Kredi Yayınları,2015),144.

[6] Dilthey,tarih ve toplumu konu alan bilimlerin anlama yöntemi ile hareket etmeleri gerektiğini önermektedir. Çünkü toplumsal/kültürel gerçeklikte doğabilimsel anlamda yasalar yoktur.Toplumsal/kültürel alanda anlaşıl ması gereken yasalar değil, toplumsal özgünlüğe ait olan değerler, normlar, simge ve anlamlardır. Sözkonusu anlamlar, doğabilimlerinin genelgeçerliliğine sahip değildirler. Bu anlamlar toplumdan topluma, devirden devire sürekli değişebilirler.Dolayısıyla sosyo-kültürel bir fenomen, sebepsonuç bağlantısı içinde değil, anlam-eylem bağlantısı içinde anlaşılabilir.Özlem Max,Weber’de Bilim ve Sosyoloji,30;Giddens,Pozitivizm ve Eleştiricileri, 288.599.

[7] G. Marshall.,*Sosyoloji Sözlüğü* ,çev.O. Akınay - D. Kömürcü, (Ankara:Bilim ve Sanat.1999),599.

[8] Gülbenkian Komisyonu,*Sosyal Bilimleri Açın*,çev.Ş.Tekeli, (İstanbul:Metis,1996),52-53.

[9] Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, çev.Tuncay Birkan, Metis Yayınları,2000.

sosyal bilim aracıyla olmaktadır.Batı'da sosyal bilim konsepti, yanlı ve çarpık Avrupamerkezci sosyal bilimler gerçeğine dayandırılmıştır. İnsanlığın kaderi ile ilgili geniş çaplı teoriler kurma çabasının cazibesi, insan ve toplumların tabii ve sosyal çevrenin bütün parametrelerini tümüyle kontrol altına alabileceği ile ilgili ihtirasının bir sonucudur. Bu cazibenin, felsefî, psikolojik ve metodolojik özelliklerini ortaya koymak için Batı dışı toplumların,Batı'nın üstünlüğünü ve Batı bağımlılığını oluşturacak şekilde sosyal bilimlerde üst değerler oluşturulmuştur.Bu üst değerler, kapitalist sömürgeciliği meşrulaştırıcı bir görev üstlenmiştir. Batı dışı toplumlar hakkındaki üretilen sosyal bilim alanındaki bilgiler, Batı'da kolonyal "iktidar"a eşlik etmektedir.Batı, dünyanın ve toplumların gizlerini çözen ve erişen ''kâşif'' rolündedir.[10]

Kâşif gücünün, kilit sözcüğü ilerleme kavramıdır.[11] İlerleme kavramı[12] ile ilişkilendirilen sosyal bilim alanındaki keşifler, Batı'nın Batı dışı toplumlar üzerinde egemenlik özlem uygulamalarına hizmet edecek niteliktedir. Sosyal bilimler, Batı'nın özlem ve uygulama ölçeğin belirlenmesi amacıyla bilim kılığına büründürülmüş ideolojilerdir.Bu Değerler, Batı'nın inanç kalıplarını, anlam kodlarını ve referans noktalarını ve zihniyet dünyasını ifade etmektedir. Bundan dolayı modern bilim "kapitalizmin evladıdır.[13] Başka bir ifadeyle,kapitalizm, sömürgecilik ve sosyal bilimler, ortak bir mekân haline gelmesidir. Batı medeniyeti, sosyal bilimler alanında tarih yazımı, evrenselcilik ilerleme iddialarıyla şarkiyatçılık kavramı ile içselleştirilmiştir.[14] İçselleştirilmiş bu değerler, sosyal bilimlerin teori, konu ve metodolojisini biçimlendirmiştir. Batı,bütün üstün ve olumlu özellikleri kendine nispet ediyordu. diğerleri aşağılanıyor. Bu şekilde, iki dünya birbirinden ayrıştırılıyor ve çift yönlü olarak Avrupa üstünlüğüne dayanan yeni dünya algısı oluşturmaktadır.[15] Batı dışı toplumların zihin yapısını, rasyonel, doğrusal, ilerlemeci ve gerçekliği "evrimsel kültür" ile formüle edilmiş, "evrensel" mutlak normlar etrafında şekillendirilmiştir. Batı bu normları, bilim, siyaset ve ekonomiye uyarlarken, kendine de yöneticilik rolünü biçmiştir

Yeni dünyanın belirleyici temel ölçü Avrupamerkezciliktir.Dünyada bulunan yerleşim birimleri, topluluklar,dini yapılar[16],yönetimler,tarihsel kökenler, ekonomi, politik yapılar ve yaşam biçimler sosyal bilim çerçevesinde, Avrupamerkezcilik ölçülerine göre biçimlendirilmiş.Evrimsel kültürel teori adlandırılan .bu durum, zihinsel veya akademik sömürgeciliktir.Bu nedenle yeni dünya algısı, "tutsak zihin", "akademik emperyalizm"ve"akademik bağımlılık''[17]şeklinde düşünülebilir. Bundan dolayı Batı dışı toplumların, sosyal bilimlerde kendine özgü veya yerli olan kuram, kavram ve yöntem geliştirememektedir.''[18] Batı dışı toplumlarda ortaya çıkan kavram ve kuramlar da 'yeni dünya algısını sorgulanamaz düzeyde kalmaktadır.Ya da yeni dünya algısını yansıtan kavramları,kuramları taklit

---

10 Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın,13-14.

11 Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın,13-14.

12 ''özne", "nesnellik", "akıl", "ilerleme" ve "kesinlik" gibi kavramlar, ciddi bir eleştirinin konusu olmuşlardır. Bununla bağlantılı olarak hakikat fikri dağılmış, dünya değişmez hakikatlerin yeri olmaktan çıkarak temelden yoksun bir yere dönüşmüştür. Terry Eagleton'ın da konuyla ilgili tespitleri bu iddiaları destekler niteliktedir. Postmodernlik klasik hakikat, akıl,kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Postmodernlik, Aydınlanma'nın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir; bu da hakikat, tarih ve normların nesnelliği, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli ölçüde bir kuşkuculuğu besler.Terry Eagleton,*Postmodernizmin Yanılsamaları*,çev.Mehmet Küçük,(İstanbul: Ayrıntı Yayınları,2011), 9.

13 Wallerstein, Bildiğimiz Dünyanın Sonu,156.

14 Wallerstein, Bildiğimiz Dünyanın Sonu,185

15 John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev.Esra Ermert,(İstanbul:YKY, 2007),39,40.

16 Brubaker,Hristiyanlığı bir din olarak değil, İslam'a karşıt olan ve onun anti-tezi olan medeniyet kimliği olarak inşa etmektedir.Laiklik,İslam'ın kamusal alandaki görünürlüğünü en aza indirmenin bir yolu olarak benimsenmektedir.Bekir Halhallı,Batı Avrup'da Popülist Radikal Sağın Öteki İnşası Ve Söylemsel Stratejileri.. Hollanda,Avusturya ve Fransa Örnekleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Sakarya:Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020),100

17 Syed FaridAlatas,*Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler-Avrupamerkezciliğe Cevaplar*,çev.Adem Bölükbaşı,(İstanbul:Matbu Yayınları,2016),3.

18 Farid, Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler,14.

etmektedir.Avrupamerkezcilik tarafından Batı dışı toplumların, evrimsel kültürel teori hedefine ulaşması için aktif bir şekilde yardımcı olunmuş ve direnenlere zor kullanılmıştır. Evrimsel kültürel teori, Batı dışı toplumları dönüştürme işlevinini üstlenmiştir.[19] Evrimsel kültürel teoriye direnen kişi ve toplumlara,ekonomik,politik hatta zihinsel alanda şiddet eylemi uygulanmıştır. Tüm bu süreçleri ile modernleşme olarak ortaya çıkan bu sistem, öteki üzerinde; önce kötüleme-aşağılama, sonra kendini benimsetme ve en sonunda da ötekini yok etmeyi amaçlayan emperyalist bir sistemler bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batı dışı toplumlarda, evrimsel kültür teorinin gerçekleştirilmesi sonucunda toplumların zihinleri ‘’Tutsak Zihin’’ kavramı ile nitelendirilebilir.Tutsak zihin “düşünceleri bağımsız bir bakış açısından sapmış, bir dış kaynak tarafından hükmedilen, eleştirel olmayan ve taklitçi bir zihindir.[20] Dış kaynak,evrimsel kültürü dayanağını oluşturan Batı sosyal bilimleri, eleştirilmeden taklit edilmesi, bilimsel faaliyetlerde,inceleme,tanımlama, açıklama ve yorumlamada evrimsel kültür teorilerin esas alınmasıdır.Bir başka ifadesiyle tutsak zihin, Avrupamerkezciliğin kurbanıdır.Kiş ve toplumlar,kendini yöneten formdan çıkarak, evrimsel kültür normlarına dönüşmesidir.Zihni tutsak edilmiş kişilerin,bilimsel faaliyetlere eleştirel olmayan taklitçilik anlayışına dayanmaktadır.Zihinsel Ejder[21] güçleri tarafından ,taklitçi kişilerin, bilimsel faaliyetlerini yönlendirilmekte ve biçimlendirilmekte.[22] ve kontrol edilmektedir.Bu nedenle tutsak zihin, yaratıcı değildir,özgün inceleme yöntemleri geliştiremez ve içinde bulunduğu toplumun temel sorunlarına yabancıdır.[23] Avrupamerkezciliğin evrenselleşmesi sonucunda kişi ve toplumların sistem arayışı, dolayısıyla tarihî dinamizm sona ermişti.

Zihinsel tutsak, sosyal olayları kendi gerçeklikleri içinde değil, yabancı paradigmalar (değer dizileri) doğrultusunda değerlendirmektedir.[24] Tutsak zihin, entelektüel emperyalizm ve akademik bağımlılıktır.Batı dışı toplumların zihinsel olarak ‘’Zihinsel Ejder’’ güçlerinin güdümüne girmesidir. Evrensel kültür teorileri ve ürünleri, tek ve üstün kaynak olduğuna inanmaktadır. Taklitçilik ve bağımlılık, bilimsel çalışmalarında varlığını özne olmaktan çıkarıp, nesneleşmektir.Nesnelleşen insan kişiliğinde, özgürlük ve kontrol hissiyatı zayıflayarak,kaybolmaktadır.Sosyal bilim araştırmalarında, varlığını özne olmaktan çıkarılmasının, sömürgeleştirilmiş olma hali olduğunu aklına bile getirememektedir.[25]

Sosyal bilimlerde evrensel olduğunu iddia edilen bilgiler, Garb’a ait fenomenler olduğu[26] gerçeğini kabul edilmesi gerekmektedir. Bugün sürekli sistem değişikliği yaptığımız, ancak hiçbir çözüme ulaştıramadığımız sorunlarımızın temelinde, kendi gerçekliğimize uymayan Avrupamerkezci görüşlerle çözüm aramaya çalışmak yatmaktadır.Edinilmiş bilgiler, başkalarının bilgileridir.Başka bir ifadeyle, Batılı’nın batılılaştırılmış bilgiler”dir.Bu nedenle, bir başka toplumsal çevreden gelen ve *ithal* edilen bilgiler,devlet-toplum hayatındaki sorunlara çözüm olmamaktadır.Kendimizin üretemediği bilgiler, eğitim sistemimizde kullanılması akademik bağımlılık ve entelektüel emperyalizm durumunu ortaya çıkartmaktadır.[27] İnsan-devlet-millet yapancılaşması meydana getirdiği için,sorunlar daha da artarak büyümektedir.Kendi sosyal yapımızı, Batılı sosyal kuramlarıyla anlamamız mümkün değildir.

2.Sosyal Bilimlerin Toplum-Bilim İlişkilerine Etkisi

19 Zygmunt Bauman, Akışkan Modern Toplumda Kültür, çev.İhsan Çapcıoğlu-Fatih Ömek,(İstanbul:Atıf Yayın ları,2015),11-12.

20 Farid, Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler,41

21 Ejder olmak,yeni bir milletin temelini atma, Avrupa'nın özgür insanları için öz-bilinç geliştirmesidir. Avrupa' nın İslamlaştırılması tehlikeli bir tehdittir.1683'te (Viyana Osmanlı orduları tarafından kuşatıldığında) olduğu gibi Avrupa'yı kurtarmanın zamanıdır.Strache,2007:Halhallı,Batı Avrup’da Popülist Radikal Sağın Öteki İnşası,34

22 Farid, Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler,41

23 Farid, Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler,47

24 Farid, Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler,47

25 Farid, Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler,46

26 Farid, Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler,46

27 Korkut Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, (İstanbul:Ufuk Kitap Yayınları,2005),10.

Batı hâkim medeniyetin öngördüğü sosyal bilim anlayışının düşünce düzeyindeki "ortaklık" ve "farklılıkları", sosyal düşüncenin üretilmesinde en önemli belirleyicilerden olan Batı kültürel yapıdır. Sosyal bilimin, dünya toplumlarını yönlendiren; yönlendirirken de inşa eden ya da farklılıkları,insan tipolojisi göre düşünceyi temellendirmektedir. Batı sosyal bilim, Batı dışı toplumu ve toplumda gerçekleşen olaylar üzerinde egemenlik kurma çabalarının bir ürünü[28] olduğunu söylenebilir.

Batı'da sosyal bilim anlayışı, ekonomik ve tarihsel bağlamda sosyal değişmeyi amaçlayan materyalist bir düşünceye dayanmaktadır. Batı, kendi geleceklerini ampiristik sosyal ve kültürel koşullarda kavramlaştırılmasını ideal düzeyde yürütülmüştür.[29] Batı dünya üzerinde hakimiyet kurulmasında sosyal bilimlerden yararlanmıştır.[30] Bu nedenle, Batı sosyal biliminde,sosyal ve insan bilimlerine ilişkin ciddi hatalar bulunmaktadır.[31] Batı Latin-Grek egemenlik zihniyetini,sosyal bilimler üzerinden yeniden uyarlamış, çağdaşlaşma, modernleşme, sekülerlik, serbest piyasa, bireycilik, insan hakları, liberal demokrasi gibi kavramlar üzerine inşa etmiştir.Batı sosyal bilim anlayışını yansıtan özgürlük, demokrasi ve insan hakları gibi söylemlerle hedefteki toplumlara sunmak için sosyal düşünce merkezli bilim yöntemini oluşturmuştur.[32]Batı sosyal bilim/düşünce anlayışını, dünya toplumlarını yeniden Batı'ya bağımlı kılabilmek için bir araç olarak kullanmıştır. Batı sosyal bilimlerdeki bilgilerin büyük bir kısmının değer yargılarından oluştukları söylenebilir.[33]

Kültürel yapıda sosyal kurumlar, sosyal bilim/düşünce sistemini besleyen ana kavramsal çerçeveyi oluşturmaktadırlar.''Sosyal nitelikli çalışmalar, tercih edilen önder kurumun sosyal bilim/düşüncesinin sistemleştirilmesini(meşrulaştırması) temelde beş boyutlu bir modelle gerçekleştirmektedirler. Buna göre sosyal nitelikli bakış açısı; tasvir(betimleme), açıklama, anlama, anlamlandırma ve yönlendirmeden oluşmak üzere temelde beş ana saç ayağı üzerine oturmaktadır.[34]

Batı sosyal bilim geleneği, tek faktöre dayalı tasvir ve anlama süreçlerinde elde ettiği bilgileri evrensel doğrular şeklinde takdim etmiş ve milletlerin/toplumların/kültürlerin sosyal düşünceleri ile insan inşası biçimlerini dayatmacı bir üslupla yönlendirmeye çalışmış, nasıl düşünülmesi ve insan-eşya(madde) ilişkisinin nasıl kurulması gerektiğine dair hazır yöntemler sunmuştur. Böylece Batı dışı toplumlara kendi özgün sosyal düşünce sistemini ihraç eden hâkim Batı sosyal düşünce sistemi, egemenlik alanını genişletme, hâkimiyet sahasının muhafazasını gerçekleştirme imkânına kavuşmuştur. Avrupamerkezci"Batı'run yükselişi ve zaferi olarak adlandırılabilir. Batı dışı toplumlar, Batı'mn gücüne tahammül eden ya da bir kurban olduğu kadar pasif bir seyircidir. Avrupamerkezcilik temsili/kimliğiyle kuşatılması ile Batı dışı toplumlara ait gelişmiş kaynaklar;temsili kaynaklar sosyal bilim kanalıyla asimile olmuş, kendilerine mal edilmiştir.

---

28 Sezer, Baykan,*Sosyolojide Yöntem Tartışmaları,(*İstanbul:Sümer Kitapevi Yayınları,1993),10.

29 Perrons, Diane,Globalization and Social Change,People and Places in a Divided World, USA and Canada, Simultaneously Published,Routldge Taylor and Francis Group,2004,.4-5-9.

30 Ahmet Davutoğlu,*Stratejik Derinlik*,(İstanbul:Küre Yayınları.2004),16.

31 Seyyid Hüseyin Nasr,*İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*,çev.Ali Ünali,(İstanbul:İnsan Yayınları.2004),30.

32 Batı değerlerle şekillenen referans sistemi doğrultusunda, Batı dışı toplumlarda koyduğu amaçlara dönük bilinçli eylemler geliştirmektedir.Belirli değerler ve referans sistemi çerçevesinde şekillenen amaç-eylem bağıntısı ortaya çıkartmaktadır.

33 William J. Goode-Paul K.Hatt, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Metodları*, çev.Ruşen Keleş,(Ankara:Türkiye Ve Ortadoğu Amme İdare Enst.1973),34

34 Tasvir boyutu, incelenen nesneyi görüldüğü şekilde resmetmeye dayanırken, açıklama boyutunu temel hedefi, yaşanan bir sürecin ya da gözlenen bir olgunun görünen dinamiklerini sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde ortaya koymaktır. Anlama, incelenen nesneleri derinliğine kavrayan bir perspektif; anlamlandırma ise perspektife yön kazandıran bir duruş sahibi olmak demektir. Anlamlandırabilmek önce özgün bir duruşu, sonra da özgün bir teorik çerçeveyi gerektirmektedir. Her anlamlandırma çabası, kendi içinde tutarlı bir teorik çerçeveye dayanmak zorundadır. Gözlemden kavramsallaştırmaya, kavramsallaştırmadan soyutlamaya, soyutlamadan teoriye geçiş, tasvirden açıklamaya, açıklamadan anlamaya ve anlamadan anlamlandırmaya geçişin metodolojik anahtarıdır. (Davutoğlu,Stratejik Derinlik,1.Yönlendirme ise anlamlandırma çerçevesinde sonuç çıkarabilmek ve bu sonuç lara dayalı olarak olguları ve süreçleri etkileyebilmektir. İlk dört boyut zihinsel bir zeminde kalabilirken beşinci boyut bu zihinsel süreçlerle pratik arasında bir köprü oluşturur. İlk dört boyut ne ölçüde mantıki olarak tutarlı ve tarihi olarak geçerli bir zemine sahipse son boyut da o ölçüde kalıcı etkiler yapmıştır. Davutoğlu,Strateji Derinlik ,10

Özgün sosyal bilimin/düşüncenin gelişiminde ve korunmasında, dilin de vazgeçilmez bir yeri bulunmaktadır.Bir toplumun medeniyet ve kültür sisteminin tam olarak anlaşılması ve tanımlanması, toplumun diline özgü semantik çerçevenin oluşumunun yakinen bilinmesi ve kavramlara yüklenilen mana ve değerlerin bu çerçeve içinde geliştirilmesi ile mümkün olabilir. Batı sosyal bilimlerdeki bazı teknik kavramların, evrensel bir anlam dünyası ile ilişkilidir.Ama anahtar mahiyetli sosyal bilime ait temel kavramlar, kültür ve dile bağımlı olduğu için özgün bir nitelik taşımaktadırlar.Tarihi-kültürel sürekliliklerin ortaya çıkarttığı özel semantik temel kavramlardır. Sosyal bilim mahreçli herhangi bir kavramın, ait olduğu kültür sistemi ve onun zihniyet dünyasına ait "semantik alandan" bağımsızlaştırılarak kullanılması, kavramın gerçek anlamının ve sistematik iç örgüsünün anlaşılamamasına sebep olmaktadır.[35]

18.Yüzyıl'dan itibaren doğu toplumlara dayatılan sosyal bilim anlayışından söz edilebilir. Bu yönlendirici durum, Batı dışı toplumların, kendi tarihsel kültürel dinamiklerine dayanan sosyal bilim anlayışından uzaklaşmasına/uzaklaştırılmasına ve buna bağlı olarak da özgün sosyal bilgi üretme kısırlığına ya da onu "küçük görme" eğilimine yol açmıştır.[36]Bundan dolayı Batı dışı toplumlarda, aydın-toplum ilişkisi son derece çarpık bir düzlem üzerinde gelişmektedir.Medya ve pozitivist mahreçli kapitalist-liberalist eğitim zihniyeti aracılığıyla, toplumun tamamına ulaşacak şekilde yansıtılmaktadır. Batı değerlerine ve medeniyet anlayışını dayanan sosyal bilimin etkinliğini artırmak için "modernite modelini[37] tek çıkış yolu" gibi gösterilmektedir.''[38] Bu süreçte, Batılı formattaki liberalizm ve demokrasi evrensel değerler olarak öne çıkartılmasıyla,,Batı'nın askeri üstünlüğü ve ekonomik menfaatleri arttırmaya yönelik çabalar birlikte gelişmektedir..[39]'Bu durum,Batı dışı toplumlarda kaotik bir manzara ortaya çıkartmaktadır''[40]

Batı, modernite modelini kabulüne dayanan sosyal bilim anlayışı ile dünyayı kontrol etmektedir. Batı medeniyetinin başatlığına ve sürekliliğine vurgu yapmaktadır.Batı sosyal bilimi, toplumlarda kültür-medeniyet ilişkisini ortadan kaldırmak suretiyle egemenlik üstünlüğün devamı için kullanılmaktadır. Tarih, kültür, din, dil, gelenek gibi bütün bu unsurlar, bir medeniyetin sosyal bilim anlayışının özgünlüğünü belirten ana unsurlardır. Toplumlarda özgün sosyal bilim anlayışının ortadan kaldırılması; aydınların, toplum ve insan temelli sorunları çözme kabiliyetini yitirmesidir. Batı sosyal bilim kalıbının zihinlerdeki etkisi ile hareket eden aydınlar, toplum ve insan temelli sorun-çözme işlemini, Batı sosyal bilimini meşrulaştırıcı bir çerçevede yapmaktadır. Aydınlar,Batı medeniyetinin sosyal bilim anlayışına ve sosyal düşünce kavrayışına göre eğitilmişler, ülkelerine de bu metodik zihni kurgu ile dönmüşlerdir. Batı zihniyetine sahip ama Batılı olmayan bu elit, sosyal bilim/düşünce yoluyla modernite modelinin gönüllü temsilciliği rolünü üstlenmiştir.[41]

Zihniyet, "genelde bir toplumun kendini ve çevresini bir algılama biçimidir"[42] Zihniyet kavramı, düşünmek, analiz etmek, zoru tartışmak, statükoya takılmamak, insanların akli melekelerinin varoluş paradigmalarıyla temasa geçerek derinlikli bir bakış açısı kazandırmaktır. ''Toplumda, özgün sosyal bilim inşa etmelerinin önünü açmaktadır.''[43]Dünya üzerinde küçük bir bölgede geliştirilen sosyal

---

[35] Osman Şimşek,*Zihniyet Açısından Türk Girişimciliğinin Sosyolojisi*,(Ankara,Otorite Yayınları,2008),260 261.
[36] Şimşek, Zihniyet Açısından Türk Girişimciliğinin Sosyolojisi,260.261.
[37] İslam'ı bir din değil bir ideoloji olarak göstermek, politika önerileri için meşrulaştırıcı bir uslama stratejisi sunmaktadır. İslam'ı, diğer kültürlerin aksine ilerleyemeyen özcü bir kültürün ürünü olarak yansıtmaktadır. Bu kültürel ilerleme anlayışı, Avrupa-Amerikan hegemonyası altında olan klasik bir modernite modeli fikri ile bağlantılıdır.Wilders,"İslam geleneği, kültürü ve ideolojisiyle ilgili bir problemim var.Müslümanlarla değil, "ifadesini de kullanmıştır (Guardian 2008 aktaran Halhallı,Batı Avrup'da Popülist Radikal Sağın Öteki İnşa,100
[38] Samuel P. Hungtington ,*Medeniyetler Çatışması,*Der:M.Yılmaz,(Ankara,Vadi Yayınları,2006),27.
[39] Hungtington, Medeniyetler Çatışması,30.
[40] Davutoğlu, Strateji Derinlik,449.
[41] Hungtington, Medeniyetler Çatışması,
[42] Mustafa Aydın,*Bilgi Sosyolojisi*,(İstanbul:Açılım Kitapevi,2004),132.
[43] Aydın, Bilgi Sosyolojisi,108–109.

bilimleri, bütün dünyayı kapsayacak şekilde sunulması[44] zihniyet gelişiminden bahsetilemez. Hatta bireyler, zihin algılarını modernite modeli bağlam üzerinde inşa ettiklerinden dolayı,kendi toplumlarda özgün sosyal bilim geliştirilmesi önünü tıkayıcı yönde röl üstlenirler. Kendi toplumlarına, Batı sosyal bilim geleneği "evrensel kimlik ve bilimsellik iddialarıyla biricik doğru imiş gibi gösterirler.Batı dışı toplumlar, Batı sosyal bilim metodolojisi ile düşünür ve hareket eder hale getirilir. Batı dışı toplumların sosyal düşünce dünyasına ipotek konulması, onların bağımlılaştırmasıdır.[45]

Batı'nın ayrı bir kültür zihniyet, medeniyet ve insan inşası metodolojisine sahip olmasına rağmen toplupların, Batı sosyal düşünce kavramlarıyla milli kalkınmasını, sanayileşmesini, milli savunmasını, "büyük adam"ını yetiştirmesini mümkün mü?[46] Batı sosyal bilimlere bağımlılık, Batı dışı toplumlarda teori ve metot yetersizliği, bunun araçlarından birisi olan kavramsallaştırma ya da kavramsal çerçevesinin kurulamamasına neden olmuştur.[47] Bu durum ise, iktisat-kültür ilişkisini dengeli kurma yetisi gerçekleşmediğinden toplumda güven bunalımını beraberinde getirmektedir.Batı dışı toplumda;iktisat-toplum ilişkisine, özgün kültür açısından değişimi merkeze alan bir gelişmeci zihniyet ile yaklaşılması halinde. mülkiyet, sermaye, girişimcilik, finans, teknolojik değişme, reel üretim, rekabet gelişebilir. Sorokin, madde ve mana hedefleri arasında ahenk kuramayan ideal kültür çizgisinden aşırı ölçüde uzaklaşan sosyal değişmelere maruz kalan medeniyetlerin tarih sahnesinden kayıp gittiklerini belirtmektedir.[48]

Sonuç

Batı'nın sosyal bilimler alanında iddia ve söylemleri,Batı'nın inanç kalıplarını, anlam kodlarını ve referans noktalarını ve zihniyet dünyasını ifade etmektedir Batı, sosyal bilim anlayışı ile dünyayı kontrol etmektedir. Bu sosyal bilim perspektifini, hegemonik üstünlüğünü devam ettirmek için kullanmaktadır. Batı zihniyeti merkezli temel kavramların yeryüzündeki sürekliliği için Batı medeniyetince sarf edilen gayretlerdeki artış, Batı dışı dünyada özgün değerlerin giderek yükselmesine yol açmaktadır. Nativist bir temele dayanan bir ideoloji olarak Batı egemenliğini sürdürebilir kılmaktadır. Avrupamerkezci "Batı'run yükselişi ve zaferi olarak adlandırılabilir

İslam (ve sembolleri) karşıtlığı ve yabancı karşıtlığı bağlamında kültürel çoğulculuk karşıtı milli tercihler/değerlere yapılan vurgu ön plana çıkarılmaktadır.Sosyal bilimler üzerinden söylemsel olarak farklı, yani "ötekiler" üzerinden inşa edilen popülist/nativist/otoriter1radikal ideolojinin ana damarlarını kavramayı ve tartışmaya açmayı amaçlamaktadır. Analizi "batı" ve "öteki" arasında sınır oluşturan söyleme ve uygulamalara dikkat çekmekte ve dışlama pratiklerini özellikle vurgulamaktadır. kimliğin inşasında "biz" ve "onlar" kavramlarının sürekliliği ve devam eden merkezi niteliği olduğunu belirtmektedir.

Kaynaklar

Alatas Syed Farid, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler- Avrupamerkezciliğe Cevaplar,* çev.Adem Bölükbaşı, İstanbul: Matbu Yayınları,2016.

Aydın Mustafa,*Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul:Açılım Kitapevi,2004

Bauman, Zygmunt,*Akışkan Modern Toplumda Kültür*,çev.İhsan Çapcıoğlu-Fatih Ömek,İstanbul:Atıf Yayınları,2015.

Baykan Sezer,*Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*,İstanbul:Sümer Kitapevi Yayınları,1993.

Bilgiseven Amiran Kurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*,İstanbul:Filiz Kitapevi.1994.

---

[44] Ahmet.Davutoğlu,''*Sosyal Bilimlerin Evrenselliğine Yönelik Metodolojik Bir Kritik ve Sosyal Bilimlerin İslamileşmesi"*, Bilgi, Bilim ve İslam Tartışalı İlmi Toplantılar Dizisi1-2, İSAV,(İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005),227.

[45] Davutoğlu, Sosyal Bilimlerin Evrenselliğine Yönelik Metodolojik,228.

[46] Ahmet. Tabakoğlu, *"Zihniyet ve Bilgi",*Bilgi,Bilim ve İslam Tartışalı İlmi Toplantılar Dizisi1-2, İSAV, , (İstanbul: Ensar Neşriyat,2005),127.

[47] Davutoğlu, Sosyal Bilimlerin Evrenselliğine Yönelik Metodolojik,229.

[48] Amiran Kurtkan,*Bilgiseven,Sosyal İlimler Metodolojisi*.(İstanbul:Filiz Kitapevi.1994),10.

Boris Stremlin, *“Otoritenin Kuruluşu: Modern Dünyada Bilimin Yükselişi”, İki Kültürü Aşmak: Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı*, çev. Aysun Babacan, Eds. Richard E. Lee; Immanuel Wallerstein, İstanbul: Metis Yayınları,2007.

Davutoğlu Ahmet,*Stratejik Derinlik*,İstanbul:Küre Yayınları.2004.

Carr Edward Hallett, *Yirmi Yıl Krizi: 1919-1939*,çev.Can Cemgil,İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Davutoğlu Ahmet, *“Sosyal Bilimlerin Evrenselliğine Yönelik Metodolojik Bir Kritik ve Sosyal Bilimlerin İslamileşmesi”*, Bilgi, Bilim ve İslam Tartışalı İlmi Toplantılar Dizisi1-2, İSAV,İstanbul: Ensar Neşriyat,2005.

Doğan Özlem, *“Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler”Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek,* (İstanbul: Metis,1998.

Doğan,Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*,İstanbul:Ara Yayınları,1990.

Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*,Ankara:Doğu Batı Yayınları,2008.

Goode William J.- Hatt, Paul K.,*Sosyal Bilimlerde Araştırma Metodları*,çev.Ruşen Keleş,Ankara:Türkiye Ve Orta Doğu Amme İdare Enst.1973.

Guenon, Rene,*Modern Dünyanın Bunalımı*,çev.,M. Kanık,İstanbul:Risale.1986.

Giddens Anthony,*Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*,İstanbul:Metis,2000

Giddens, A. *Pozitivizm ve eleştiricileri* çev.L. Köker, İçinde Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, ed.,T. Bottomore -R. Nisbet,(Türkçe ed. Mete Tunçay ve Aydın Uğur).Ankara:V Yayınları,1990.

Halhallı,Bekir, ‘’Batı Avrup’da Popülist Radikal Sağın Öteki İnşası Ve Söylemsel Stratejileri. Hollanda, Avusturya ve Fransa Örnekleri’’, Yayınlanmamış Doktora Tezi,*Sosyal Bilimler Enstitüsü*:Sakarya.2020

Habermas Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*,çev.M. Tüzel,İstanbul:Kabalcı,1998.

Hungtington Samuel P. ,*Medeniyetler Çatışması,* Der.M. Yılmaz,Ankara:Vadi Yayınları,2006.

Hobson,John M., *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*,çev.Esra Ermert,İstanbul:YKY,2007.

Karl R. Popper,*Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine*,Çev.Ali Nalbant,Yapı Kredi Yayınları:İstanbul,2015.

Komisyonu Gülbenkian,*Sosyal Bilimleri Açın*,çev. Ş. Tekeli,İstanbul:Metis,1996.

Marshall Gordon,*Sosyoloji Sözlüğü*,çev.O. Akınay-D. Kömürcü,Ankara:Bilim ve Sanat.1999.

Nasr Seyyid Hüseyin,*İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*,çev.Ali Ünali İstanbul:İnsan Yayınları,2004.

Needham Joseph,*Doğunun Bilgisi Batının Bilimi*,Ankara:MAB Bilim Teknoloji Ve Toplum Dizisi,1993.

Perrons, Diane,*Globalization and Social Change,People and Places in a Divided World,* USA and Canada, Simultaneously Published ,Routldge Taylor and Francis Group.2004.

Şimşek Osman, *Zihniyet Açısından Türk Girişimciliğinin Sosyolojisi*,Otorite Yayınları: Ankara,2008

Tabakoğlu Ahmet,“Zihniyet ve Bilgi”, Bilgi,Bilim ve İslam Tartışalı İlmi Toplantılar Dizisi1-2,İSAV, , İstanbul: Ensar Neşriyat,2005.

Terry Eagleton,*Postmodernizmin Yanılsamaları,* çev.Mehmet Küçük,İstanbul:Ayrıntı Yayınları,2011.

Tuna Korkut, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*,İstanbul:Ufuk Kitap Yayınları,2005.

Wallerstein,Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*,çev.Tuncay Birkan,Metis Yayınları:İstanbul,2000.

Kemâlüddevle Mektupları'nda Şeyhîliğin Felsefi Eleştirisi ve Yorumu

Philosophical criticism and interpretation of Shaykhism in *Kemâlüddevle Letters*

Arzu HACIYEVA*

Özet

Müslüman Doğu felsefesinin çeşitli yönlerinin incelenmesinde onun etkilendiği ve etkilediği İslamiyet temelinde ortaya çıkan hem Ortodoks hem de Ortodoks olmayan dini ve tasavvufi akımları ve mezhepleri dünya görüşü açısından öğrenmek önemlidir. Bu bağlamda 19. yüzyılın ilk yarısında Şeyh Ahmed Ahsâî tarafından oluşturulan ve ana merkezlerinden biri Güney Azerbaycan'da bulunan Şeyhîliğin kendi yeri vardır. Müslüman Doğu'da Şii ideolojisinin gelişmesi üzerinde Şeyhîliğin güçlü ideolojik etkisini göstermek için *Karimhaniya* veya *Rükni-rabe'* mezhepinin, özellikle Bâbilik ve Bahâilik gibi İslami köklerden çok uzak dini, siyasi ve felsefi akımların onun rahminden çıktığını hatırlamak yeterlidir. Henry Corbin "Şiiliğin iç sırlarını öğrenmek için Şeyh Ahsâî'nin eserlerini okumak gerekir" söyleyerek, haklı olarak Şeyhin öğretisinin, kelimenin ilerici Batılı anlamda olmasa bile, metafizik reformu içerdiğini vurgulayordu. Şeyhîlik birçok diğer Avrupalı ve Amerikalı bilim adamının (A.L.M. Nicholas, Henry Corbin, Mangol Bayat, Denis Martin McEoin, John Cole, vb.) dikkatini çekmiş, onun tarihini, metafiziğini ve kozmolojisini incelemişlerdi. Büyük Azerbaycanlı düşünür, filozof-materyalist Mirza Feteli Ahundzade'nin (1812-1878) dini-siyasi, tasavvufi-felsefi bir akım olarak Şeyhîlik öğretisine karşı tutumu tamamen farklıdır. Bildiride düşünürün meşhur *Kemâlüddevle Mektupları* eserinde Şeyhîlige felsefi-tarihsel bir bağlamdan mantıksal, rasyonel yaklaşımın özellikleri, ayrıca onun analizinin bilimsel-felsefi, politik, manevi-ahlaki açıdan özgünlüğü tartışılır. Ahundzade bilhassa Şeyh Ahmed Ahsâî tarafından kurulan ontolojik ve epistemolojik yapıları eleştirel bir şekilde inceliyor, bu doktrinin felsefi özünü ortaya çıkarır ve onu panteizm olarak anladığı vahdet-i vücûd gibi yorumlar, bununla din, mezhep ve tarikat çerçevesinde dahi olsa, dünyanın yaratılışına dair herhangi bir felsefi gerekçelendirme girişiminin öyle ya da böyle vahdet-i vücûd kavramına yol açtığına olan derin inancını bir kez daha kanıtlıyor.

Anahtar Kelimeler: M.F.Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, Şeyhîlik, Şeyh Ahmed Ahsâî, metafizik, tefsir, felsefe, vahdet-i vücûd.

Abstract

In the study of various aspects of Muslim Eastern philosophy, it is important to learn both orthodox and non-orthodox religious and mystical movements and sects from a worldview perspective. Shaykhism founded by Shaykh Ahmad Ahsâî in early 19th-century and main center of whose was in South Azerbaijan in this regard has its own place. To show the strong ideological influence of Shaikhism on the further development of the Shia ideology in the Muslim East, it is enough to recall that Karimkhaniya or Rukni Rabe sect, especially religious, political and philosophical currents far from Islamic roots, such as Bâbism and Baha'i which came out of its womb. Henry Corbin, saying: "To learn the inner secrets of Shi'ism, one must read the works of Sheikh Ahsai", emphasizes that the Sheikh's teaching included metaphysical reform, if not even in the

* Prof. Dr., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü, Azerbaycan Felsefe Tarihi Bölümü e-posta: arzuhaciyeva@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9078-0327

progressive Western sense of the word. Shaykhism attracted the attention of many other scholars in Europe and America (A.L.M. Nicholas, Henry Corbin, Mangol Bayat, Denis Martin McEoin, John Cole, etc.) who have studied its history, metaphysics and cosmology. The great Azerbaijani thinker, materialist philosopher Mirza Fatali Akhundzade's (1812-1878) attitude towards Shaikhism as a religious-political, mystical-philosophical doctrine is completely different. The paper examined the characteristics of the thinker's logical and rational approach to Shaikhism in a philosophical and historical context, as well as scientific-philosophical, political, spiritual-moral originality of his analysis in his famous work, *Kemâlüddevle Letters*. Akhundzade particularly critically investigates the ontological and epistemological structures established by Shaikh Ahmed Ahsâî, reveals the philosophical essence of this doctrine and interprets it as waḥdat al-wujūd understood by him as pantheism, and thus once again proves his deep belief that any attempt at philosophical justification for the creation of the world in one way or another leads to waḥdat al-wujūd albeit within the framework of religion, sect and creed.

Keywords: M.F.Akhundzade, Kemâlüddevle Letters, Shaikhism, Shaikh Ahmed Ahsâî, metaphysics, interpretation, philosophy, waḥdat al-wujūd.

Giriş

Büyük düşünür, filozof-materyalist Mirza Fatali Ahundzade (1812-1878) Azerbaycan'da milli manevi kültürün hemen hemen her alanında bir devrim yaratmıştır: ulusal drama, realist düzyazı sanatı, demokratik felsefe ve sosyal düşüncenin temellerini atmış, ilk kez ortaya koyduğu alfabe reformu fikrini hayata geçirmek için büyük girişimlerde bulunmuş, birleşik ve yeni bir fikir akışı olarak Aydınlanma'nı başlatmıştır. Onun mektup türünde yazdığı *Kemâlüddevle Mektupları*' (tam adı: Hint şehzadesi Kemâlüddevle'nin kendi arkadaşı İran şehzadesi Celâlüddevle'ye yazdığı üç mektup ve Celâlüddevle'nin ona gönderdiği cevap) (1865) kapsamlılığı, keskin eleştirisi ve polemik içeriğiyle tüm Doğu için eşsiz bir sanatsal ve felsefi eserdir. Bu açıdan yazarlığını gizlemesi (bunu yalnızca en yakın arkadaşları ve meslektaşları biliyordu), bazen kendini mektupların el yazmalarının sahibi, bazen ise kopyacısı veya tercümanı olarak tanıtması tesadüf değildir. Mirza Fatali Kemâlüddevle'nin suretinde dönemin Azerbaycan da dahil olmak üzere Müslüman Doğu entelijansiyanın kafasında dönüp duran, endişelendiren, ancak açıkça ifade edemeyecekleri tüm "büyük siyasi veya dini" konulara değinmekle kalmadı, aynı zamanda onları ilk kez felsefi düşüncenin nesnesi haline getirdi. Bu arada İslam temelinde ortaya çıkıp mezhep ve tarikatlar şeklinde zuhur eden ideolojik hareketlere karşı tutumu özgünlüğü ile ayırt edilir.

Bilimsel çalışmalarda, özellikle Sovyet edebiyatında Orta Çağ ve sonrasında meydana gelen bid'atlar (sapkınlıklar), onların önderliğinde genişleyen halk hareketleri baskıya, istibdata karşı protesto biçimleri veya daha doğrusu sınıf mücadelesinin özgül biçimleri olarak gözden geçirilmiştir. Vaktiyle Guenter Lewy *Din ve Devrim* adlı eserinde Werner Stark'ın ardından "sınıf çatışmasını henüz anlamayan toplumlarda her zaman sınıf mücadelesi olgusunu" arayan böyle bir "Marksist ve yarı-Marksist" yorumun dar ve sınırlı olduğunu düşünerek, tüm çeşitlilikleriyle orta çağ bid'atlarını "gerçek dini fikir özgünlüğü", din temelinde bir tür düşünce özgürlüğü[1] olarak değerlendirmeyi önerir, başka bir deyişle, dinin bağımsız, entelektüel bir fenomen olarak rolünü teyit ediyordu. Mirza Fatali konuya farklı bir açıdan bakarak her iki yargıdan farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ona göre, Müslüman Doğu'da, özellikle İran'da sosyal protestoyu dinî renge boyayan yeni mezheplerin ortaya çıkışının, nüfusun bu "akıl ve hikmet üzerinde bina tutmayan"[2] dini inançlara inanmasının nedeni öncelikle toplumun geri kalmışlığı, kitlesel cehalet, bilim ve kültürün azgelişmişliğidir, aynı zamanda mezheplerin faaliyetleri ilerlemeyi engelleyen faktörlerden biridir. Bu görüş düşünürün,

---

1 Denis Martin MacEoin.*The Messiah of Shiraz. Studies in Early and Middle Babism*, (Leiden-Boston: Brill, 2009), 4.

2 Mirze Feteli Axundov, "Kemalüddövle mektubları", *Eserleri* (Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1961), 2/80.

Şeyh Ahmed Ahsâî Bahreyni (1753-1826) tarafından oluşturulmuş Şeyhîlik (Arapça: al Shaikhīyya) denilen dini-politik akıma karşı tutumu için de geçerlidir.

1. Şeyhîlik öğretisinin bazı temel özellikleri ve M.F. Ahundzade

M.F. Ahundzade'nin *Kemâlüddevle Mektupları'*nda Şeyhîliğe özel bir ilgi göstermesi ve dini-metafizik öğretilerinin çok ayrıntılı bir yorumunu vermesi sebepsiz değildi. Bu bağlamda 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ve ana merkezlerinden biri Güney Azerbaycan'da bulunan Şeyhîliğin Müslüman Doğu'da Şii ideolojisinin daha da gelişmesi üzerinde güçlü ideolojik etkisini göstermek için *Karimhaniyya* veya *Rükni-rabe'* mezhepinin, özellikle Bâbilik ve Bahâilik gibi İslami köklerden çok uzak dini, siyasi ve felsefi akımların onun rahminden çıktığını hatırlamak yeterlidir. Pek çok destekçisi vardı. Mirza Fatali eserinde bu noktayı vurguluyor. "Tebriz'in yarısı şimdi Şeyhî mezheptir. Küllî-ehli-kemâl, küllî-sahibi-fetânet hepsi Şeyhî mezheptirler; ancak bakkal-çakal Usûli mezhebinde baki kalmışlar"[3] sözleri zamanında Şeyhîliğin mükemmel bir entelektüel eğitim olarak kabul edildiğine, öte yandan yaygınlığına tanıklık etmektedir. Gerçekten de pek çok bilim adamının gözünde Şeyhin görüşleri Şiiliğin ilerici tarafını temsil ediyordu. Henry Corbin "Şiiliğin iç sırlarını öğrenmek için Şeyh Ahsâî 'nin eserlerini okumak gerekir" söyleyerek, Şeyhin öğretisinin, kelimenin ilerici Batılı anlamda olmasa bile, metafizik reformu içerdiğine dikkat çekiyor.[4] Juan Cole ise Şeyhi "19. Yüzyılda modern Avrupa düşüncesinin etkisinden önceki dönemde Müslüman teozofisinin muhteşem yükselişinin son temsilcilerinden biri" olarak değerlendirir.[5] Şeyhîlik, Avrupa ve Amerika'da birçok diğer bilim adamının (A.L.M. Nicholas, Rafati Vahid, Mangol Bayat, Denis Martin McEoin, Samawi Hamid Idris, vb.) ilgisini çekmiş, onun tarihini, metafiziğini ve kozmolojisini incelemişlerdi.[6]

Başlangıçta Şeyh Ahmed'in yeni bir dini ekol kurma gibi bir iddiada bulunmadığı düşünülüyordu. O, Ali bin Ebu Talib'in soyundan olan on iki imama inanan İmâmîlere veya İsnâaşerilere sadakatini göstererek, kendini diğer Şiilerden ayırmaz, sadece, Şii ideolojisine dönemin entelektüel iklimine uygun yeni bir ruh kazandırmak amacından bahsediyordu. Ancak yavaş yavaş bu öğretinin Şiilik için tehlikelerini fark ettiler. Şeyh Ahmed'in Şii geleneğine ve metafiziğine getirdiği yenilikler gerçekten o kadar çok ve farklıydı ki, ölümünden sonra onun öğretisi Şeyhîlik adını almış, İslâm, daha kesin, Şiilik içinde mezhep statüsü kazanmıştır.

Peki, Şiiliğe getirilen bu farklılıklar ve yenilikler nelerdir? Her şeyden önce Şeyhîlerin Şii rivayetlere ve hadislere yaklaşımı farklıydı, Şii fakihlerin zaten XVII. yüzyıldan birbirine karşı zıt konumlarda yer alan Usûliler ve Ahbâriler arasında neredeyse orta pozisyondaydılar. Kur'an'ın ve hadislerin serbest hermeneutik yorumunun taraftarı olarak Ahbârilere daha yakın ve daha meyilli olmalarına rağmen, fazlalıkları nedeniyle hadislere eleştirel bir yaklaşım talep etmişlerdir.

Şeyh Ahsâî'nin reformist dünya görüşünü etkileyen faktörlerden biri Antik Yunan felsefesiyle tanışmasıydı. İbn Sînâ, İbn Rüşd, Kutbüddin Şirazî, Molla Sadra Şirazî, Mir Damad ve Molla Muhsin Feyz Kaşani gibi Doğulu düşünürlerin başlıca felsefi risalelerine şerhler yazmış, İbn Arabi'nin eserlerini dikkatle okumuş ve onların mirasından yararlanmıştır. Ahsâî çeşitli felsefi doktrinleri, Doğu peripatetiklerin (Meşşâî'lerin) felsefe ve mantığını, tasavvuf, İşrâkîlik mistik-felsefi öğretilerinin birçok hükmünü derinden öğrenmiş ve Şiiliğe uygulamıştı. Ancak filozoflara saldırdığı ve eleştirdiği veya bağımsız pozisyonunu ifade ettiği birçok noktalar da az değildi. Bunu yaparken o, Cole'un görüşüne göre, Meşşâî'lere ve İşrâkî'lere "borcunu" örtbas etmeye çalışıyordu.[7] Herhalde açıktır ki, Şeyh ve takipçileri muhakkak Doğu felsefesi ile Şii görüşlerinin bir sentezi yoluyla imamet

---

3 Axundov, "Kemalüddövle mektubları", 2/111.

4 Анри Корбэн, *История исламской философии*, Пер. Александр Андреевич Кузнецов (Москва: Прогресс-Традиция, 2010), 339.

5 Juan R. I. Cole, "The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i", *Studia Islamica*, 80 (1994), 147.

6 Bu konuda bk.: Arzu Hacıyeva, "Şeyxilik metafizikası və Qerb tedqiqatları". *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültesinin elmi mecmuesi* 29, (İyun - Haziran 2018): 195-206.

7 Juan R. I. Cole, "Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority", *The Most Learned of the Shi`a: The Institution of the Marja` al-Taqlid*, ed. Linda S. Walbridge, (Oxford: Oxford University Press, 2001), 86.

öğretiminden tamamen farklı ve onu yeni şekilde yorumlayan benzersiz bir ontolojik ve epistemolojik sistem yaratmayı başardılar.

Şeyhin öğretisinin temelindeki ana fikir şudur: bütün varlıkların yaratılışının zaruri sebebi ve nihai gayesi on iki imamdır, yani onlar olmasaydı Allah hiçbir şeyi yaratmazdı. Bütün varlıkların başında imamlar durur, herkesten önce gelirler. Allah'ın tecellilerine, ilahi iradenin zuhur ettiği yer olan İmamlar aracılık eder. Yaratılmış hiçbir varlığın zihnine sığmayan Allah, ancak İmamların aracılığı ile anlaşılabilir, çünkü onlar bu dünyada Allah'ın iradesinin tercümanları, ilmin kapılarıdır (bab'). O halde imamlara karşı günah işlemek, Allah'a karşı günah işlemekle eşdeğerdir... Bu görüşlere göre Şeyhîler, Şii kelamcılar tarafından tefvîzle, yani "Allah'ın kudretini havale etmekle" suçlanmışlar. Tefvîz bir tür şirke eşit sayılırdı. Bir hadiste İmam Sadık Kuran'da Rad Suresi'nin 16. ayetine atıfta bulunarak, tefvîzi şirk olarak nitelendirmiş ve ona inananları "Allah'ın düşmanları" adlandırmıştır.[8] Ayrıca M.F.Ahundzade Şeyh Ahmed Bahreyni (yazar Ahsâî'ni doğduğu yerden dolayı bu adla sunar) tarafından kurulan Şeyhîler mezhebini "Ali İlâhi mezhebine yakın ve şirke şebih (yani *benzer*) bir mezheb" olarak karakterize ediyordu.[9]

Şeyhîlerin insanın ölümden sonra hem fiziksel hem de ruhsal olarak dönüşü (restorasyon) – meâd doktrini geleneksel Şii görüşlerine, hem de detayda birbirinden farklı on dört mevcut görüşün tümü ile çelişiyordu.[10]

M.F.Ahundzade *Kemâlüddevle Mektupları*'nda her iki görüşü, hem imamların "zarfsız ve kalıpsız" yaşayan ruhları hakkındaki Şii düşünce ve inançlarını hem de bedenden ayrılmış ruhlar için hayali ve ince kalıplar düşünen Şeyhîlerin doğal kanıtı olmayan iddialarını "asılsız ve anlamsız" diyerek eleştiriyor; beden ve ruhun birbirinden ayrılmaz olduğunu, bedenin, yani onu oluşturan maddelerin yok edilmesiyle ruhun da imha edilmesinin kaçınılmazlığını belirtir ve bu konudaki düşüncelerini "kuvve-i telegrafiyye, yani ruh-i telegrafi" olarak adlandırdığı bir elektrik fenomeni örneğinde açıklayarak bunu bilimsel olarak kanıtlamaya çalışır.[11]

Bir başka önemli nokta ise Ahsâî'nin vahdet-i vücûd doktrinine karşı olumsuz tutumunu her fırsatta ortaya koymasıydı. Örneğin, o, Molla Sadrâ'nın "Basit el-Haqiqat" ("Hakikatin Sadeliği") düşüncesinde "panteizm kokusu alarak" onu sert bir şekilde eleştirir,[12] bu yüzden güçlü etkisi altında bulunduğu ibn Arabi hakkında bile "inanç katili" diyordu.[13] Onun takipçileri de Sufileri Allah'ın zatını birçok şeyin mahiyeti olmakla suçlayarak, onların vahdet-i vücûd öğretisine karşı çıkıyordular. Bu konuda M.F.Ahundzade'nin Şeyh Ahmed Bahreyni'nin öğretisinin materyalist pozisyondan rasyonel bir mantıksal eleştirisini yaparak kesinlikle vahdet-i vücûd – panteizm olarak yorumlaması ilginçtir.

2. Dünyanın başlangıcı hakkında Şeyhî mitolojik tasavvuru ve eleştirisi

Kemâlüddevle Mektupları'nda Şeyhîliğe adanmış bölüm yazarın konuyu ciddi bir şekilde araştırdığını gösterir. Hiç şüphesiz kullandığı kaynaklardan biri de Rzagulu han Hidayat'ın "Rovzat us-safayi-Nasiri" adlı eseridir. O, arkadaşlarıyla yazışma yoluyla İran toplumundaki sosyo-politik süreçleri sürekli takip ettiği için Şeyhîlerle ilgili Tebriz'deki kargaşadan haberdardı…

"Mektuplar"da Şeyhî görüşleri Kemâlüddevle'nin Tebriz Cuma Camii'nde dinlediği Şeyhî mezheb Ahund Molla Rahim'in hutbesinin içeriği ve yorumuyla açılır. Hutbe "Ben cinleri ve insanları ancak Bana ibadet etsinler diye yarattım" [Sure 51, ayet 56] ayetinin Şeyhî şerhiyle başlıyor. Molla Rahim önce "mârifetsiz ibadet olmaz" diyerek, bu ayette geçen "Bana ibadet etsinler diye" ifadesinin "Beni tanısınlar diye" anlamında anlamayı önerir, çünkü insan şu şeye ibadet eder ki, onu tanır ve biliyor; bu mârifet (bilgi) ise eski mezhep ve inançlarla elde edilemez, yalnızca merhum Şeyhin fikirlerini ve pak imamların mertebelerini anlamakla mârifete ulaşmak ve cehaletten

8 Seyid Mehemmed Musevi Şirazi, *Pişaver geceleri,* trc.: Beytul-Hikmət TM, (Bakı: Şehriyar, 2006), 1:76.
9 Axundov, "Kemalüddövle mektubları", 2/80.
10 Зейн ал-'Абидин Ибрахими, "Учение шейхитов о теле, плоти и духе и их пребывании после смерти", пер. Янис Эшотс. *Ишрак* 1 (2010): 416.
11 Axundov, "Kemalüddövle mektubları", 2/101.
12 Cole, "Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority", 86.
13 Cole, "Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority", 82.

kurtulmak mümkündür. Daha sonra Molla Rahim direk vaaza geçerek, "Allâh-u Teâlâ tüm kainatı her bir vücudun kabiliyetine göre yaratmıştır" kelimeleriyle dünyanın başlangıcı hakkında Şeyhî miti vasıtasıyla Şeyhîlerin ontolojik tasavvurlarını açıklamaya başlıyor: Allah, tüm mevcudatı bu dünyadan yetmiş bin kat daha büyük bir alemde (yani zerrecikler, atomlar aleminde) tam şuurlu ve iktidar sahibi olarak yarattıktan sonra, onlara: "Ben sizin ilahınız değil miyim, Muhammed sizin peygamberiniz, Ali sizin koruyucunuz ve imamınız, onun soyundan gelenler de sizin efendileriniz ve imamlarınız değil mi?" diye önerdi. Halk arasında fikir ayrılıkları ortaya çıktı. Bazıları inançları, ihlasları, mârifetleri ve basîretleri nedeniyle söylenenlere inandılar ve onayladılar. Bazıları cehalet ve körlük nedeniyle teklifi reddettiler. Yaratıkların bir kısmı — "sağda duranlar" "sâbikun" denilen öncekilere itaat ederek iman getirdiler. Diğer kısım — "solda duranlar" inkârcı ikincilere itaat ettiler. Bundan sonra, Allah öncekilerin doğasını (burada yazar maya, gerçek, madde veya doğa, karakter anlamına gelen *tinat* kelimesini kullanıyor. — A.H.) cennetin en iyi toprağından ve onlara itaat edenlerin doğasını birinciden daha düşük olmasına rağmen, yine özel olarak korunmuş değerli bir topraktan yarattı. İtaat edenler öncekilerin Şiileridir ve cennete gireceklerdir. İtaat etmeyen inkârcılara gelince onları cehennemin dibindeki kumlardan, yani karanlıktan, cehaletten, akılsızlıktan, aptallıktan, her türlü yaramazlıklardan yarattı. Cahillerin emri gecikmiş, doğdukları zaman, küfür veya iman hakkında hükmü kabul edip etmeyeceklerine dair bir talimat verilmemiştir ve eğer bu dünyada da cahil kalırlarsa, onlara kıyamet gününde teklif edilecektir, diğer insanlara gelince, onlara bu şehitlik dünyasında yine o teklifi yaptılar…[14]

Mirza Fatali Kemâlüddevle'nin Celâlüddevle'ye hitap ederek söylediği notlar vasıtasıyla hutbenin bu kısmını mantıksız noktalara dikkat çekerek eleştirir.

Her şeyden önce, o, Şeyh Ahmed Bahreyni'nin öğretisinde Allah'ın tüm evreni her bir vücudun yeteneğine göre yarattığı ifadesinin yanlışlığını belirtir, çünkü eğer öyleyse, yaratıkların yeteneği vücutlarına nispeten zamanla öne düşer. Aslında İslam kelamcıları da bu çelişkiyi görmüşlerdir. Mirza Muhammed Ali Mudarris Tabrizi, Ahmed Ahsâî'den yaratılıştan iki bin yıl önce bir metnin (kitabın) varlığını açıklamasını istediğinde, sorduğu sorular arasında: "Allah henüz yaratılmamış olan insanlara nasıl hitap edebilir ve henüz isteyemediklerini onlara nasıl verebilirdi?" diye bir soru daha vardı.[15] Ayrıca soruya cevaben, Şeyh'in "yaratılış projesi" (el-hendese el-icadiyet) hakkındaki görüşlerinin Mirza Fatali'yi tatmin etmeyeceği oldukça açıktır.

İkincisi, Allah'ın teklifinde listelenen kişiler (yani Muhammed, Ali ve onun soyundan gelenler) herkesle birlikte yeni yaratılmalarına rağmen diğerlerinden tercih edilmelerinin nedeni bir sır olarak kalır.

Üçüncüsü, mantık Ahund Molla Rahim'in vaaz ettiğinin kendi iradesinin aksini ispatladığını gösterir. Öyle ki, burada teklifi kabul edip öncekilere itaat edenler kararlarını "Akıldan değil, muhtemelen cehaletten", yani kimin haklı kimin haksız olduğunu düşünmeden, körü körüne verdikleri için meselenin özünü anlamıyor gibi görünüyorlar. Tam aksine, inatçı olan ikincilere itaat edenler bunu "fehm ve basîret yüzünden" yaptıkları açıktır.

Şunu söylemeliyim ki, M.F.Ahundzade Şeyhîlerin bu rivayete yansıyan görüşlerini aynı zamanda düşünce ve irade özgürlüğüne yönelik bakış açısından da eleştiriyor. O, Şeyhî din bilginlerinin dünya yaratılmadan önce zerreler dünyasında gerçekleşen ilk yaratılışta insan yeteneğinin ya da doğasının onların nihai kaderini tayin etmesi, yani önceden belirlenmiş cennete mi cehenneme mi gitme tercihiyle ilgili "anlamsız" sözlerin özgür iradeye yer bırakmadığını vurguluyor. Kemâlüddevle alaycı bir şekilde şöyle diyor: "Kabahat kendimindir. Niye ben alemizerde kendi isteğimle inat edip gölgeler cümlesine girdim ki, şimdi bu konuları anlamaktan ve zevk almaktan mahrumum".[16] Ona göre, Şeyhî öğretisinde Allah adil görünmüyor. Zira eğer ilk yaratılışta cenneti ve cehennemi gösterdikten sonra teklif edilseydi, onu ancak bir deli geri çevirebilirdi, bir deliyi cezalandırmaksa bilgeye yakışmaz. Öte yandan, cennet ve cehennem onlara gösterilmeden sunulduysa ve onları reddedenler de kabul edenler de ahirete kadar değiştirilemeyecek seçimlerini yapmışlarsa (yani musibeti veya mutluluğu seçmişlerse), o halde insanlara — ne birincilere ne de

[14] Axundov, "Kemalüddövle mektubları", 2/112-114.
[15] Cole, "The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i", 148.
[16] Axundov, "Kemalüddövle mektubları", 2/118.

ikincilere “beşîr ve nezîr”, yani peygamberler veya imamlar göndermeye gerek yoktur, bu sadece anlamsızdır.[17]

3. Şeyhî ontolojisinin vahdet-i vücûd olarak yorumlanması

Molla Rahim'in hutbesinin ikinci bölümünde yukarıda belirtilen Şeyhî görüşlerinin açıklaması dini düşünce düzeyinden felsefi-metafizik düzeyine geçerek, bu kez “Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim, mahlukatı yarattım” diye buyuran ünlü Kudüs hadisin kandil görüntüsü örneğinde kendine özgü bir soyut alegorik yorum yoluyla gerçekleştirilir. Unutulmamalıdır ki, kitap, yazı, ağaç, yaprak gibi kandil, ateş ve alev de Şeyhîlerin birçok eserde sıklıkla kullandıkları sembollerdir. Ancak onların metinde anlaşılması kolay değildir. Birçok bilim adamı Şeyh Ahmed Ahsâî'nin dini ve mistik dünya görüşünü daha iyi anlamak için onun Seyyid Kâzım Reşti gibi takipçilerinin mirasını incelemeyin önemini vurguluyor. Oysa araştırmacı O.P.Şeglova Seyyid Kâzım Reşti'nin “İnancın Temelleri” eserinin Farsça'dan Rusça'ya çeviride anlaşılmaz yerlerin nedenini çevirmende değil, Raşti'nin kendi dili ve üslubunun zorluğunda görüyor, öyle ki, Raşti'nin, örneğin, “ateş ve alev”, “kandil ve ışınlar” kavramlarına sık sık atıfta bulunması, yeni açıklamaları bazen daha önce söylenenlerin anlamını gölgede bırakıyor.[18] Aksine A.A.Xismatulin çevirmenin orijinal Şeyhî terim aparatını Avrupa felsefesinde kullanılan terimlerle değiştirme girişimini konunun anlaşılmasını karıştırırken metni kültürel kimliğinden yoksun bırakmakla eleştirir.[19] Ancak Müslüman Doğu'nun kültürel ortamında yetişen, Arapça ve Farsça mükemmel bilen Mirza Fatali, Şeyhîlerin karmaşık, çoğu zaman kafa karıştırıcı bir şekilde ifade ettikleri dini-tasavvufi felsefelerinin özgünlüğünü onların kendi terminolojileri üzerinden kolay, açık ve dürüst bir şekilde yorumlamaktadır. Bu özellik onun Molla Rahim'in vaazı vasıtasıyla Şeyhîliyin felsefî özüne baktığı kısım için de geçerlidir.

Bu bölümün kısa içeriği şudur: Şeyh Ahmed Bahreyni'ye göre, her şey kabul eden ve kabul edilen olmak üzere iki şeyden ibarettir (Mirza Fatali Şeyhîlerin *kabil* ve *makbul* tabirlerini kullanıyor. – A.H.).[20] *Kabul eden* heyet (burada resim, dış görünüş veya form anlamındadır – A.H.) ve *kabul edilen* formun maddesi anlamına gelir. Kandildeki ateş kandilin maddesidir, alev şeklidir. Kandilin ürünü ışık ve karanlıktır, yani ışınlardır. Kandilde aydınlığı ve karanlığı yaratan ateştir, alev ateşin işidir, ateş ışık ve karanlığı, yani ışınları alevin aracılığıyla yaratır. Alevin varlığı ateşe, ışınların varlığıysa aleve bağlıdır. Alev ateşin yüzü ve kapısı olarak anlaşılır. Işınlar ancak alevin aracılığıyla ateşten yardım alabilirler. Alev olmasaydı, ışınların hiçbiri olmazdı.

Demek ki, ateş gizli bir hazineydi. Bilinmek istedi, işini yağın kabiliyetinde gösterdi. Böylece parlak bir ışıklı kandil yarandı. Sonra aleve ışınlara doğru eğilmesini ve onları oluşturmasını emretti. Bu emrin yerine getirilmesinden sonra ateş bu kez aleve ışınlarından uzaklaşıp kendine doğru dönmesini ve ışınlaraysa kendinin tevhidine, alevin peygamberliğine inanmalarını emretti, sonra ışınlara buyurdu ki, ona asla ulaşamayacaklar ve ona ulaşmanın tek yolu bu kapıdan, yani alevden geçiyor. Böylece, tüm ışınlar ateşin isimleridir ve onun en yüksek ismi alevdir. Işınlar ateşi lütuf kapısı olan alev vasıtasıyla çağırır ve çağrıları kabul olur. Alevin kendisi de bağımsız değil, ateşin kölesidir… Daha sonra Molla Rahim sembolleri acır ve kandildeki ateşin Allah'ın iradesini, kandildeki yağın ise Peygamber (Sallâllâhu aleyhi ve sellem)'in kabiliyetini temsil ettiğini gösterir. Muhammed'in (s.a.v.) aklı ve onun soyundan gelen on dört masumun aklı sırayla her birine geçen tek bir aklı temsil eder. Varlık çemberine ilk giren Muhammed (s.a.v.)'in nuru ve onun pak evlâdının nurudur. Peygamber'in şu sözleri bunu doğrulamaktadır: “Allah Teâlâ'nın ilk olarak yarattığı benim nurum, benim ruhum, benim aklımdır”. Masum imam evlâdından oluşan kandil yoksa ne ışınlar ne de gölgeler mevcut olabilir. Kandilden yardım alan ışınlar, zerreler dünyasında kendi istekleriyle iman getirenler, gölgeler ise küfrü kendi özgür iradeleriyle kabul edenlerdir. Böylece tüm evren, ışınlardan ve gölgelerden oluşur ve kandil tarafından yaratılır ve yaşarlar. Kandil ise Allah'ın

---

17 Axundov, “Kemalüddövle mektubları”, 2/50.

18 Олимпиада Павловна Щеглова, “Отзыв на работу: «Основополагающие догматы веры» Саййида Казима Рашти» / Пер. Ю.А.Иоаннесяна”, (ИВР РАН, 2009), http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=2467&Itemid=48

19 Алексей Александрович Хисматулин, “Отзыв на работу: «Основополагающие догматы веры» Саййида Казима Рашти / Пер. Ю.А.Иоаннесяна”, (ИВР РАН, 2009), http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=2468&Itemid=48

20 Axundov, “Kemalüddövle mektubları”, 2/114.

iradesinden oluşan ateşden etkilenir. Hâlbuki imamların oğulları kendi varlıklarında müstakil değillerdir, muhtaçtırlar, Allahü teâlânın kullarıdırlar...[21]

M.F.Ahundzade, Molla Rahim'in "garip terimlerle" vaazı ettiğinin aracılığıyla, Şeyh Ahmed Bahreyni'nin öğretisinin ikincil fikirlerini, dini ayrıntılarını bir kenara bırakarak ana özünü sunar. Ve bu muhtevada İsmâilîlik, Tasavvuf dahil olmak üzere Müslüman Doğu'nun Ortodoks olmayan dini-mistik ve felsefi öğretileri için karakteristik olan südur/emanasyon teorisinin etkilerini ve panteist doğasını görüyoruz. Düşünür de aynı sonuca varıyor: Şeyh Ahmed Bahreyni'nin inançlarının orijinal olmadığını, İsmaili mezhebine bağlı Alevilerin akidelerine yakınlığını ve Mısır'da hilafet döneminde yazılan kitaplarda bulunduğunu söylüyor. Öte yandan, Hıristiyanlık, onun teslisine (*üçleme*) bir benzerlik bulur. Hristiyanlar nasıl Tanrı'nın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birliğini vahdet-i vücûd olarak kabul ediyorsa, Şeyh Ahmed de Allah'ın ve imam evlâdının birliğine inanmaktadır. O gösteriyor ki, Şeyh şirk suçlamasından korktuğu için akidelerini ne kadar örtülü olarak yaymış olsa bile, onun vahdet-i vücûd taraftarı olduğu açıktır. Çünkü kendisi bunu kabul ediyor ki, evreni oluşturan tüm ışınlar ve gölgeler kandil ile beraber varlık alemine gelmiş ve yaratılmıştır; yani onlar bir kandil aracılığıyla ortaya çıktılar ve Allah'ın dileğinden oluşan kandilin kaynağıysa ateştir. Demek ki, ışınlar ve gölgelerden meydana gelen bizler, yani insanlar ve alev olarak kabul edilen imam evlâdından gelenler ateşin tözünün ihtiyaçlarından başka bir şeyden meydana gelmemişiz, yani "Pes küllî-kâinat vücudi-narden (*ateşin vücudundan*) ki, urefânın ıstılahınca vücudi-külldür naşi oluptur ve zuhur ediptir kesreti-latühsade ve aşkar ve envai-müxtelifede bilâ-ihtiyâr".[22] Mirza Fatali'ye göre Ahsâî'nin ontolojik öğretisi vahdet-i vücûd üzerine bu temel teze tekabül etmektedir. Öyle ki, onun teorisine göre, insanlar ateşten oluşan mükemmel ve yüce bir güç tarafından oluşturulmuştur. Eğer o güç olmasaydı, insanlar olmazdı ve eğer insanlar olmasaydı, o güç olmazdı. Çünkü alev, ışın ve gölge yoksa ateşin gerçekliği, yani gerçek varlığı yoktur. Ne o gücün insanları etkileme gücü vardır, ne de insanların onu etkileme gücü. "Bu, vahdet-i vücûddur" diye Mirza Fatali Şeyhî metafizik kavramı hakkındaki görüşlerini mantıklı bir şekilde sonuçlandırıyor.

Tam burada düşünür, Şeyhî muhaliflerinin ateşin Allah'ın dileği, yani Yüce Allah'ın vücudundan başka bir şey olması hakkındaki muhtemel itirazlarını böyle cevaplıyor: dilek veya arzu irade anlamına gelen manevi bir kavramdır ve tinselin veya fikrin alev, ışınlar ve gölgeler için madde olması düşünülemez, çünkü yokluktan varlığın meydana gelmesi mümkün değildir.[23]

Böylelikle Mirza Fatali'nin yorumuna göre Şeyhîler dini ve felsefi konumları nedeniyle tamamen vahdet-i vücûd taraftarıdırlar.

O, Seyid Raşti'nin ölümünden sonra Kirmanda kendisini onun halefi ilan eden ve "İrşadül-avam" kitabında Şeyhîliğe birçok yenilik getiren Hacı Kerim Han Kaçar'ın öğretisi hakkında düşüncelerini yine hafif ironiyle kapsıyor. Burada Karim Han'ın tarikat görüşleri Şeyhîlik ile ilişkilendirilmese de filozofun anlatımında bu doktrinin doğasında var olan vahdet-i vücûd bu kez başka özelliklerle canlandırılmıştır. Zira Karim Han'ın inançlarına göre dünya dört rükn, yani direk (sütun, ayak) üzerinde durmaktadır. Birinci rükn Allahü teâlâ, ikinci rükn peygamber, üçüncüsü imamlar, dördüncüsü imamların vekili veya halifesidir. "Rükni-rabe", yani dördüncü rükn Kerim Han'ın kendisidir. Sanki tüm evren rükni-rabe sayesinde var oluyor ve yaşıyor, onsuz dünya mahvolacaktı, öyleyse herkes ona itaat etmeli ve Kerim Han'dan sonra dünya yıkılıncaya kadar dördüncü rükn olmalıdır. Ahundzade bir notunda Kerim han hakkında bilgi verir, özellikle Kerbela'yı ziyarete giderken Kirmanşah'ta mide hastalığından öldüğünü hatırlayıp, bu adamın inancına göre dünyayı yaşatırken kendi hayatına devam edemediğine şaşkınlığını gizlemiyor, "O, ölenden sonra dördüncü rükn takma adının kime verildiği henüz bilinmiyor. Belki dördüncü rüknün konumu hala boştur ve dünya hala üç ayak üzerinde titriyor"[24] diye bu garip inanışa gülüyor.

Genel olarak, M.F.Akhundzade, Şeyhîlerin "çok tartışmalı" inançlarını Şeriat inançlarına uyarlama girişimlerinin tuhaflığını vurguluyor.

---

[21] Axundov, "Kemalüddövle mektubları", 2/114-115.
[22] Axundov, "Kemalüddövle mektubları", 2/116.
[23] Axundov, "Kemalüddövle mektubları", 2/116.
[24] Axundov, "Kemalüddövle mektubları", 2/510.

Sonuç

XIX yüzyılda İran ve Azerbaycan'da diğer birçok mezhepler gibi Şeyhîlik de yaygındı. Yalnızca Şuşa'da birbiriyle rekabet halinde olan 12'ye kadar mezhep (Şeyhîler, Usûliler, Müteşerriler, Kerimhanîler vb.) vardı.[25] Onların destekçileri kendilerine ait değişik camilerde ibadet eder, birbirine küfrederdiler. Bu mezhepler doktrin ve ritüelin ayrıntıları ile ilgili etkisiz tartışmalarla halkı bölüyor, aynı dinden ve soydan gelen insanlar arasında düşmanlık yaratarak, onları sefalete ve geriliğe sürüklüyordu. Elbette, Azerbaycan aydınları ve yazarları buna kayıtsız kalamazlardı. Yusif Vezir Çemenzeminli "Cennet Makbuzu" adlı hikayesinde bu karanlık ortamın canlı bir resmini oluşturur.[26] Kasım bey Zakir Usûli ve Şeyhî mezhep mollaları hicvedir, onları gerçek İslam ve Şiilik açısından ciddi ve öfkeli bir eleştiride bulunur.[27] Abdurrahim bey Hagverdiyev "Hortlağın cehennem mektupları" adlı eserinde Şeyhîlerin absürt yargılarını satirik kalemiyle tenkit ediyordu.[28]

Mirza Fatali'ye gelince, o, *Kemâlüddevle Mektupları'*nda Şeyhî ve diğer mezheplerin öğretilerinin sosyal, politik, manevi-ahlaki katmanlarını mantıksal, rasyonel yaklaşımla analiz ediyor, doktrinlerinin geçersizliğini kanıtlayan sert felsefi eleştirisiyle bu mezheplerin farklı kaplamalarda yayılmış görüşlerinin zararını halka açıklamaya çalışır, onu cehaletten, fitneden ve kaostan, hem despotun zulmünden kurtarmak, ülkeyi "düşmanın şerrinden" korumak niyetini açıkça ifade ediyor. Diğer taraftan, Ahundzade bilhassa Şeyh Ahmed Ahsâî tarafından kurulan ontolojik ve epistemolojik yapıları eleştirel bir şekilde inceliyor, bu doktrinin felsefi özünü ortaya çıkarır ve onu panteizm olarak anladığı vahdet-i vücûd gibi yorumlar, bununla din, mezhep ve tarikat çerçevesinde dahi olsa, dünyanın yaratılışına dair herhangi bir felsefi gerekçelendirme girişiminin öyle ya da böyle vahdet-i vücûd kavramına yol açtığına olan derin inancını bir kez daha kanıtlıyor.

Kaynaklar

Axundov, Mirzə Fətəli. "Kemalüddövle mektubları". *Eserleri.* 2/5-181. Bakı: Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 1961.

Cole, Juan R. I. "Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority". *The Most Learned of the Shi`a: The Institution of the Marja` al-Taqlid*. Ed. Linda S. Walbridge. 82-93. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Cole, Juan R. I. "The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i". *Studia Islamica* 80 (1994):145-163.

Çemenzeminli, Yusif Vezir. *Eserleri*. 1. Cilt. Bakı, "AVRASİYA PRESS", 2005.

Ferzeliyev, Akif (ed.). *Qarabağnameler*. Bakı: Şerq-Qerb, 3. Basım, 2006.

Hacıyeva, Arzu. "Şeyxilik metafizikası ve Qerb tedqiqatları". *Bakı Dövlet Universiteti İlahiyyat fakültesinin elmi mecmuesi* 29, (İyun - Haziran 2018): 195-206.

Haqverdiyev, Abdürrahim bey. *Seçilmiş eserleri*. 2. Cilt. Bakı: Azerneşr, 1957.

Хисматулин, Алексей Александрович. "Отзыв на работу: «Основополагающие догматы веры» Саййида Казима Рашти / Пер. Ю.А.Иоаннесяна". ИВР РАН, 2009. http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=2468&Itemid=48

Ибрахими, Зейн ал-'Абидин. "Учение шейхитов о теле, плоти и духе и их пребывании после смерти". Пер. Янис Эшотс. *Ишрак* 1 (2010): 415-421.

Корбэн, Анри. *История исламской философии*. Пер. Александр Андреевич Кузнецов. Москва: Прогресс-Традиция, 2010.

[25] Akif Ferzeliyev (ed.), *Qarabağnameler* (Bakı: Şerq-Qerb, 3. Basım, 2006), 117-118.
[26] Yusif Vezir Çemenzeminli, *Eserleri* (Bakı: AVRASİYA PRESS, 2005), 1/39-62.
[27] Qasım bəy Zakir. *Eserleri* (Bakı: Azerbaycan SSR EA neşriyyatı,1964), 386-387.
[28] Abdürrahim bey Haqverdiyev, *Seçilmiş eserleri* (Bakı: Azerneşr, 1957), 2/71, 97-98.

MacEoin, Denis Martin. *The Messiah of Shiraz. Studies in Early and Middle Babism*, Leiden-Boston: Brill, 2009.

Musevi Şirazi, Seyid Mehemmed. *Pişaver geceleri*. 1. Cilt. Trc: Beytul-Hikmət TM, Bakı: Şehriyar, 2006.

Щеглова, Олимпиада Павловна. "Отзыв на работу: «Основополагающие догматы веры» Саййида Казима Рашти» / Пер. Ю.А.Иоаннесяна". ИВР РАН, 2009. http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=2467&Itemid=48

Zakir, Qasım bey. *Eserleri*. Bakı: Azerbaycan SSR EA neşriyyatı,1964.

Taş Paradoksu Teması Özelinde Gazzâlî'ye göre "İlahi Kudret"

"Omnipotence" According to Ghazali in the Theme of the Paradox of the Stone

İbrahim YILDIZ[*]

Özet

Teistik dinlerde Tanrı, mutlak mükemmel olmasının bir gereği olarak mutlak kudret sahibi bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Buna karşılık mutlak kudretin ne ifade ettiği veya neleri gerektirdiği ise tartışmalıdır. Kimileri Tanrı'nın kudretinin belirli bazı durumlar tarafından kısıtlanmasının söz konusu olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu her şeyin Tanrı'nın kudreti dâhilinde olduğu imasını da beraberinde getirmektedir. Buna karşılık Tanrı'nın sadece mümkün olan şeyleri gerçekleştirebildiğini savunanlar da olmuştur. Bu tartışmalara karşılık her şeye gücü yetmenin bir çelişki barındırdığını dolayısıyla Tanrı'nın varlığının imkânsız olduğunu temellendirmek üzere taş paradoksu ortaya atılmıştır. Çeşitli versiyonları olsa da bu paradoks genel olarak "Tanrı kaldıramayacağı bir taş yaratabilir mi?" sorusunu temel almaktadır. Bu soruya evet cevabı verildiğinde Tanrı'nın artık kaldıramayacağı bir taş olduğu onaylanmaktadır. Hayır, cevabında ise en baştan "Tanrı'nın yapamayacağı bir şey" olduğu kabul edilmektedir. Görüleceği üzere bu soruya verilen her iki cevap da Tanrı'nın kudretine bir sınır getirmektedir. Sonuç olarak Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olamayacağı varsayılmaktadır. Bu minval üzere Batı düşüncesinde Tanrı'nın kudretinin çelişkili olan bir şeyi gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği tartışılmıştır. İslam düşüncesinde de Tanrı'nın kudretinin bir sınırının olup olmadığı meselesi üzerinde düşünce ekolleri farklı teoriler ileri sürmüştür. Bu konuda görüşleriyle birçok kişi üzerinde derin etkiler bırakanlardan biri elbette Gazzâlî'dir ve onun bu konudaki görüşlerinin incelenmesi elzemdir. Bu çalışma Allah'ın kadiri mutlak olduğunu, dolayısıyla O'nun kudretine herhangi bir şekilde sınır getirilemeyeceğini savunan Gazzâlî'nin bu düşüncelerini hangi akli deliller ile temellendirmeye çalıştığını tespit etmeyi hedeflemektedir. Konu temelde "taş paradoksu" ve "Tanrı her şeyi yapabilir mi?" temaları çerçevesinde ele alınacaktır.. Bu yapılırken ilk olarak taş paradoksu ve sonuç olarak ortaya çıkan problemler ele alınacaktır. Sonrasında Gazzâlî'nin ilahi kudrete dair düşünceleri betimlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Gazzâlî, Mutlak Kudret, Taş Paradoksu.

Abstract

In theistic religions, God is portrayed as an omnipotent being as a requirement of his absolute perfection. The nature of omnipotence or what it entails is a matter of dispute. Some have argued that God's power cannot be limited by certain circumstances. This implies that everything is within God's power. On the other hand, there are those who argue that God can only do what is possible. Dispite of all these discussions, the paradox of the stone was put forward to justify that this attribute contains a contradiction and therefore the existence of God is impossible. Although there are various versions of the paradox, the the question it is based on in general is "Can God create a stone that he cannot lift?". Answering yes to this question confirms that there is a stone that God can no longer lift. Answering no to this question is accepting from the very beginning that there is something that God cannot do. As can be seen, both answers to this question put a limit on God's power.

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: i.yildiz@alparslan.edu.tr, OCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3139-2169

Consequently, it is assumed that God cannot be omnipotent. In this way, it has been discussed whether God's power can achieve something that is contradictory in the Western thought. Schools of thought have put forward different theories on the issue of whether there is a limit to God's power in Islamic thought. Of course, one of those who left a deep impression on many people with his views on this subject is al-Ghazali, and it is essential to examine his views on this subject. This study aims to determine the rational justifications of al-Ghazali in arguing that Allah is omnipotent and therefore there can be no limit to His power. The topic will basically be discussed within the framework of "the paradox of the stone" and "Can God do anything?" themes. While doing this, the stone paradox and the resulting problems will be discussed first. Afterwards, al-Ghazali's thoughts on the divine power will be described.

Keywords: Philosophy of Religion, al-Ghazali, Omnipotence, the Paradox of the Stone.

Giriş

Teistik dinlerde Tanrı, mutlak mükemmel[1] olmasının bir gereği olarak mutlak kudret sahibi (her şeye gücü yeten) bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Mutlak kudretin ne ifade ettiği veya neleri gerektirdiği ise tartışmalıdır. Kimileri Tanrı'nın kudretinin mantık, matematik ve ahlak ilkeleri tarafından kısıtlanmasının söz konusu olamayacağını ileri sürmüşlerdir.[2] Bu imkânsız görünenler de dâhil olmak üzere her şeyin Tanrı'nın kudreti dâhilinde olduğu imasını da beraberinde getirmektedir. Buradaki temel vurgu Tanrı'nın kudretinin herhangi bir şekilde kısıtlanamayacağıdır. Buna karşılık Tanrı'nın sadece mümkün olan şeyleri gerçekleştirebildiğini ve imkânsız olan şeylerin kudretin taalluk alanına girmediğini savunanlar da olmuştur.[3] Bütün bunlar her ne kadar kudretin neye delalet ettiği konusunda bir birinden farklı olsalar da Tanrı'nın varlığını ve mutlak kudret sahibi olduğunu teyit etmektedirler. Buna karşılık mutlak mükemmel bir varlık tasavvurunu reddedenler de bulunmakta olup iddialarını temellendirmek için çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir. Bunlardan bazıları mutlak kudret sıfatının mantıksal analizlere tabii tutarak söz konusu sıfatın çeşitli açmazlara yol açtığını, dolayısıyla buna sahip bir varlığın bulunmasının imkânsız olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.[4] Her şeye gücü yetme sıfatının bir çelişkiye sebep olduğunu ortaya koyma girişimlerinden biri ise taş paradoksu olarak bilinen argümandır. Çeşitli versiyonları olsa da bu paradoks genel olarak "Tanrı kaldıramayacağı bir taş yaratabilir mi?" sorusunu temel almaktadır. Bu soruya evet cevabı verildiğinde Tanrı'nın artık kaldıramayacağı bir taş olduğu onaylanmaktadır. Hayır, cevabı ise en baştan "Tanrı'nın yapamayacağı bir şey" olduğunu varsaymaktadır. Görüleceği üzere bu soruya verilen her iki cevap da Tanrı'nın kudretine bir sınır getirmektedir. Sonuç olarak mutlak kudretin çelişkili olduğu, dolayısıyla mutlak kudret sahibi bir Tanrı'nın var olamayacağı varsayılmaktadır.

İslam düşüncesinde de ilahi kudretin kapsamı ve muhatabı meselesi üzerinde düşünce ekolleri farklı teoriler ileri sürmüştür. Bu konuda görüşleriyle birçok kişi üzerinde derin etkiler bırakanlardan biri elbette Gazzâlî'dir (1058-1111) ve onun bu konudaki görüşlerinin incelenmesi elzemdir. Bu çalışma Allah'ın kadiri mutlak olduğunu, dolayısıyla O'nun kudretine herhangi bir şekilde sınır getirilemeyeceğini savunan Gazzâlî'nin bu düşüncelerini "taş paradoksu" ve "Tanrı her şeyi yapabilir

---

[1] Mutlak mükemmelliğe dair daha fazla bilgi için bkz: Münteha Beki, "Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt", *Dini Araştırmalar,* 18(47), (2015), 119-145.

[2] Bu yönde bir düşünceye sahip olanlarda nbiri de Descartes'tır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Tanrı ve Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç. (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013), 81; David Cunning, "Descartes on the Immutability of the Divine Will", *Religious Studies*, 39(1), (2003), 79-92; Lilli Alanen, "Descartes, Duns Scotus And Ockham On Omnipotence And Possibility", *Franciscan Studies*, 45, (1985), 157-188; Mehmet Ata Az, "Descartes'te Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(4), (2011), 69-90.

[3] Kudret sıfatına yönelik bu tür tasvirler için bkz. Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977, 149. Richard Swinburne, "Omnipotence", *American Philosophical Quarterly*, 10(3), (1973), 231–37; Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980).

[4] Bu tür çalışmalar için bkz. P. T. Geach, "An Irrelevance of Omnipotence", *Philosophy*, 48(186), (1973), 327-33; John L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64(254), (1955), 200–212; Scott Hill, "Giving up Omnipotence", *Canadian Journal of Philosophy*, 44(1), (2014), 97–117.

mi?" temaları çerçevesinde ele almaktadır. Bu yapılırken ilk olarak taş paradoksu ve ona karşı sunulan çözüm önerileri ele alınacaktır. Daha sonra Gazzâlî'nin taş paradoksuna cevap niteliği taşıyan ilahi kudrete dair düşünceleri betimlenecektir.

1. Taş Paradoksu

Tanrı'nın mutlak mükemmel varlık olmasının bir gereği olarak her şeye gücü yeten varlık olduğu düşüncesi her ne kadar teister tarafından kabul görse de ateistler, kimi agnostikler ve panenteistlerce reddedilmektedir. Nitekim Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olamayacağını ortaya koymak için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Bu noktada görünürde çelişki barından bazı argümanlar ileri sürülmüştür. "Tanrı yuvarlak kare yaratabilir mi?", "Tanrı vadisiz dağ yaratabilir mi?" "Tanrı 1+1≠2 yapabilir mi?" gibi imkânsız görünen işlerin Tanrı tarafından yapılamayacağı dolayısıyla Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olamayacağı iddia edilmiştir. Bütün bu tartışmaların yanında 1960'lı yıllarda ise taş paradoksu önemli bir tartışma konusu olmuştur. Taş paradoksu temel argümanı aşağıdaki gibidir;

1. "Tanrı ya kaldıramayacağı bir taş yaratabilir, ya da yaratamaz.
2. Eğer Tanrı kaldıramayacağı bir taş yaratabilirse, o halde o mutlak kudret sahibi değildir (çünkü O yaratmış olduğu taşı kaldıramaz).
3. Eğer Tanrı kaldıramayacağı bir taş yaratamazsa, o halde o mutlak kudret sahibi değildir (çünkü O kaldıramayacağı taşı yaratamaz).
4. Bu nedenle Tanrı mutlak kudret sahibi değildir."[5]

Tanrı daha sonra kontrol edemeyeceği bir şey yapabilir mi? sorusu paradoksun alt yapısını oluşturmaktadır. Tanrı, bu soruya verilecek her iki cevapta da her şeye gücü yeten varlık olmaktan çıkacaktır. Çünkü yapabilir cevabı Tanrı'nın artık kontrol edemeyeceği bir durumu, yapamayacağı cevabı ise en baştan zaten Tanrı'nın yapamayacağı bir şey olduğunu bildirecektir.[6] Taş paradoksu farklı formlarda[7] sunulmuş olsa da en yaygın kullanımı yukarıda sunulandır. Burada her şeye gücü yetme mefhumunun bir açmaza/ikileme yol açtığı dolayısıyla, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak imkânsız olduğu temellendirilmeye çalışılmaktadır. Ancak argümanın ilk öncülünde önemli bir varsayımlarda bulunulmaktadır. Bu, Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taşın olabileceği varsayılmasıdır. Dolayısıyla argüman kurgulanırken en baştan zaten sınırlı bir Tanrı tasavvuru temel alındığı söylenebilir.

Taş paradoksu aslında sadece mutlak kudret sıfatının çelişkili olduğunu değil aynı zamanda mutlak kudrete sahip bir varlık tasavvurunun da çelişkili olduğunu, dolayısıyla mutlak kudret sahibi bir Tanrı'nın veya başka bir şeyin varlığının imkânsız olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.[8] Burada Tanrı'nın yapmaya muktedir olması gereken bir şey olduğu ancak Tanrı'nın bunu yapamadığı düşüncesi temel alınmaktadır.

Taş paradoksuna karşı temelde dört çözüm mümkün görünmektedir. Birincisi Tanrı'nın kaldıramayacağı taş yaratabileceğini savunmaktır. Bu yönde görüş bildiren Richard Swinburne'dür. Swinburne kaldıramayacağı taş yaratmanın Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu ve eğer isterse Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taş yaratabileceğini ileri sürmektedir. Buna göre Tanrı kaldıramayacağı bir taş yaratmadığı sürece her şeye gücü yeten varlık olarak kalacaktır. Ancak söz konusu taşı yarattığı anda artık her şeye gücü yeten varlık olmayacaktır.[9] Bu da eğer Tanrı isterse mutlak kudret sıfatını sınırlandırabileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her şeye gücü yetme Tanrı'nın sonradan kaybedebileceği bir sıfat olduğundan özsel değil de arızi bir sıfat olduğu anlamı taşıyacaktır ki bu durum mutlak mükemmellik tasavvurunun da arızi olacağı anlamı taşıyacaktır.[10]

---

[5] C. Wade Savage, "The Paradox of the Stone", *The Philosophical Review,* 76:1, (1967), 74.
[6] Bernard Mayo, "Mr. Keene on Omnipotence", *Mind,* 70(278), (1961), 249.
[7] Söz konusu farklı formlar için bkz: Savage, "The Paradox of the Stone", 76; J. L. Cowan, "The Paradox of Omnipotence Revisited", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 3(3), 1974, 436.
[8] Savage, "The Paradox of the Stone", 75-76.
[9] Swinburne, *The Coherence of Theism*, 157-158
[10] Mehmet Sait Reçber, "Tanrı ve Sıfatları", *Din Felsefesi*, Recep Kılıç (ed.) (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013), 82-83.

Diğer bir cevap ise Tanrı'nın kaldıramayacağı taş yaratamayacağıdır. Bu yönde bir görüşe ise C. Wade Savage'ın "The Paradox of the Stone" isimli makalesinde rastlarız. Ona göre bu paradoksu değerlendirirken "Tanrı'nın kaldıramayacağı ağırlıkta bir taş olabilir mi?", ve "Tanrı'nın yaratamayacağı ağırlıkta bir taş olabilir mi?" sorularını dikkate sunmak gerekmektedir. Bu iki sorunun cevabı da Tanrı mutlak kudret sahibi olduğundan hayır olmak durumundadır. Buradan hareketle Tanrı'nın kaldıramayacağı ve yaratamayacağı ağırlıkta bir taş olmamasının Tanrı'nın kaydıramayacağı bir taşı yaratamayacağını gerektirdiğini ileri sürmektedir.[11] Bu çözüm önerisi zaten en baştan Tanrı'nın her şeye gücü yetme sıfatına bir sınır getiriyor görünmektedir. Burada Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taş olabileceği kabul edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın her şeye gücü yeten olamayacağı ima edilmektedir. Bu durumda mükemmel varlık tasavvurunun temellendirilebilmesi tartışmalı olacaktır.

Diğer bir çözüm önerisi, Tanrı'nın kaldıramayacağı taş ifadesinin bir tutarsızlık içerdiğini ve tutarsız olan bir şeyin de mantıksal bir imkânsızlığa delalet ettiğini savunmak ile mümkündür.[12] Bu yönde bir görüşe George I. Mavrodes'in "Some Puzzles Concerning Omnipotence" isimli makalesinde rastlarız.[13] Mavrodes bu tür paradoksların Tanrı'nın gücünün sınanması noktasında tanım olarak kendi içinde çelişkili olan görevlerin yerine getirilmesini önerdiklerinden başarısız olduğunu ileri sürmektedir. O, mümkün olmayan bu tür sözde görevlerin hiçbir şekilde güç mefhumun nesneleri olmadığını belirtir. Dolayısıyla bu paradoksların gerçekleştirilememesinin Tanrı'nın gücüne bir sınır getirmediğini savunur.

Son olarak Hanry Frankfurt oldukça marjinal bir çözüm önerisi sunmuştur. Çözümünde Descartes'in Tanrı'nın kudretinin mantık ve matematiksel doğrular ile sınırlanamayacağı düşüncesini temel almaktadır. Frankfurt "Her şeye gücü yeten bir varlığın tanımları kendi içinde çelişkili olan işleri yerine getireceğini varsaymak gerekmez." ilkesinin yanlış olduğunu iddia etmemekte hatta bunun apaçık olduğunu dile getirmektedir. Buna karşılık Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taşı yaratabileceğini varsayılıyorsa aynı şekilde yarattıktan sonra söz konusu taşı kaldırabileceğini de varsayabileceğini ileri sürer. Burada mantıksal olarak imkânsız olan bir şeyi yaratabilen yine aynı şekilde mantıksal olarak imkânsız olan ikinci durumun da gerçekleştirebileceği iddia edilmektedir.[14] Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taş yaratabileceği ve yarattıktan sonra da taşı kaldırabileceği düşüncesi Tanrı'nın kudretinin mantıksal doğrular ile sınırlanamayacağını ve Tanrı'nın dilediğini yapabileceğini gerektirmektedir. Ancak bu görüş kabul edildiğinde kudret sıfatına dair gerekçelendirmelerin yapılması da imkânsız bir hal almaktadır. Bu, kudret sıfatının mahiyetine yönelik keyfi varsayımların önünü açmaktadır. Sıfata dair konuşmanın ve temellendirmek için argümanlar geliştirmenin bir anlamı kalmayacaktır.[15]

Paradoksa karşı sunulan dört cevaptan ilk ikisi Tanrı'nın sınırlı bir varlık olabileceği imasını beraberinde getirmektedir. Birincisi her ne kadar Tanrı'nın iradesine bağlı olsa da *her şeye gücü yetme*nin Tanrı'nın kaybedebileceği bir sıfat olduğu imasını taşımaktadır. İkincisi ise en baştan Tanrı'nın her şeye gücü yeten varlık olamayacağını varsaymaktadır. Bu iki cevap mükemmel varlık tasavvuruna sınır getiriyor görünmektedir. Bunlara karşılık üçüncüsü itiraz paradoksu çözme noktasında makul görünmektedir. Paradoksu bertaraf etme üzere ileri sürülen çözüm önerileri arasında en makul görünen bu çözüm yoluna benzer düşünceler binli yıllarda yaşamış olan Gazzâlî tarafından savunulmaktadır. Şimdi Gazzâlî'nin konuya dair düşüncelerine bakalım.

2. Gazzâlî'de İlahi Kudret

Gazzâlî'nin taş paradoksunu açıklama noktasında en belirgin düşüncelerine Türkçe'ye *İtikadda Orta Yol* olarak tercüme edilen eserinde rastlamaktayız. Bilindiği üzere teizmde Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğuna inanılmaktadır. Müslüman bir teist olan Gazzâlî de Allah'ın kâdir olduğunu dile getirir. Kudreti bir failin belirli bir fiilde bulunmasını sağlayan sıfat olarak tanımlar. Âlemde bulunan düzenin ancak kudret sahibi bir varlık tarafından tertiplenmiş olabileceğini öngören Gazzâlî söz konusu düzenin

11 Savage, "The Paradox of the Stone", 79.
12 Reçber, "Tanrı ve Sıfatları", 83.
13 George I. Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *The Philosophical Review*, 72(2), (1963), 221–223.
14 Hanry G. Frankfurt, "The Logic of Omnipotence", *The Philosophical Review*, 73(2), (1964), 263.
15 Mehmet Ata Az, "Descartes'te Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular", 74.

kudretin bir delili olduğunu düşünmektedir.[16] Kudretin güç yetirilen varlıkların tamamıyla bağlantılı olduğunu bu varlıkların da bütün mümkün varlıklar olduğunu belirtmektedir. Bu noktada mümkün varlıklarının bir sınırının olmadığını ve ilahi kudretin bütün bu mümkün varlıkların tamamını kuşattığını ileri sürer.[17] Gazzâlî ilahi kudretin bütün mümkünleri kuşattığını, dolayısıyla her bir mümkün varlığın ilahi kudret ile meydana geleceğini belirtir.[18] Görüldüğü üzere Gazzâlî imkânı güç yetirilebilir anlamında kullanmakta ve ona göre ezeli olan Allah mümkün olan her şeye güç yetirebilmektedir.[19]

Gazzâlî bir şeyin zorunlu, mümkün veya imkânsız olabileceğini belirtmektedir. Mümkün varlığın güç yetirilen varlık olduğunu buna karşılık imkânsız olan şeyin ise güç yetirilemez olduğunu dile getirir.[20] Bu noktada kudretin sadece mümkün olan varlıkları kapsadığını savunmaktadır. Kudretin faydasının yöneldiği fiili yaratması olduğunu düşünen Gazzâlî çelişkili olan bir şeyin meydana getirilmesinin ise kudretin konusu olmadığını savunur.[21] Diğer bir ifadeyle imkânsız olan bir şeyi yerine getirememek Allah için bir acizlik ifade etmemektedir. Çünkü kudret sadece mümkün varlıkları kapsamaktadır. Mümkün varlıkların bir sınırının olmayışı da kudretin sınırsızlığına işaret etmektedir.

Gazzâlî'nin kudret sıfatına yönelik bu mülahazalarından sonra onun taş paradoksunu çözmeye yönelik nasıl bir fikir verdiğini ifade edebiliriz. Bu noktada Allah'ın kaldıramayacağı ağırlıkta ve yaratamayacağı ağırlıkta bir taşın mümkün olup olmadığını sormak yerinde olacaktır. Mümkün olan her şeye gücü yettiğinden, Allah mümkün olan her ağırlıktaki taşı yaratabilir ve yarattığı her ağıtlıktaki taşı kaldırabilir. Dolayısıyla Allah'ın kaldıramayacağı ağırlıkta bir taş yoktur. Çünkü az önce de belirttiğimiz üzere Allah'ın düşünebileceğimiz her ağırlıktaki taşı, mümkün varlık kategorisinde olduğundan, kaldırmaya güç yetirebileceğini söyleyebiliriz. Bu durumda Allah'ın kaldıramayacağı taş ibaresi imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla söz konusu taş özünde imkânsızlık barındırdığından kudretin konusu olmamaktadır. Bu açıdan yaklaşıldığında Gazzâlî için taş paradoksu Allah'ın kudretine halel getirmemektedir. Çünkü Gazzâlî için Allah'ın kaldıramayacağı taş mümkün olmadığından güç yetirilebilir de değildir. Sonuç olarak Allah'ın kaldıramayacağı taşı yaratmasının imkânsız oluşu O'nda bir acizlik belirtisi olarak görülmemektedir.[22]

Sonuç

Taş paradoksuyla kısaca her şeye gücü yetme sıfatının tutarsızlık barındırdığı ve bunun bir neticesi olarak her şeye gücü yeten bir varlığın imkânsız olduğunu temellendirilmeye çalışılmaktadır. Buna karşılık çeşitli çözümler ileri sürülmüş olsa da bunlardan en makulü Tanrı'nın kaldıramayacağı taş ibaresinin aslında imkânsız bir şeyi ifade ettiği ve bunun Tanrı'nın kudretine herhangi bir sınırlama getirmeyeceği düşüncesidir. Bu türde bir taşın varlığı imkânsız olduğundan Tanrı'nın yaratamaması O'nun kudretine bir sınır getirmez. Taş paradoksuna karşı sunulan bu çözüm önerisi çok daha evvelden Gazzâlî tarafından dile getirilmiştir. Gazzâlî bir şeyin zorunlu, mümkün veya imkânsız olabileceğinden hareketle güç yetirilenlarin mümkün varlıklar olduğunu buna karşılık imkânsız olan şeyin ise muhal olması sebebiyle güç yetirilemez olduğunu dile getirir. Buradan hareketle Gazzâlî için Tanrı'nın kaldıramayacağı taş ibaresinin imkânsız olduğu dolayısıyla Tanrı'nın bu türde bir taş yaratamamasının O'nun kudretine herhangi bir sınırlama getirmeyeceği söylenebilir.

---

16 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, Neşir ve Tercüme: Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 79; Özcan Akdağ, "Gazâlî ve Thomas Aquınas'ta Tanrı'nın Kudreti ve İmkânsızlık", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20 (1), (2016), 154.

17 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 80.

18 Akgün, Tuncay. "Gazali'ye Göre Yaratma", *Dini Araştırmalar*, 14(38), 2011, 21.

19 Gazzâlî, Filozofların Tutarsızlığı, Neşir ve Tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 42.

20 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 81; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 41; Kudret sıfatına dair benzer bir tasvir için bkz. Arca, Abdullah. *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 86.

21 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 87; Akgün, Tuncay. "Gazali'ye Göre Yaratma", 21; Ömer Bozkurt, "Gazalî ve İbn Rüşd'de İmkân", *Doğu-Batı ilişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, 1. Cilt, (Sivas: AsitanYayıncılık, 2009), 260-261.

22 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 39.

Kaynaklar

Akdağ, Özcan. "Gazâlî ve Thomas Aquınas'ta Tanrı'nın Kudreti ve İmkânsızlık", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20 (1), (2016), ss. 147-166.

Akgün, Tuncay. "Gazali'ye Göre Yaratma", *Dini Araştırmalar*, 14(38), 2011, ss. 17-40.

Alanen, Lilli. "Descartes, Duns Scotus And Ockham On Omnipotence And Possibility", *Franciscan Studies,* 45, (1985), ss. 157-188.

Arca, Abdullah. *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Az, Mehmet Ata. "Descartes'te Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular", Ş*ırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2(4), ss. (2011), ss. 69-90.

Beki, Münteha. "Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt", *Dini Araştırmalar,* 18(47), (2015), ss.119-145.

Bozkurt, Ömer. "Gazalî ve İbn Rüşd'de İmkân", *Doğu-Batı ilişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, 1. Cilt, Sivas: AsitanYayıncılık, 2009.

Cowan, J. L. "The Paradox of Omnipotence Revisited", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 3(3), 1974, ss. 435–45.

Cunning, David. "Descartes on the Immutability of the Divine Will", *Religious Studies,* 39(1), (2003), ss. 79-92.

Frankfurt, Hanry G. "The Logic of Omnipotence", *The Philosophical Review,* 73(2), (1964), 262–263.

Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol*. Neşir ve Tercüme: Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı.* Neşir ve Tercüme: Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Geach, P. T. "An Irrelevance of Omnipotence", *Philosophy,* 48(186), (1973), ss. 327-33.

Hill, Scott. "Giving up Omnipotence", *Canadian Journal of Philosophy,* 44(1), (2014), ss. 97–117.

Savage, C. Wade. "The Paradox of the Stone", *The Philosophical Review,* Vol. 76, no. 1 (1967): 74–79.

Mackie, John L. "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64(254), (1955), ss. 200–212.

Mavrodes, George I. (1963). "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *The Philosophical Review,* 72(2), 221–223.

Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Swinburne, Richard. "Omnipotence", *American Philosophical Quarterly,* 10(3), (1973), ss. 231–37.

La Croix, Richard R. "The Hidden Assumption in the Paradox of Omnipotence", *Philosophy and Phenomenological Research,* 38(1), 125–27, (1977).

Mayo, Bernard. "Mr. Keene on Omnipotence", *Mind,* 70(278), (1961): 249–50.

Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?*. Milwaukee: Marquette University Press, 1980.

Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı ve Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013.

Pragmatik *Inertia* ve Denk İhtilafının İmkanı

Pragmatic *Inertia* and The Possibility of Peer Disagreement

Nesim ASLANTATAR*

Özet

Denk ihtilafı, din felsefesinin son zamanlarda gündeme aldığı konuların başında gelir. Buna göre, epistemik erişim manasında denk olan iki kişi dine yönelik takındıkları tavır bakımından ihtilaf içinde olduklarında kimin haklı olduğunu nasıl veya hangi zeminden haraketle karar verilecektir? Bu ihtilaflar, bir teist ile ateist arasında cereyan edebildiği gibi sadece teistler arasında da ortaya çıkabilir. Bu ihtilaflar karşısında nasıl bir tavır takınmanın rasyonel olduğuna dair genel olarak iki yaklaşım öne çıkar: (i) S'nin t ve t_1'de, iki zaman arasında ne tecrübe ettiği farketmeksizin, inancında sabit kalması gerektiğini öngören kararlılık (*steadfastness*) yaklaşımı ve (ii) S'nin, denk olarak gördüğü kişi ile ortak bir paydada buluşmasının yolunu açmaya çalışan uzlaşmacı (*conciliatory*) yaklaşım. Uzlaşmacı yaklaşım taraftarları, daha çok kişinin epistemik bir ılımlılık içinde olmasının önünü açan ve denkler arasında yer aldığına inandıkları eşit değerlendirme kabiliyetlerine dayanarak bir uzlaşıcıyı öngörürken, kararlılık taraftarları, kişinin kendi inancında kalması yolunda bir görüş sunarlar. Bunu yaparken, kararlılık ya da muhafaza ilkesi (*Principle of Conservatism*) diyebileceğimiz 'inancın gerekçesini sorgulamak için kesin bir kanıt yoksa, inancı, gerekçesine duyduğunuz güven oranında korumanız rasyoneldir' ilkesinden hareketle, inancı muhafaza etmenin karşısında duran engellere, belli başlıklar altında cevaplar verilir. Bunlardan biri de kişinin inancına dair sorgulamayı reddetmesinin yolunu açan ve pragmatik ataletin (*inertia*) kişiyi inancında tutabilmesine olanak sağladığını savunan yaklaşımdır. Buna göre, insan doğası, sahip olduğu inançlara dair değişiklik ya da sorgulama söz konusu olduğunda bir atalet sergilemeye meyillidir. Pratikte inançlarımızın kontrolü altında olduğumuz için, inancımızın yanlışlığına dair bir kanıtla karşılaşsak bile, bunlar zorunlu olarak kişinin inancını sorgulamasına yol açmaz. Örneğin, Jerome Gellman'a göre, denk ihtilafı karşısında, kişinin inancının rasyonelliğini gözden geçirmeye girişmemesi, temel inançları üzerine herhangi bir sorgulama ihtiyacı duymaması ve bunun sonucu olarak dini ihtilafı durumunda gerekçelendirilmesinin azalmaması son derece anlaşılırdır. Biz bu çalışmada, kişinin denk ihtilafı karşısısında inancında kararlı kalmasının uzlaşmacı yaklaşımlara göre daha makul olduğunu savunduğumuz halde pragmatik *inertia*'nın rasyonel olmadığını savunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Denk İhtilafı, Kararlılık Görüşü, Uzlaşmacı Görüş, Pragmatik Atalet

Abstract

Two approaches generally come to the fore as to take a stand in the face of peer disagreements: (i) steadfastness, which expects that S should remain stable in her belief at t and t_1, and (ii) 'the conciliatory approach' that paves the way for S to meet on common grounds with the person she sees as a peer. While the supporters of the conciliatory approach suggest a reconciliation based on their equal evaluation abilities, which they believe to be among peers and which opens the way for more people to be in epistemic moderation, the supporters of steadfastness offer a view of staying in one's own belief. Steadfast theories, with reference to the *Principle of Conservatism,* respond to the questions and try to remove the obstacles that stand in the way of preserving one's belief. One such response is the approach that allows one to refuse to question her belief and argues that pragmatic inertia allows one to keep

* Ar. Gör. Nesim Aslantatar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: n.aslantatar@gmail.com, ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-7817-8576

one's faith. Accordingly, human nature tends to exhibit a state of inertia when it comes to changing or questioning the beliefs one has. Since we are practically in control of our beliefs, even if we encounter evidence that our belief is false, it does not necessarily lead one to question one's belief. According to Jerome Gellman, it is perfectly understandable that, in the face of peer disagreement, one does not attempt to review the rationality of one's belief, does not feel the need to question one's core beliefs, and as a result, one's justification is not diminished in the case of religious disagreement. In this study, although I maintain that it is more reasonable to remain steadfast in one's belief in the face of peer disagreement, I also argue that pragmatic inertia is not a rational way of keeping steadfast.

Keywords: Philosophy of Religion, Peer Disagreement, Steadfast and Conciliatory Theories, Pragmatic Inertia

Giriş

İhtilaflar bilimden ahlaka, ekonomiden siyasete, eğitimden spora birçok farklı alanda ortaya çıkabilir ancak din söz konusu olduğunda ortaya çıkan ihtilafların, diğer alanlara göre, kişi üzerinde daha fazla etkili olduğunu söylemek radikal bir iddia olmayacaktır. Bu iddia adı geçen diğer alanların kişi için önemsiz olduğu manasına gelmez, daha ziyade hiçbirinin kişinin yaşamını din kadar derinden etkileyemediği manasına gelir. Hatta yukarıdakiler de dahil olmak üzere, kişinin hayatında yaşadığı birçok ihtilafın temelinde dini bir özle karşılaşmak şaşırılacak bir durum değildir. Kişi, siyasi görüşünü dini bir temelden hareketle rasyonalize ettiği gibi, ekonomik bir sisteme bakışı da dinin çizdiği çerçeve etrafında şekillenebilir.[1]

Dinî ihtilaflarda, Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere; doğası, insanla ve alemle ilişkisi, yaşamın anlamı ve ahiretin varlığı-mahiyeti gibi sayısız konu özelinde, bir dine mensup olanlar ile olmayanlar ve hatta teist olup farklı dine mensup olanlar arasında birçok tartışmalı noktaya rastlarız. Örneğin, teistler Tanrı'nın var olduğunu temellendirmek için birçok farklı argümana başvururken, ateistler O'nun yokluğu için argüman sunmakta ya da teistlerin sunduğu argümanları eleştirmektedirler. Teistik gelenek içinde ise, Müslümanlar Tanrı'nın birliğine inanırken; Hıristiyanlar teslise inanmaktadır. Hatta sadece İslam geleneği içinde dahi birçok ihtilaf göze çarpmaktadır. Örneğin, bazı filozoflar Tanrı'da zat-sıfat ayrımı olmadığını ileri sürerken, kelamcılardan bazıları ise bunu reddetmektedir. Burada ele aldığımız tarz ihtilafların taraflarına bakıldığında, epistemik manada denk oldukları; tartışma konusu edilen meseleyi anlama ve değerlendirme bakımından yeterli oldukları dikkate alınmalıdır.[2] Peki, dinle ilgili bir iddia hakkında epistemik açıdan birbirine denk görünen kişilerin ihtilaf içinde olması durumunda nasıl bir tutum takınmak rasyoneldir?

1. İki Farklı Teori: Kararlılık ve Uzlaşımcılık

Çağdaş epistemolojide, denkler *arasında* cereyan eden tartışmalar hakkında nasıl bir tavır takınmanın rasyonel olduğuna dair genel olarak iki görüş sunulur: (i) kararlılık yaklaşımı ve (ii)

---

[1] Epistemik açıdan anlaşmazlık konusunda bazı örnek çalışmalar için bkz. David Christensen, Jennifer Lackey (ed.), *The Epistemology of Disagreement: New Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Diego Machuca (ed.), *Disagreement and Skepticism* (New York: Routledge, 2013); Jonathan Matheson, *The Epistemic Significance of Disagreement* (London: Palgrave Macmillan, 2015); Richard Feldman ve Ted Warfield (ed.), *Disagreement* (New York: Oxford University Press, 2010).

[2] Epistemik açıdan denk (*epistemic peer*) ifadesiyle, Feldman'ın işaret ettiği gibi, "Zeka, akıl yürütme yetisi, arka plan bilgisi vb. açısından aşağı yukarı eşit olan" kişiler kastedilir. Bkz. Richard Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, ed. Louise M. Antony (Oxford: Oxford University Press, 2007), 201.

uzlaşmacı/uzlaşımcı yaklaşım.[3] Uzlaşmacı yaklaşım, epistemik bir ılımlılığın önünü açan ve denkler arasında yer aldığına inandıkları eşit değerlendirme kabiliyetlerine dayanan bir uzlaşıcıyı öngören bir tutum benimserken; kararlılık taraftarları, kişinin kendi inancında sabit kalması yönünde bir görüş sunarlar. Bunu yaparken, 'kararlılık ilkesi' diyebileceğimiz 'inancın gerekçesini sorgulamak için kesin bir kanıt yoksa, inancı, gerekçesine duyulan güven nispetinde korumak rasyoneldir' ilkesine dayanırlar.

Bu yaklaşımların ikisinin de bir takım avantaj ve dezavatajlara sahip olduğu söylenebilir. Örneğin uzlaşımcılık, genellikle, şüphecilikle son bulma tehlikesiyle karşı karşıyayken, kararlılık görüşünün sunmadığı tarzda bir ılımlılık taşıması sebebiyle tartışmaları radikal bir karşıtlıkla sona ermez ve toplumsal bir çok problemin çözümüne bir cevap verme iddiası taşır. Her ne kadar toplumsal bir takım problemlerin uzlaşı zemininde çözülebilmesi makul görünse de, dini iddialar hakkında denkler arası bir ihtilaf durumunda nasıl bir yolun takip edilmesiyle ilgili olarak sunulan en iyi seçeneğin uzlaşımcılık olduğunu düşünmüyoruz. Dini ihtilaf karşısında, kişinin hükmünü askıya alması veya söz konusu iddialara yönelik başlangıçta duyduğu güveni dengine yaklaşacak ölçüde azaltması gerektiğini savunan bu tarz yaklaşımlar,[4] kişinin inancına yönelik sürekli ya da kısmi bir revizyon gerektirir; kişinin inancına yönelik bağlılığını sorgulamayı zorunlu kılarlar. Feldman ve Christensen gibi düşünürler tarafından savunulan bu teze göre, bir *S*, dinî inancıyla ilgili bir denk ihtilafı durumunda, söz konusu inanca yönelik bağlılığından vazgeçmek *zorundadır*. Çünkü kendisine epistemik açıdan muhalif olan kişi, *S*'nin sahip olduğu epistemik nitelikleri taşımaktadır ve onun da en az *S* kadar güçlü argümanları vardır.[5] Dolayısıyla, buradaki argümana göre, denk ihtilafı dinî inançlara yönelik bir şüphe gerektirir. Ancak, bize göre, kişinin dini inançlarına rasyonel bir zeminden hareketle bağlandığı bir durumda, uzlaşmacı görüşün kriterlerine uygun davranmasının hiçbir zorunlu sebebi yoktur. Bunun bir çok sebebi vardır ancak bize göre en önemli sebeplerinden biri, bu yaklaşımın kendisiye tutarsız olmasıdır. Buna göre, ilk olarak, uzlaşımcılığın denk ihtilafı durumunda benimsenecek doğru yaklaşım olduğuyla ilgili bir ihtilaf durumunda, uzlaşımcılığı savunan birisi kendi tutumundan taviz vermek durumunda kalacaktır. Bize göre, uzlaşının bir yerde durması zorunludur; her konu için uzlaşı mümkün olmadığı gibi, bazı konular için bir noktaya kadar uzlaşı gerekli olsa da uzlaşının bir yerde durması zorunluluktur. İkinci olarak, kişilerin septisizmin tutarsız olduğu konusunda hemfikir olduğu bir durumda, kendi zemini olarak başvurduğu septisizm ya da hükmü askıya alma konusunda bir uzlaşı içinde bulunarak kendi zemininin yanlış olduğu sonucuna varması gerekir ki bu sonuç uzlaşımcılığın neden benimsenemeyeceğini mantıksal olarak göstermektedir.

Diğer yandan, kararlılık görüşüne mensup düşünürler, her ne kadar kendi görüşlerine dair sürekli bir revizyona mahkum olmamak bakımından uzlaşımcılığa göre daha konforlu bir pozisyona sahip gibi görünseler de, şüpheciliğin tam karşısında yer alan bir tutum olarak tanımlanabilecek dogmatizme mahkum olma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Buna göre, örneğin, epistemik manada denk olduğumuz

---

3 Bunun yanında, 'toplam kanıt yaklaşımı' ve 'gerekçelendirmeci yaklaşım'a de yer verilebilir. Ancak bu yaklaşımların kendi başına birer tutum olarak rüştlerini ispat ettiklerini söylemek için yeterli eser verilmiş değildir. Bu bakımdan, Kelly ve Lackey'in görüşlerini kararlılık yaklaşımı altında ele almak daha doğru görünmektedir. Bkz. Thomas Kelly, "Peer Disagreement and Higher-Order Evidence", *Social Epistemology: Essential Readings*, ed. Alvin I. Goldman, Dennis Whitcomb (New York: Oxford University Press, 2011), 202-204; Jennifer Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", *Social Epistemology*, ed. Adrian Haddock vd. (New York: Oxford University Press, 2010), 319.

4 Uzlaşmacı görüşe yakın düşünürler için bkz. David Christensen, "Epistemology of Disagreement: The Good News", *The Philosophical Review* 116 (2007), 187-217; Adam Elga, "Reflection and Disagreement", *Noûs* 41/3 (2007), 478–502; Jonathan Matheson, "Disagreement: Idealized and Everyday", *The Ethics of Belief: Individual and Social*, ed. J. Matheson vd. (New York: Oxford University Press, 2014), 315–330. Bu düşünürler, denk ihtilafı durumunda, inanç revizyonuna kapı aralarken, Feldman, ihtilafın mümkün olmadığını ve tartışmalı konular için hükmün askıya alınması gerektiğini savunur. Bkz. Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 194-214.

5 Burada Feldman ve Christensen'in argümanları arasında bazı farklar olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, Christensen, Feldman'da olduğu gibi, argümanını doğrudan dinî inançlara yönelik olarak ileri sürmemektedir. Ancak dinî iddialara yönelik imaları dile getirmektedir. Aralarında farklar olmasına karşın, iki argüman da, belirli bir iddiaya yönelik inanç konusunda, denk ihtilafıyla karşılaşıldıktan sonra, söz konusu iddiaya yönelik başlangıçta duyulan güvenin terk edilmesi gerektiği noktasında ortak bir düşünceyi paylaşmaktadır. Bkz. David Christensen, "Epistemology of Disagreement: The Good News", 187-217; Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 194-214.

konusunda şüphe bulunmayan bir kişiyle içinde bulunduğumuz bir ihtilaf durumunda, dengimin *P* inancına katılmadığımda –tartışmaya dair kanıtlarımın daha güçlü olduğunu düşünerek- haklı olduğum sonucuna varmamak için bir sebep görünmektedir. Doğru tutuma sahip olduğumu göstermenin bir yolu, basitçe, *P*'ye dair inancımın altında yatan akıl yürütmeye dair duyduğum güvendir. Ancak bu tarz bir akıl yürütmeye, dengimin söz konusu meseleye dair tutumunu dogmatik bir şekilde ve *ad hoc* bir akıl yürütmeyle karşı çıktığım şeklinde bir eleştiri yapılabilir. Bunun yanında, bu tarz bir yaklaşım, dengin güvensizlik duyduğu asıl nokta tartışmasız doğru kabul edildiği için ve bu nokta, kanıtsız ya da öznel bir takım kanıtlarla savunduğu için döngüsellik hatasına düştüğü gerekçesiyle eleştirilir. Buna rağmen, kararlılık görüşü, kararlılık ya da muhafaza ilkesi (*Principle of Conservatism*) diyebileceğimiz 'inancın gerekçesini sorgulamak için kesin bir kanıt yoksa, inancı, gerekçesine duyduğunuz güven oranında korumanız rasyoneldir' ilkesinden dolayı uzlaşımcı yaklaşıma nazaran rasyonelliğini korumaya devam etmektedir. Bunun bir sebebi, bu yaklaşımın kendisiyle tutarsız herhangi bir varsayımda bulunmaması ve yalnızca kesin kanıt neticesinde inancın sorgulamaya açılabileceğini kabul etmesidir.

Esasen, uzlaşımcılığın cevap verebileceği ve inancımızın derecesini dengimizin seviyesine çekmemiz gereken bir çok olgu örneği olduğu gibi, dini inançlarımızda olduğu gibi kararlı kalmamız gereken tartışmalar da vardır. Bu bakımdan, denk ihtilafı tartışmasına tek başına yüzde yüz başarıyla cevap verecek bir yaklaşımın bulunduğunu savunabilmek mümkün görünmemektedir. Lackey'in de savunduğu üzere, kararlılık ve uzlaşımcı görüşler, her durum için sadece bir çözüm yolu önermek bakımından bir benzerlik içindedirler.[6] Bu benzerliğe cevaben, Kirk Lougheed, "Farklı İhtilaflar Argümanı" adlı bir argüman ortaya koyarak, bu tarz tekçi ya da genellemeci bir yaklaşımın ihtilaflara gerekli cevabı veremediğini savunmaktadır. Lougheed'e göre, denk ihtilafında, kişinin inanç havuzunda kritik değişiklikler yapmasını gerektirmeyen basit durumlar söz konusu olduğunda uzlaşmacı; karmaşık ve riskli durumlar söz konusu olduğunda ise kararlı bir yaklaşım benimsemek daha makuldür.[7] Bu noktada hem Lackey hem de Lougheed'in işaret ettiği önemli noktaların farkında olarak ve din ve dine dair ihtilafların kişinin inanç havuzundaki en radikal öğelerden biri olduğunu göz önüne alarak dine dair denk ihtilafı durumunda kararlılık görüşünün en makul yaklaşım olduğunu savunuyoruz.

2. Kararlılık Yaklaşımına Dair Bir Savunu

Kararlılık yaklaşımına dair bir savunu ve bu yaklaşıma dair farklı temellendirmelere dair bir sunum, pragmatik *inertia*'nın denk ihtilafı tartışmasının neresinde durduğunu ve kararlılık yaklaşımının, denk ihtilafına verilebilecek en makul cevap olduğunu savunmamıza rağmen neden pragmatik *inertia*'ya karşı çıktığımızı ortaya koyma noktasında aydınlatıcı olacaktır.

Kararlılık görüşü, denklerle içinde bulunulan ihtilafların zorunlu olarak şüphecilik, hükmü askıya alma ya da kişinin görüşünden herhangi bir şekilde vazgeçme ile ortadan kalkmadığını/kalkmaması gerektiğini savunur. Denk ihtilafına dair görüşler içinde baskın görüşün kararlılık görüşü olduğu söylenebilir ancak kararlılık görüşünün yeknesak bir türünden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Mevcut literatürden hareketle, kararlılık görüşü için birden fazla yaklaşım öne çıkar. Örneğin, Thomas Kelly, kararlılık görüşünün bir varyantı olarak ele alınabilecek 'toplam kanıt görüşünde', denk ihtilafı durumunda birinci ve ikinci (meta) dereceden kanıtlar arasında bir ayrım yaparak, denk ihtilafının birden fazla kanıtın tartışmaya dahil edilerek çözülebileceğini savunur. Buna göre, (i) söz konusu tartışmaya dair birincil kanıt, (ii) epistemik manada denk olduğum kişinin benim hatalı olduğumu düşündüğüne dair ikincil kanıt ve (iii) dengimin hatalı olduğuna dair ikincil kanıt*ım* olmak üzere en az üç kanıttan bahsetmek mümkündür. Kelly'e göre, bazı durumlarda birincil kanıt meta kanıtlardan daha önemli olabilir, bu tarz durumlarda, ikincil kanıtlar dikkate dahi alınmaz ancak kimi zaman ikincil kanıtlar oldukça önemli hale gelebilir.[8] Örnek vermek gerekirse, girişte de değindiğimiz üzere, kişi için hayati derecede önemli -Tanrı'nın varlığı gibi- tartışmalar için birincil kanıt kişi için tartışmasız doğru olabilir ve ikincil kanıtlar dikkate alınmaz.[9] Kanıtın farklı katmanlarını tartışmaya dahil etmesi, Kelly'nin

---

[6] Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", 302.

[7] Kirk Lougheed, *The Epistemic Benefits of Disagreement* (Switzerland: Springer, 2020), 20.

[8] Kelly, "Peer Disagreement and Higher-Order Evidence", 202-204.

[9] Bu noktada, örneğin, dini tecrübe ya da Plantinga'nın 'Tanrı inancının temellselliği' gibi bir yaklaşım, kişinin kendisine kanıt zemininden gelebilecek eleştirileri göğüslemesi için yeterli bir zemin sağlayabilir. Her ne kadar bu noktanın tartışmalı olduğunu kabul etsek de, Kelly'nin birincil kanıttan kastı bu tarz bir kanıttan hareket etmektir.

uzlaşmacı bir zemin yakalamaya çalıştığına yorulabilir ancak birincil dereceden kanıtın oldukça subjektif bir zemine dayandığı göz önüne alınırsa, Kelly'nin sadece üzerinde bir uzlaşıya varmanın nispeten kolay olduğu tartışmalar için ikincil kanıtlara başvurmanın yolunu açtığı açıktır. Bunun yanında, Foley, Van Inwagen ve Zagzebski gibi düşünürlere göre, eğer kişi denk ihtilafı içinde olduğu biriyle aynı (ya da yaklaşık) derecede bilgiliyse, konuyu değerlendirme bakımından herhangi bir dezavantaj içinde değilse, söz konusu tartışmayı değerlendirmek için yeterince zaman ayırdıysa, mevcut inancını değiştirmesinin sağlam bir sebebi yoktur; kişinin bu durumda verebileceği en iyi karar bilişsel yetilerine güvenmesidir.[10] Eğer kararlılık yaklaşımlarından beklentimiz ihtilafları tüm tartışmaları nihayete erdirecek şekilde ortadan kaldırmasıysa, henüz böylesine kesin bir yaklaşımın sunulmadığının bilinmesi gerekir. Ancak, bize göre, denk ihtilafına dair bir yaklaşıma dair içinde olunması gereken doğru beklenti, bu yaklaşım ile kişi arasında rasyonellik temelinde tatmin edici bir ilişki kurulmasında yatar. Bu da olguların kişiler için taşıdığı subjektif değer ile doğrudan ilgilidir. Tanrı, kimi insanlar için hayatın en büyük gerçeğidir; bu kişilerin Tanrı'ya dair haklılaştırmalarını kişisel bir kanıttan hareketle ortaya koymalarının irrasyonel olduğunu söylemek rasyonel görünmemektedir. Tanrı ve din özelinde bir tartışmada, nasıl ki, nüanslar olsa da, Van Inwagen, Bergmann, Foley, Lackey, Zagzebski ve Enoch gibi düşünürlerin teorisi tartışmaya katkı sağlarken, gündelik bir takım ihtilaf söz konusu olduğunda ise Kelly'nin argümanı kullanışlı bir seçenek olabilir. Kişisel kanıttan hareketle çözülmesi mümkün görünmeyen ihtilaflar için Kelly'nin ortaya koyduğu şekilde ikincil kanıtlar devreye alınabilir ve hatta Lackey'in sunduğu şekilde *simetri kırıcı*lara başvurulup, ihtilaf içinde bulunan kişi ile kendimiz arasında x olayını değerlendirmek için başvurduğumuz yetilerimizi karşılaştırma noktasında bir değerlendirme yapılabilir.[11] Bunun sonucunda, eğer denkler arası simetriyi bozacak bir ayrıma rastlanmazsa ya da iki denk de kendisinin haklı olduğunu güçlendirecek farklı deliller sunarsa, herkesin kendi görüşünde sabit kalması mümkündür.

Her ne kadar, yukarıda sunduğumuz yaklaşımların, neredeyse tüm ihtilaflara cevap verebilecek bir birleşim doğuruduğuna inansak da, kararlılık görüşü içindeki bazı çıkarımların, bu yaklaşımın açıklama gücünü artırmaktan çok zayıflattığını söyleyebiliriz. Kişinin pragmatik bir atalete dayanarak görüşünde sabit kalmasının rasyonel olduğunu savunan bu tarz bir girişim, Jerome Gellman tarafından sunulmuştur.[12]

3. Pragmatik *İnertia*'nın Eleştirisi

Gellman'a göre, denk ihtilafı karşısında, kişinin kendi inancının rasyonelliğini gözden geçirmeye girişmemesi, inançlarının gerekçelerine yönelik güveninin değişmemesi ve temel inançlarının rasyonelliğine dair herhangi bir sorgulamaya girişmemesi meşrudur.[13] Bu noktada, kendisi Wittgenstein'dan bir alıntı yaparak, "kişinin tüm inançlarını radikal bir sorgulamaya/eleştiriye açması mümkün değildir. İnançlara dair bir sorgulamaya başlamak için, bazı inançların sorgulamadan muaf tutulması bir zorunluluktur." demektedir.[14] Gellman'ın yaklaşımı, basitçe ele alınması halinde, kararlılık görüşünün bir versiyonu olarak anlaşılabilir. Ancak dikkatli bir tahlille, diğer yaklaşımlardan farklı olarak, Gellman'ın görüşünün, insan doğasının kişiyi inançta tutan bir takım pratiklerini sorgulama

---

[10] Bkz. Richard Foley, *Intellectual Trust in Oneself and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 110-111. Belli nüanslar içermekle birlikte benzer kararlılık yaklaşımları için bkz. Peter Van Inwagen, "We're Right. They're Wrong", *Disagreement*, ed. Ted Warfield, Richard Feldman (New York: Oxford University Press, 2010), 10-29; Linda T. Zagzebski, "Self-Trust and the Diversity of Religions", *Philosophic Exchange* 36/1 (2006), 63-77; Michael Bergmann, "Rational Disagreement after Full Disclosure", *Episteme* 6/3 (2009), 336-352; Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", 298- 325.

[11] Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", 309-310.

[12] Bkz. Jerome Gellman, "Religious Diversity and the Epistemic Justification of Religious Belief", *Faith and Philosophy* 10 (1993), 353- 55; Jerome Gellman, "Epistemic Peer Conflict and Religious Belief: A Reply to Basinger", *Faith and Philosophy* 15 (1998), 229-235; Jerome Gellman, "In Defense of a Contented Religious Exclusivism", *Religious Studies* 36 (2000), 401-17.

[13] Gellman, "In Defense of a Contented Religious Exclusivism", 403. Gellman'ın bu yaklaşımı, esasen, kararlılık görüşünün bir örneğidir ancak Gellman'ın pozisyonununu epistemik ve pragmatik manada bir atalete dayandığı noktasında eleştiren ve Gellman'ın pozisyonuna bu ismi uygun bulan çalışma için bkz. Tim Kraft, *The Epistemology of Religious Disagreement* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 138-139.

[14] Gellman, "In Defense of a Contented Religious Exclusivism", 403. Ayrıca bkz. Gellman, "Religious Diversity and the Epistemic Justification of Religious Belief", 353.

noktasında bir atalet (*inertia*) sergilemeye özsel olarak meyilli olduğu fikrine dayandığı görülebilir. Ona göre, inançlarımız bilinç altımıza o kadar derinlemesine işlemiştir ki, denk ihtilafları zorunlu olarak kişinin inançlarını sorgulamasına yol açmayabilir. Gellman'a göre, bu atalet, kişiyi en tartışmalı ihtilaflar söz konusu olduğunda dahi herhangi bir sorgulama yapmaya itmeyebilir. Bu noktada, Gellman'ın temel olarak işaret ettiği inançların gündelik inançlardan ziyade dine ve Tanrı'ya dair fikirler olduğuna dikkat etmek gerekir. Ona göre, kişinin dine dair inançları yanlışlığı açık-seçik olan bir takım bileşenlere dayanmıyorsa, bu inançların herhangi bir denk ihtilafı karşısında yeniden değerlendirilmesi gerekmez.[15]

Gellman'ın bu görüşünün karşısında duran Kraft, Gellman'ın savunduğu pratik atalet ya da eylemsizliğin, pek çok insan tarafından normal karşılandığını ve bunun da bilişsel tutarsızlık (*cognitive dissonance*) üzerine verilen eserlerde de gösterildiğini savunur.[16] Buna göre, bir inancı çürüten delillerle karşı karşıya kalan insanlar, inancı destekleyici bir gruptaysa, çoğu zaman söz konusu inanca daha da büyük bir şevkle bağlanma eğilimindedirler. Kraft'a göre de, her ne kadar sahip olduğumuz her inancı sürekli sorgulamamız doğru görünmediği için muhafaza ilkesi doğru görünse de Gellman'ın denk ihtilafı durumlarıyla ilgili olarak sarfettiği, "eğer bir kişi zaten doğruya sahipse, doğruyu [yeniden] bulma girişimi gereksiz olacaktır" ifadesi, radikal bir tutuculuğa kapı aralamaktadır.[17] Gellman'ın duruşunun "gereksiz" olduğunu öne süren Kraft, şöyle bir örnek sunar:

> **Şampuan Değişimi:** John'un ebeveynleri ona, saçları için en iyisi olduğunu söyledikleri belli bir (x) şampuanı kullanmayı öğrettiler. John'un bu tür konularda güvenilir olan bir arkadaşı, John'un uzun süredir kullandığı şampuandan daha iyi olduğunu iddia ettiği farklı bir şampuan (y) hakkında onu bilgilendirir. Arkadaşı, John'un şampuanında (x), sonraki yıllarda gelişmesi muhtemel bazı hoş olmayan problemlerle önemli ölçüde ilişkili olduğu yapılan araştırmalarda gösterilen belirli bir kimyasal olduğunu ifade eder. Bu durumda, John için alternatif şampuan (y), daha iyi görünmektedir. Çünkü bu şampuan (y), saygın bir şirket tarafından üretilmektedir; gerekli testlerden geçmiştir ve tıpkı John'un ebeveylerinin x şampuanına yönelik sahip olduklarına benzer referanslara sahiptir.[18]

Kraft, bu örnekten hareketle, eğer denk ihtilafı ve dini çeşitlilik karşısında Gellman'ın savunduğu tarzda bir yaklaşımın doğru kabul edilmesi durumunda, yeni şampuanın tüm kanıtlar tarafından daha iyi olduğu desteklendiği halde değiştirilmemesi gerekeceğini savunmaktadır. Bu noktada, iki düşünürün de eleştirilebileceği noktalar bulmak mümkündür. Kraft'ın sunduğu analoji oldukça indirgemeci bir niteliğe sahiptir ve Tanrı'nın varlığı gibi insan hayatı için yadsınamayacak öneme sahip bir konunun sadece gündelik hayatı minimal düzeyde etkileyecek örneklerle benzerlik kurarak haklılaştırmak rasyonel görünmemektedir. Ayrıca Gellman'ın, inancı için bir çürütenle karşılaşması durumunda inancına olan güvenin azalabileceğini ifadesi bakımından[19] oldukça rasyonel görünse de, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, inançlarımızın insan doğasının sorgulamayacağı kadar derinlerine nüfuz ettiği ve insanın bu inançlarını sorgulama noktasında isteksiz olacağı görüşü, kararlılık görüşüne zarar verebilecek bir öznelliğe yol açabilir. Çünkü bu tarz bir yaklaşımın doğru kabul edilmesi durumunda, her tür inanç sahibi kendi inancını sorgulamaya açma konusunda bir *inertia* sergileyebilecek, dahası bu inertia'nın rasyonelliği de tartışmaya –subjektif temellerinden dolayı- kapalı hale gelebilecektir. Kararlılık görüşünün, uzlaşmacılığa göre daha savunulabilir olduğu düşünmemize rağmen, doğruya ulaşma noktasında kanıta dair her sorgulama ve sorgulanmaya açıklık, kararlılıkla benimsenen pozisyonunun rasyonelitesine katkı sağlar. Bu bakımdan, kişinin bir ihtilafla karşılaştığı zaman inançlarını ve kanıta dair tutumunu gözden geçirmesi, kararlılık görüşünün hilafına bir tutum içinde olduğunu göstermez.

---

15 Jerome Gellman, "Religious Diversity and the Epistemic Justification of Religious Belief", 353-55.

16 Kraft, *The Epistemology of Religious Disagreement*, 138. Pratik, pragmatik ve epistemik atalet için bkz. Leon Festinger, Henry Riecken ve Stanley Schachter, *When Prophecy Fails* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956); Daniel Batson, "Rational Processing or Rationalization?: The Effect of Disconfirming Information on a Stated Religious Belief", *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975): 176- 84; Daniel Batson, W. Larry Ventis, *The Religious Experience: A Social- Psychological Perspective* (New York: Oxford University Press, 1982).

17 Gellman, "Epistemic Peer Conflict and Religious Belief: A Reply to Basinger", 233.

18 Kraft, *The Epistemology of Religious Disagreement*, 138.

19 Gellman, "In Defense of a Contented Religious Exclusivism", 403.

Sonuç

Denk ihtilafına dair tartışmanın tarafları, kararlılık ve uzlaşmacı görüşleri olmak üzere genellikle iki yaklaşımı öne çıkarırlar. Biz bu çalışma bağlamında kararlılık görüşünün –birçok nüansa sahip olsa da- din ve felsefe özelinde uzlaşmacı yaklaşımlardan daha rasyonel bir savunu içinde olduğunu savunuyoruz. Bize göre, kararlılık görüşü içinde *en rasyonel* denebilecek bir pozisyondan ziyade tüm yaklaşımların birada ele alınması daha güçlü bir savununun yolunu açmaktadır. Buna rağmen, bazı öğeler, bu yaklaşımın toplam gücüne zarar verecek bir mahiyette tezahür edebilmektedir. Bunun örneklerinden birini, Gellman'ın savusunda görürüz. Uzlaşmacı bir yaklaşım benimseyen Kraft, yerinde bir eleştiriyle, Gellman'ın pragmatik bir atalete dayandığını savunduğu pozisyonunu, radikal bir muhafazanın yolunu açması sebebiyle eleştirmektedir. Gellman'ın yaklaşımı, kararlılık görüşünü bağnazlığa mahkum etmesinin yanında herhangi bir yaklaşımın rasyonellik ve rasyonelliğe dair ilkelerden kaçmasının yolunu açması bakımından savulamaz görünmektedir.

Kaynaklar

Batson, Daniel, W. Larry Ventis. *The Religious Experience: A Social- Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press, 1982.

Batson, Daniel. "Rational Processing or Rationalization?: The Effect of Disconfirming Information on a Stated Religious Belief". *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975), 176-84.

Bergmann, Michael. "Rational Disagreement after Full Disclosure". *Episteme* 6/3 (2009), 336-352.

Christensen, David ve Lackey, Jennifer. *The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Christensen, David. "Epistemology of Disagreement: The Good News". *The Philosophical Review* 116 (2007), 187-217.

Elga, Adam. "Reflection and Disagreement". *Noûs* 41/3 (2007), 478–502.

Feldman, Richard ve Warfield, Ted. *Disagreement*. New York: Oxford University Press, 2010.

Feldman, Richard. "Reasonable Religious Disagreements". *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*. ed. Louise M. Antony. 194-214. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Festinger, Leon, Henry Riecken ve Stanley Schachter. *When Prophecy Fails*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956.

Foley, Richard. *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Gellman, Jerome. "Epistemic Peer Conflict and Religious Belief: A Reply to Basinger". *Faith and Philosophy* 15 (1998), 229-235.

Gellman, Jerome. "In Defense of a Contented Religious Exclusivism". *Religious Studies* 36 (2000), 401-417.

Gellman, Jerome. "Religious Diversity and the Epistemic Justification of Religious Belief". *Faith and Philosophy* 10 (1993), 345-364.

Kelly, Thomas. "Peer Disagreement and Higher-Order Evidence". *Social Epistemology: Essential Readings*. ed. Alvin I. Goldman-Dennis Whitcomb. 183-221. New York: Oxford University Press, 2011.

Kraft, Tim. *The Epistemology of Religious Disagreement*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Lackey, Jennifer. "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance". *Social Epistemology*. ed. Adrian Haddock vd. 298- 325. New York: Oxford University Press, 2010.

Lougheed, Kirk. *The Epistemic Benefits of Disagreement.* Switzerland: Springer, 2020.

Machuca, Diego. *Disagreement and Skepticism*. New York: Routledge, 2013.

Matheson, Jonathan. “Disagreement: Idealized and Everyday”. *The Ethics of Belief: Individual and Social*. ed. J. Matheson vd. 315–330. New York: Oxford University Press, 2014.

Matheson, Jonathan. *The Epistemic Significance of Disagreement*. London: Palgrave Macmillan, 2015.

Van Inwagen, Peter. “We’re Right. They’re Wrong”. *Disagreement*, ed. Ted Warfield, Richard Feldman. 10-29. New York: Oxford University Press, 2010.

Zagzebski, Linda. “Self-Trust and the Diversity of Religions”. *Philosophic Exchange* 36/1 (2006), 63-77.

Türkçe Kitâb-ı Mukaddes Tefsirleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of Turkish Biblical Exegeses

Musa Osman KARATOSUN*

Özet

Kitâb-ı Mukaddes, Hıristiyanların dinî alanda otorite kabul ettikleri, Yahudilerin kutsal kitabını da kapsayan yazılar koleksiyonuna verdikleri isimdir. Kitâb-ı Mukaddes'in ilk bölümünü Eski Ahit oluşturmaktadır. Eski Ahit 39 kitaptan oluşmaktadır. İkinci bölümü ise Yeni Ahit olarak bilinir ve İsa'dan sonra onun yaşamını, sözlerini ve mesajını anlatan müritlerinin kaleminden çıkmış 27 kitaptan oluşur. Kitâb-ı Mukaddes ayetlerinin nasıl anlaşılması gerektiği Hıristiyanlığın en kadim dini meselelerinden birisidir. Tefsir geleneği boyunca bu problem farklı yüzyıllarda değişik coğrafyalarda birbirinden ünlü simalar tarafından yazılan pek çok eserde ele alınmıştır. Bu tebliğin konusu günümüzde Türkçe yazılan veya yabancı dillerden tercüme edilen Kitab-ı Mukaddes tefsirlerinin muhteva analizini yapmaktır. Bu minvalde tebliğimizde çeşitli yazarlar tarafından kaleme alınan 55 ciltlik *Kutsal Kitap Bugün Konuşuyor* serisi inceleyeceğimiz ana eser olacaktır. Araştırmalarımızda Türkiye'de bundan başka ciddi bir Kitâb-ı Mukaddes tefsir külliyatına rastlanmamıştır. Baş editörlüğünü J. A. Motyer ve John Stott'un yaptığı bu külliyatın temel misyonu üç katmanlı bir ideal ile karakterize edilir: Bunlar, İncil metnini doğru bir biçimde açıklamak, modern hayatla ilişkilendirmek ve okunabilir kılmak şeklinde telaffuz edilir. İlk olarak 1968'de yayınlanmaya başlayan bu külliyat günümüzde pek çok dile çevrilmiştir. Türkçe çevirisi Haberci Yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Bu eserin Protestan mezhebinin Türkiye'deki yayın kuruluşu olan Haberci Yayınevinden çıkması şaşırtıcı değildir, zira John Stott Anglikan bir evanjeliktir. Yine Kitâb-ı Mukaddesin daha doğru anlaşılması için yapılmış harita çalışmaları, sözlük çalışmaları, indeks çalışmaları ve bunun gibi diğer eserlerden de bahsedilecektir. Böylece Kitâb-ı Mukaddes tefsirleri ile ilgili yapılmış olan Türkçe çalışmaların son durumu hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Kitâb-ı Mukaddes Tefsirleri, *Kutsal Kitap Bugün Konuşuyor* Serisi, Kutsal Kitap Dizini.

Abstract

The Bible is the name Christians give to a collection of writings, including the Jewish holy book, which they accept as authority in the religious field. The Old Testament forms the first part of the Bible. The Old Testament consists of 39 books. The second part, known as the New Testament, consists of 27 books written by his followers, describing his life, words, and message after Jesus. How to understand the verses of the Bible is one of the most ancient religious issues of Christianity. Throughout the tradition of exegesis, this problem has been addressed in many works written by famous figures in different geographies in different centuries. The subject of this paper is to analyse the content of the Bible commentaries written in Turkish or translated from foreign languages. In this vein, the 55-volume Bible Speaks Today series written by various authors will be the main work we will examine. In our research, we have not found any other serious corpus of exegesis of the Bible in Turkey. The core mission of this corpus, edited by J.A.Motyer and John Stott, is characterized by a threefold ideal: they are pronounced as accurately explaining the biblical text, relating it to modern life, and making it readable. This

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: osman.karatosun@hbv.edu.tr OCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0449-5851

corpus, which was first published in 1968, has been translated into many languages today. Its Turkish translation has been published by Haberci Publishing House. It is not surprising that this work came out of Haberci Publishing House, the publishing company of the Protestant sect in Turkey, since John Stott is an Anglican evangelical leader. Again, map studies, dictionary studies, index studies and other works made for a more accurate understanding of the Bible will be mentioned. Thus, it will be tried to give information about the latest status of the Turkish studies on the exegesis of the Bible

Keywords: History of Religions, Christianity, Biblical Exegeses, The Bible Speaks Today Series, Bible Concordance.

Giriş: Hıristiyanlığın Anadolu'daki Serencamı

Her ne kadar Hıristiyanlığın ortaya çıkışını İsa'nın doğumu ile başlatmak gerekse de bu inanış köklerini kadim zamanlardan beri birçok Yahudi peygamberin ilan ettiği Mesih fikrinden alır. İsa'nın birçok sefer "… dendiğini duydunuz" ya da "… yazdığı için böyle oldu" şeklinde ibareler ile bu geçmiş kültüre atıf yapması bu kadim köklerine işaretleri olarak okunabilir. Buna benzer ayetlerin ışığında ilk Hıristiyanlar Eski Ahit'in bütün mesajını İsa merkezli anlamışlar ve kurtuluş tarihini yeni bir veçhe ile okumuşlardır. Tanrının kurtuluş eylemlerinin sonuncusu olarak bizzat Oğlunu insanlığın günahını yüklenmesi için göndermesi, onun çarmıha gerilmesi, ölmesi, dirilmesi ve öğrencilerine görülmesi ilk Hıristiyanların nezdinde İsa'nın ulûhiyetinin tartışmasız bir kanıtıydı. İsa'nın dünyadaki son günlerinde bütün öğrencilerine *"Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin; size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonunda dek her an sizinle birlikteyim"*[1] şeklinde bir görev biçmesi diğer milletlerin Hıristiyanlaştırılma sürecinin de bir miladı kabul edilir. Bu uğurdaki en büyük çabayı şüphesiz Pavlus göstermiştir.

Eğitimli bir Yahudi hahamı olan Pavlus, Şam yolunda gördüğü bir vizyon ile Hıristiyanlığı kabul etmiş ve kendisini bu mesajı yaymakla görevli addetmiştir. Hedefine Yahudi olmayan yabancıları, yani Romalıları koymuş ve onlara İsa'nın mesajını götürmek için Anadolu'nun ve Doğu Avrupa'nın birçok bölgesine; Antakya'ya, Tarsus'a Yunanistan'a Makedonya'ya ve Roma'ya kadar gitmiştir. Onun burada teşekkül ettirdiği cemaatler ile bağını koparmamak adına yolladığı mektuplar sonraki yüzyıllarda Hıristiyanlığın dini literatürünün başat eserleri konumunda algılanmış ve Kutsal Kitap külliyatına dâhil edilmiştir. Başlarda bu yeni mesaj / Müjde Roma putperest toplumu tarafından tepkiyle karşılanmış ve bu, Hıristiyanlara karşı baskı ve zorbalığı beraberinde getirmiştir. Ancak, 313 yılında Konstantin'in yayınladığı *Milan Fermanı* ile Hıristiyanlığa dinî hürriyet alanı sağlanmış, bundan 67 yıl sonra 380 yılında imparator Theodosius'un hükümranlığında Hıristiyanlık Roma'nın resmi dini olmuştur.[2]

Hıristiyanlığın özgürleşmesi bir yandan yayılmasını bir yandan da akidenin açık bir biçimde tartışılmasını beraberinde getirmiştir. İtikâdî tartışmalar yüzünden ilk itizaller baş göstermiş ve dini birliğin tesisi için bu meseleler konsillerde karara bağlanmıştır. 4. yüzyılda Batı'da Roma İmparatorluğu siyasi gücünü tesis ederken Doğu ile arasında itikâdî bir farklılık yoktu, ancak havari Petrus'un ve Aziz Pavlus'un Roma tarihindeki manevi otoritesi bu şehri ayrı bir makama yükseltiyordu. Bu yüzyıllarda Hıristiyanlık Orta Asya'daki bazı Türk boyları nezdinde kabul görerek yönünü bu bölgeye çevirdi. Bu minvalde, Avarlar 6-7. yüzyılda, Macarlar 9-10. yüzyılda, Peçenekler 10-11. yüzyılda, Kıpçaklar 12-13. yüzyılda Hıristiyanlığı kabul eden ilk boylardı.[3] Hıristiyanlığın Batı'daki önemli bir gelişimi ise Papa III. Leon tarafından 800 yılının Noel ayininde Batı İmparatoru olarak Charlemagne'nin taç giydirilmesi olayıdır.[4]

---

1 Matta, 28:18-20.

2 Mehmet Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", *İslamî İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri Sempozyumu*, ed. Ömer Faruk Harman, Ensar Neşriyat, 2004), 96.

3 Mithat Aydın, "Anadolu'da Hıristiyan Türkler (Başlangıçtan Cumhuriyete)", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2004), 3.

4 Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", 98.

İstanbul Kilisesi ile Roma Kilisesi arasındaki tartışmalar itikâdî olarak da büyük bir ayrıma sebebiyet vermiştir. 1054 yılında her iki Kilise de birbirini aforoz ederek Batı'daki Roma Kilisesi kendisini "*Katolik*", yani evrensel kilise; Doğu'daki İstanbul Kilisesi ise kendisini "*Ortodoks*" yani gerçek imanı muhafaza eden kilise olarak tanımlamışlardır. Böylece bin yıl süren Hıristiyan birliği bölünmüştür. Anadolu topraklarında kalan Ortodoks inanışını temsil eden Kilise ve imparatorlar ise Bizans'ın mirasını devam ettirmişlerdir.

1071 Malazgirt Savaşı ile Müslüman Türklere Anadolu'nun kapıları açılmıştır. Selçuklu Devletinin çöküşüne kadar bu Türkleşme devam etmiş, hatta Osmanlı Beyliğinin ilk ortaya çıktığı Söğüt'te bu topraklarda yaşayan birçok Hıristiyan'ın Türkçe, Farsça ve hatta Arapça adlar taşıdığı günümüze kadar kalan mahkeme sicillerinde tespit edilmiştir. Örneğin; Yahşi veled-i İlyas, Arslan veled-i Kosta, Kaloyan veled-i Pulad (Polat) gibi Türkçe isim taşıyan aynı zamanda Hıristiyan olan yerleşik halkın sorunları mahkeme kayıtlarında geçmektedir.[5]

Bizans'ın hükümranlığı altında Rum Ortodoks Kilisesi varlığını devam ettirirken, Roma Katolik Kilisesi de kendi itikadını tarikatlar yoluyla yaymaya odaklanmış durumdaydı. Bu minvalde 1098 yılında teşekkül eden Sistersiyenler, 1216'da kurulan Dominiken tarikatı ve yine 12. yüzyılda kurulan Fransisken tarikatları Hıristiyanlığın başta Avrupa ve Anadolu olmak üzere tüm dünyaya yayılması amacıyla canla başla çalışan rahiplerden oluşan tarikatlardı.[6]

İstanbul'un 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet (II. Mehmet) tarafından fethedildiği dönemde İstanbul'da on üç tane Katolik Kilisesinin mevcut olduğu kayıtlarda geçmektedir.[7] Yani Ortodoks Kilisesinin başkentinde dahi Katoliklik varlığını sürdürüyordu. 16. yüzyıla gelindiğinde Kanuni Sultan Süleyman döneminde Fransa ile yapılan imtiyaz anlaşmaları ilk Fransız Katolik elçilerin Anadolu topraklarına gelişlerinin miladı oldu. Yine bu yüzyılda kurulan Kapuçin tarikatı da Anadolu'yu misyon için seçen tarikatlardan birisidir. Bunlara ilaveten Cizvitler de yine aynı dönemde oraya çıkmış ve Anadolu'da yaşayan, Arapça konuşan ama Hıristiyan olan Nesturiler, Süryaniler, Keldaniler, Kıptiler ve Melkitler gibi gruplara yoğunlaşmıştı. Bu faaliyetler sonucu örneğin Keldaniler Katolik Kilisesine katılıp Keldani Katolik Kilisesi ismini aldılar.[8]

17. yüzyıl ise Anadolu'daki Katolik misyonerlik faaliyetleri için yoğun bir döneme işaret eder. 1616 yılında İmparator Mathias ile yapılan Zsitvatorok antlaşması ile Cizvitlere Osmanlı hakimiyeti altında bulunan yerlerde kilise inşa etmelerine, kutsal kitap okumalarına ve kendi geleneklerine göre ayin icra etmelerine izin verilmesi mühim bir gelişmedir. Bu gelişmeyi Fransız kralı IV. Henry'nin Cizvitlerin vaiz olarak tanınması talebinde bulunması izler. Katolik misyonerliği teşvik için Papalık tarafından 14 Ocak 1622'de kurulan "İnanç Propogandası için Kutsal Cemaat" isimli teşkilat da bu dönemin önemli gelişmelerindendir. Bu gelişmeler üzerine 1695 yılında yayınlanan bir ferman ile Roma ile birleşen Hıristiyanların mahkum edileceği ilan edildi.[9]

18. yüzyılda Anadolu'daki bir diğer önemli gelişme ise Ortodoks kilisesinin ruhani merkezi Fener Rum Patrikliğinin Katolikliğe geçmeyi yasaklayan emridir.[10] Bu durum bu mezheplerin bu topraklar üzerine yaşadığı karşılıklı mücadeleyi de gösteren bir işarettir. 19. yüzyıl ise misyonerlik faaliyetlerinin hız kesmeden devam ettiği, üstelik bunlara Protestan mezhebinin de katıldığı yoğun bir yüzyıldır. Bu yüzyılın şüphesiz en önemli gelişmesi 1869-1870 yılları arasında icra edilen I. Vatikan Konsilidir. Bu konsilde alınan kararların hemen hepsinde kiliselerin birliğinin sağlanması için çabalanmasına yönelik vurguların yoğun olduğu görülmektedir. Yine 1882 yılında Fransızlar önderliğinde düzenlenen bir hac organizasyonu ile 1000 kadar Hıristiyan hacının Kudüs'e gidişi misyon faaliyetlerinin genişlediği sınırları göstermek açısından önemlidir.[11] 1740 yılında Moravya Kilisesinin kuruluşu ile Osmanlı topraklarındaki ilk örgütlü Protestan misyonu başlamış, bunu 1815 yılında Malta adasında kurulan matbaa takip etmiştir. Anadolu topraklarına bu yüzyıllarda misyon için gelen Protestan kuruluşlar ise

---

5 Aydın, "Anadolu'da Hıristiyan Türkler (Başlangıçtan Cumhuriyete)", 10.
6 Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", 99.
7 Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", 103.
8 Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", 102.
9 Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", 105.
10 Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", 105.
11 Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", 117.

genelde yayınevi düzeyinde icraatları olan yapılardı. 1810 yılında gelen *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) Cumhuriyetin ilanından sonra bile varlığını ve faaliyetlerini devam ettirebilen bir teşkilattır. Bunu *British and Foreign Bible Sociecy* isimli Anglikan kuruluş izler.[12] Bunun gibi daha pek çok yapı 18. Yüzyıldan başlamak üzere Anadoluyu misyon faaliyetlerinin hedefi olarak seçmişlerdir. Bu faaliyetler sonucunda ilk defa 1829 yılında İncil Ermenice harfler ile Türkçeye çevrilmiştir. Anadolu'nun neredeyse bütün illerinde açılan okullar ve Protestan kiliseler ile devam eden bu süreç nihayetinde 1854 yılında Antep'te kurulan *Kilikya İlahiyat Okulu* ile doruk noktaya ulaşmıştır.[13] Daha sonra bu faaliyetleri 1860-66 yılları arasındaki Anglikan mezhebinin ciddi misyonerlik faaliyetleri izlemiştir. Protestanlığın tek bir mezhebinin değil, neredeyse bütün mezheplerinin Anadolu'da varlığını bir şekilde gösterdiği görülmektedir.

Özetle Hıristiyanlık, Pavlus zamanından beri Anadolu'nun bir parçası olmuştur. Romalılardan sonra tarih sahnesine çıkan Türkler bu topraklara hâkim olmuşlar ve Hıristiyanlar; Müslümanlar ile birlikte yaşamaya başlamışlardır. Katolik, Ortodoks ve Protestan mezheplerinin misyonerleri bu topraklardaki etnik azınlıklar başta olmak üzere (Ermeniler, Keldaniler, Kıptiler vs.) Türkler ve Müslümanları da kendi mezheplerine çekmeye çalışmaktadırlar. Bu minvalde başta kiliseler, okullar, hastaneler, yayınevleri olmak birçok müessese kurmuşlar ve çeşitli neşriyatlar yapmaktadırlar. Her bir mezhebin gelişimi çok ciddi araştırmalara konu olmalıdır. Bizim bu çalışmadaki amacımız, günümüzde varlığını devam ettiren Hıristiyan yayınevleri tarafından yayınlanan Türkçe Kutsal Kitap tefsir çalışmalarının son durumunu incelemektir.

1. Hıristiyanlık ile İlgili Genel Neşriyatlar

Hıristiyanlık ile ilgili neşriyatlar günümüzde kiliselerin bünyelerinde bulunan enformasyon birimlerinde (kütüphaneleri, stantları veya kitapevleri) veya basılı yayın yapan yayınevlerinde satışa sunulmaktadır. Hıristiyan ahlakı ve ibadet hayatı ile ilgili olan bu genel eserlerdeki amaç Hıristiyan cemaatin bilgi ve iman düzeyini arttırmaktır. Günümüzde faal olarak çalışan yayınevlerinin birçoğu Protestan mezhepleriyle ilintili eserler kaleme almaktadırlar. Bu Protestan yayınevleri Osmanlı dönemine kadar geri gitmektedir. Yayın hayatına son vermiş yayınevleri[14] konumuz dışında olduğu için burada sadece halen aktif olarak yayın hayatını devam ettiren kuruluşlardan bahsedilecektir.

Bunların ilki **Kitab-ı Mukaddes Şirketi**dir. 1804 yılında İngiltere'de *British and Foreign Bible Sociecy* ismiyle kurulan başta Anglikan olmak üzere birçok Protestan grubu bünyesinde toplayan bu kuruluşun Türkiye şubesi "İngiliz ve Yabancı Kitab-ı Mukaddes Şirketi" adıyla 1820 yılında faaliyete geçmiştir. Daha sonra 1916 yılında New York'ta 28 Kitab-ı Mukadddes Şirketinin bir araya gelmesiyle kurulan *American Bible Society* isimli Amerikan şirketinin bir şubesi de 1920 yılında açılmıştır. İngiliz ve Amerikan bu şirketler 1946 yılında *United Bible Society* isimli bir şirketin çatısı altında birleşmiştir. Merkezi İstabul Eminönü'nde bulunan Kitab-ı Mukaddes Şirketinin Türkiye şubesi halen İstanbul'da Beyoğlu İstiklal Caddesinde ve Adana'da faaliyet göstermektedir.[15] Bu yazının kaleme alındığı 23 Şubat 2022 tarihinde Aziz Polikarp bayramı vesilesi ile İzmir Alsancak'ta da yeni bir şubesi açıldı. Bu açılış; 23 Şubat 2022 Çarşamba sabahı İzmir Latin Katolik Başepiskoposu Monsenyör Martin Kmetec, İstanbul'daki ana şirketin 2003 yılından beri müdürü olan Tamar Karasu, Türkiye Ermeni Patrikhanesini temsilen Kıdemli Peder Dradt Uzunyan ve Peder Şahen Uhanyan, İzmir Anglikan Kilisesi'nin Rahibi James Buxton, Karataş Protestan Kilisesi'nden Pastör Umut Şahin eşliğinde gerçekleşti.[16]

Haberci Basın Yayın Dağıtım yayınevi Protestan yayınevlerinden bir diğeridir. 2003 yılında kurulan bu şirket, tercüme ağırlıklı yayınların yapıldığı eğitici kitaplar da yayınlayan ve Hıristiyanlık ile ilgili diğere yayınevlerinin kitaplarının dağıtımını yapan bir şirkettir.[17] **Gerçeğe Doğru Kitapları** isimli yayınevi ise 1999 yılında yayın hayatına başlayan Protestan bir yayınevidir.[18] Özellikle belirli bir Hıristiyan teması üzerine odaklanarak Hıristiyan itikadını çeşitli açılardan, ama Protestan mezheplerinin

12 Numan Malkoç, *Türkiye'de Protestanlık ve Protestan Kiliseleri*, (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2011), 51-52.
13 Malkoç, *Türkiye'de Protestanlık ve Protestan Kiliseleri*, 54.
14 Malkoç, *Türkiye'de Protestanlık ve Protestan Kiliseleri*, 224-227.
15 Malkoç, *Türkiye'de Protestanlık ve Protestan Kiliseleri*, 225.
16 https://hyetert.org/2022/02/24/kitab-i-mukaddes-sirketi-izmirde-yeni-subesini-acti/ (Son Erişim: 24.02.2022)
17 https://www.habercikitaplar.com/ (Son Erişim: 24.02.2022)
18 http://www.gercegedogru.com/ (Son Erişim: 24.02.2022)

görüşleri doğrultusunda aydınlatmayı hedeflemektedir. **Kucak Yayıncılık** ise 1991 yılında Ankara'da kurulan ve Hıristiyan çocuklarının din bilgisini arttırmayı hedefleyen ve çocuklara özel yayınlar yapan bir yayınevidir.[19] 1987 yılında yayın hayatına başlayan **Yeni Yaşam Yayınları** başta Kutsal Kitap tefsirleri olmak üzere ciddi yayınların yapıldığı bir yayınevidir.[20] Bu yayınevlerinde basılan Hıristiyanlık ile ilgili genel neşriyatların içeriği ise çeşitlilik arz etmektedir. Başta İncil'den öyküler, çocuklar için Hıristiyanlığı öğreten renkli çocuk masal kitapları, belli bir Hıristiyan dogması üzerine yazılan eserler (Kutsal Ruh, Meryem, Vaftiz vs.), kilise tarihi ile ilgili eserler, ilahi kitapları ve Protestan liderlerinin hayat hikâyelerinin anlatıldığı eserler olmak üzere çeşitlilik arz etmektedir.

2. Tefsir Neşriyatları

Bu yayınevleri tarafından neşredilen Kitab-ı Mukaddesin tefsiri niteliğindeki çalışmalar ise üç grupta toplanabilir.

2.1. Açıklamalı Kutsal Kitaplar

Açıklamalı kutsal kitaplar temel düzeyde Kitab-ı Mukaddesi tefsir etmek amacıyla yazılan eserlerdir. Bu gruptaki çalışmalara bir örnek Yeni Yaşam Yayınları tarafından yayınlanan *Açıklamalı Kutsal Kitap*[21] isimli eserdir. Bu eserde Kutsal Kitabın tamamının tercümesine ilaveten, satır aralarında çapraz ayet referansları ile belli bir konuyla ilgili diğer ayetlere atıf verilir. Gerekli yerlerde ilave açıklamalar yapılması için dipnot yöntemi kullanılır. Bu dipnotlarda ayetlerdeki müphem kelimelerin anlamları verilmektedir. Zaman zaman ayetteki lafızların Yunanca veya İbranice orijinal metinlerde nasıl geçtiklerine dair de alıntılar yapılarak ayetin daha iyi anlaşılması sağlanır. Bazı ayetlerle ilgili geniş bilgi verilmesi gerektiği zaman bu bütün bir sayfayı kaplayacak detaylı açıklamaların yapıldığı da görülmektedir. Örneğin Mısır'dan Çıkış kitabında ilk Fısıh bayramı ile ilgili ayetlerin açıklamalarının verildiği yerde (Mısır'dan Çıkış, 12:17 ve devamı), *İbrani Takvimi ve Önemli Günler* başlıklı bir alan açılmıştır. Burada İbrani takvimindeki ayların isimleri, bu ayların miladi takvime göre hangi dönemlere denk geldiği, bu aylarda hangi tarımsal aktivitenin düzenlendiği ve hangi Yahudi Bayramlarının kutlandığı ayet referanslarıyla açıklanmaktadır. Böylece bütün kutsal günler ile ilgili bilgilerin tek bir sayfada görülmesi sağlanmaktadır. Sıradan Kutsal Kitabın Türkçe tercümesini aşan birçok bilginin verildiği bu gibi eserler tefsir çalışmalarının basit düzeydeki örnekleri olarak görülmektedir.

Bu çalışmalarla ilgili bir başka örnek ise kutsal kitabın tamamının değil bir kısmının daha derinlemesine izah edildiği çalışmalardır. *Yeni Antlaşmaya Genel Bakış*[22] isimli eser buna bir örnektir. Gerçeğe Doğru Kitapları tarafından tercüme edilen bu eser sadece Yeni Antlaşmayı konu edinir. Her bölüm ile ilgili derinlemesine akademik bilgiler verilen bu eser Protestanların misyonerlik faaliyetlerinin temelini oluşturan "İncil Okuma" derslerinde çalışılması için yazılmıştır. İncil Okuma dersleri genellikle Protestan bir pastörün önderliğinde en fazla 10-12 kişilik gruplar halinde İncil'in her hafta belli bir kısmının okunması ve karşılıklı mülahazalar eşliğinde yorumlanması şeklinde yapılan derslerdir. Bu derslerde Protestan bakış açısına göre Kutsal Kitap yorumlanır ve bunun gibi eserler kaynak olarak kullanılır. *Yeni Antlaşmaya Genel Bakış* Kutsal Kitabın literal yorumunu esas alan bir bakış açısına sahiptir. Ayetlerin ilk manalarına vurgu yapılır ve o dönemi daha iyi anlayabilmek için özellikle tarihsel verileri sıkı bir şekilde kullanılır. Örneğin Yeni Antlaşmanın seküler arka planını, o dönemdeki Romalıların ve Yahudilerin demografisini, bölgede konuşulan dilleri, ulaşım ve ticaret hizmetlerini, kamu hizmetlerini, konutları, yiyecek-içecekleri, giyim-kıyafet tarzlarını, toplumsal sınıfları, aile, ahlak ve eğlence anlayışlarını, çalışma şekillerini uzun bir biçimde ele alındıktan sonra Matta İncil'inin ayetlerinin yorumlarına geçilir. Ayet tefsirlerindeyse ayetin lafzi manasının yeniden tekrar edilmesinin ötesine geçilmediği görülmektedir. Grup çalışmasını esas alan bir eser olduğu için hemen her yerde örneğin "Markos 1:29-34'ü okuyun" şeklinde bir ibare ile başlangıç yapılır ve devamında ilgili ayetler yüzeysel olarak yorumlanır.

---

19 https://www.kucakyayincilik.com/ (Son Erişim: 24.02.2022)

20 https://yyyayinlari.com/ (Son Erişim: 24.02.2022)

21 *Açıklamalı Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010)

22 Robert H. Gundry, *Yeni Antlaşmaya Genel Bakış*, (İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2014), 137.

2.2. Kutsal Kitap Sözlükleri / Dizinleri

Bu kategorideki eserler ise tefsir çalışmalarına yardımcı kaynak olmak üzere kaleme alınmış eserlerdir. Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından yayınlanan *Kutsal Kitap Sözlüğü*[23] isimli eser bu tür eserlere bir örnektir. A'dan Z'ye kadar maddeler halinde düzenlenen bu eserde ele alınan başlıklarda ansiklopedik düzeyde bilgiler verilir. Özel isimlerin, yer adlarının, ölçü birimlerinin veya diğer önemli kavramların ele alındığı maddelerde ilgili kavramların geçtiği ayetler ve bu kavramların geldiği manalar verilmektedir. Pastör Dr. Behnan Konutgan, Pastör Levent Kınran, Pastör İhsan Özbek ve Dr. Mine Yıldırım tarafından kaleme alınan bu eser, yazarlarından da anlaşılacağı üzere Protestan mezhebinin bakış açısını yansıtan bir çalışmadır.

Bu kategorideki bir diğer eser türü ise Kutsal Kitap dizinleridir. Kitab-ı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları ile ortak bir projenin ürünü olan *Kutsal Kitap Dizini* isimli çalışma konkordans türündeki bir eserdir. Kutsal Kitabın Türkçe tercümesi bir bilgisayar programı vasıtasıyla kelime köklerine kadar ayrılmış ve bu kelimeler Kutsal Kitapta geçtiği şekliyle A'dan Z'ye doğru sıralanmışlardır. Türkçenin grameri gereği farklı anlama gelen ancak aynı yazılan sesteş kelimeler için ayrı bir anlam sıralaması yoktur. Örn. "Gül" başlığı altında hem çiçek olan gül ile ilgili ayetler hem de gülmek fiilinin türevleri ile ilgili ayetler arada bulunmaktadır. Yine Türkçe sonekler de ayrı bir başlık altında değil o ismin gövdesi altında yer almaktadır. Örn. "İsa'da, İsa'ya, İsa'dan, İsa'yı" gibi kelimelerin hepsi "İsa" başlığı altında yer almaktadır. *Kutsal Kitap Dizini* din bilimi çalışmaları için son derece faydalı bir yardım kaynak hüviyetindedir.

2.3. Kutsal Kitap Yorumları

Bu kategorideki eserler Kitab-ı Mukaddesin tefsiri hükmündeki başat eserlerdir. Bu türden eserlerin ortak özelliklerinden birisi tamamı tercüme eserlerdir. Yine bu eserler çok ciltli ve bu yüzden çok yazarlı çalışmalardır. Günümüz Türkiye'sinde ulaşılabilen dört adet Kitab-ı Mukaddes tefsir seriden bahsedilebilir. Bunların ilki elli beş ciltlik *Kutsal Kitap Günümüze Konuşuyor* serisi, ikincisi otuz beş ciltlik *Değişen Yaşam* serisi, üçüncüsü tek ciltlik *İmanlılar İçin Kutsal Kitap Yorumu* başlıklı eser ve son olarak iki ciltlik *Kutsal Yazıları Keşif* başlıklı serilerdir

Kutsal Kitap Günümüze Konuşuyor serisi, orijinali Inter-Varsity Press yayınlarından, 1968 yılında çıkan *Bible Speaks Today* başlıklı İngilizce bir serinin Türkçe tercümesidir. Haberci Yayınları tarafından 2012 yılında yayınlanmıştır. Baş editörlüğünü J. A. Motyer ve John Stott'un yaptığı bu külliyatın temel misyonu üç katmanlı bir ideal ile karakterize edilir: Bunlar, İncil metnini doğru bir biçimde açıklamak, modern hayatla ilişkilendirmek ve okunabilir kılmak şeklinde telaffuz edilir.[24] Bu eserin Protestan mezhebinin Türkiye'deki yayın kuruluşu olan Haberci Yayınevinden çıkması şaşırtıcı değildir, zira John Stott Anglikan bir Evanjeliktir. Serinin her cildi Kutsal Kitabın bir bölümüne odaklanır. "Yaratılış'ın Mesajı", "Hakimler'in Mesajı" gibi aynı başlıkları taşır. Bu serideki yazarlar ve yazdıkları bölümler şunlardır:

John Stott: 1. Timoteos ve Titus'un Mesajı, 2. Timoteos'un Mesajı, 1. ve 2. Selaniklilere Mektubun Mesajı, Efesliler'in Mesajı, Dağdaki Vaazın Mesajı, Galatyalılar Mektubu'nun Mesajı, Romalılar Mektubu'nun Mesajı, Elçilerin İşleri

J. Alec Motyer: Mısır'dan Çıkış, Amos'un Mesajı, Yakup'un Mesajı, Filipililer'in Mesajı

David J. Atkinson: Yaratılış'ın Mesajı, Eyüp'ün Mesajı, Yuhanna'nın Mektupları'nın Mesajı, Rut'un Mesajı, Süleyman'ın Özdeyişleri

Joyce G. Baldwin: Yaratılış

Derek Tidball: Levililer'in Mesajı

Raymond Brown: Çölde Sayım, Yasanın Tekrarı, Nehemya'nın Mesajı, İbraniler'in Mesajı

Michael Wilcock: Luka'nın Mesajı, Hakimler'in Mesajı, Tarihler'in Mesajı, Mezmurlar'ın Mesajı, Vahiy

---

[23] Behnan Konutgan vd., , *Kutsal Kitap Sözlüğü*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), 1.
[24] David Atkinson-Joyce G. Baldwin, *Yaratılış'ın Mesajı*, (İstanbul: Haberci, 2012), 2.

David G. Firth: Yeşu'nun Mesajı, Ester'in Mesajı

Derek Kidner: Vaiz'in Mesajı, Hoşea'nın Mesajı

Christopher J. H. Wright: Ağıtlar'ın Mesajı, Hezekiel'in Mesajı, Yeremya'nın Mesajı

Tom Gledhill: Ezgilerin Ezgisi

Barry G. Webb: Yeşeya'nın Mesajı, Zekeriya'nın Mesajı

Dale Ralph Davis: Daniel'in Mesajı

Rosemary Nixon: Yunus'un Mesajı

David Prior: Yoel, Mika ve Habakkuk'un Mesajı, 1. Korintliler'in Mesajı

Peter Adam: Malaki'nin Mesajı

Gordon Bridger: Ovadya, Nahum, Sefanya'nın Mesajı

Michael Green: Matta'nın Mesajı, 2. Petrus'un Mesajı, Yahuda'nın Mesajı

Donald English: Markos'un Mesajı

Bruce Milne: Yuhanna'nın Mesajı

Paul Barnett: 2. Korintlilere Mektubun Mesajı

Dick Lucas: Kolosiler ve Filimon'un Mesajı, 2. Petrus'un Mesajı, Yahuda'nın Mesajı

Edmund P. Clowney: 1. Petrus'un Mesajı

Görüleceği üzere yazar sayısı oldukça fazla ve çeşitli bir seridir. Temelde Evanjelik mezhebin görüşleri doğrultusunda kaleme alınan bu çalışmalarda Protestanlığın kurucu fikir babalarının eserlerine ilaveten modern bilimsel çalışmalardan, akademik yazılara kadar çok çeşitli kaynaklardan bilgiler derlenmektedir. Eklektik bir yapı teşkil eden bu tutum belli bir mezhebin görüşlerinin teberrüz etmesini imkânsız kılmaktadır. Örneğin, David J. Atkinson ve Joyce G. Baldwin'in kaleme aldığı *Yaratılışın Mesajı*[25] başlıklı cildin Kaynakçası aşağıdaki isimlerin çalışmalarından oluşmaktadır:

Aziz Augustine (Katoliktir)

Karl Barth (İsveçli Protestandır)

Richard Bauckam (İngiliz Anglikan)

Henri Blocher (Fransız Evanjelik) (aynı zamanda bu kişi *The Fellowship of European Evangelical Theologians* Örgütünün kurucu üyelerinden ve danışma kurulu üyesidir)

Dietrich Bonhoeffer (Alman Lutherci)

Martin Buber (Filozof)

John Calvin (Calvibizm Mezhebinin Kurucusu)

Umberto Cassuto (Tarihçi, Yahudi, Rabbi ve Müfessir)

David Clines (Arminianism Protestanlığına mensup, Hollandalı)

John Hick (Din Felsefecisi)

Görüleceği üzere Kutsal Kitabın tefsirini yapabilmek için neredeyse her mezhepten görüşe başvurulmuş, bununla yetinilmeyip modern dönemde yapılan bilimsel ve akademik çalışmalara da atıflar verilmektedir. Dolayısıyla bu serinin amacının Kutsal Kitabın ayetlerini modern zamandaki insanın anlayış düzeyine indirmeye çalışmak olduğu söylenebilir. Herhangi bir mezhep aidiyeti gözetilmemekte, ancak yararlanılan kaynakların büyük çoğunluğunun Protestan olmasına ayrı bir önem gösterilmektedir. Serinin yazarları da zaten çoğunluğu Amerikan Evanjelik mezhebinin pastörleridir. Herhangi bir ayeti anlamlandırmak için zaman zaman romanlara, halk hikayelerine veya mitolojilere

25 Atkinson-Baldwin, *Yaratılış'ın Mesajı*, 11-13.

bile atıf verilirken, Katolik Kilise yasalarına, papalık dokümanlarına hiçbir atıf verilmemektedir. Bununla birlikte Katolik Dogmaların kaynağı olan ayetler açıklanırken bu dogmalardan bahsedilmemektedir. Çapraz okumalar yapılmamakta, her yazar kendi konusuna, doğal olarak da Kutsal Kitabın tek bir bölümüne odaklanmaktadır. Tefsir ameliyesinden çok lafzi anlamın yeniden yorumlanması şeklinde yüzeysel bir izahın olduğu görülmektedir. İlgili ayetlerin dini yaşayış ile ilgili dinsel hükümlerinden bahsetmek yerine daha çok ruhani ve manevi anlamlarının tekrarı ile yetinildiği görülmektedir. Aşağıda aynı birkaç ayet üzerinden bu seride ayetlerin nasıl açıklandığı, Yahudi tefsir eserlerinden birisi ile karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Örnek ayet şu şekildedir:

> *"Bu sözlerimi aklınızda ve yüreğinizde tutun. Bir belirti olarak ellerinize bağlayın, alın sargısı olarak takın. Onları çocuklarınıza öğretin. Evinizde otururken, yolda yürürken, yatarken, kalkarken onlardan söz edin. Evlerinizin kapı sövelerine, kentlerinizin kapılarına yazın. Öyle ki, Rabbin atalarınıza vermeye söz verdiği topraklar üzerinde sizin de çocuklarınızın da ömrü uzun olsun ve yeryüzünün üstünde gökler olduğu sürece oraya yaşayasınız".*[26]

David J. Atkinson ve Joyce G. Baldwin'in Yorumu	Sifrei Devarim, 44:1 (M.S. 200'lü yıllarda, Rabbi Akiva'nın ekolünde, Babil'de yazılmış bir tefsir)
Söz aile içinde duyurulmalıdır, yaşamın sunduğu birçok fırsat evin içindeki özel konuşmalar (evinizde otururken), evden uzaktaki yolculuklar (yolda yürürken), günün sonu (yatarken) ve günün başı (kalkarken) – sözün öğretilmesi için kullanılmalıdır. Bu yüce gerçekler içeride, dışarıda, sabah ve akşam sadakatle bir sonraki kuşağa iletilmelidir. Günümüz toplumunda hepimizin Tanrı'nın sözünü çocuklara duyurma sorumluluğumuz vardır. Eski kuşakların aksine çağımızda çocukların büyük bir kısmı artık Pazar Okulu ya da Kutsal Kitap derslerine katılmamaktadır. 1991 yılında yapılan bir araştırmada İngiltere'de on dört yaşın altındaki çocukların sadece yüzde on dördünün Pazar günleri kiliseye gittiği belirtilmiştir. Böylesine bir ortamda okullardaki din bilgisi öğretmenlerinin hizmeti çok stratejik bir önem taşımakla birlikte Hıristiyan öğretmenlerin fırsatları oldukça sınırlıdır. (…)	*"Bu sözlerimi aklınızda ve yüreğinizde tutun"* ibaresindeki sözler, Torah demektir. *"ve bunları bir belirti olarak ellerinize bağlayın"* ibaresi *tefilin* demektir. Bu ayetten yalnızca *tefilin* takılması ve Torah öğrenilmesi anlaşılmaktadır. Peki Torah öğrenilmesini nereden çıkarırız? (ayette açık bir şekilde yazmamaktadır); iki ayeti birbirine bağlayan *"ve"* bağlacı tefilin bağlamanın Torah öğrenmek olmadığını, Torah öğrenmenin de tefilin takmak yerine geçmediğini bize gösterir. Bu iki *mitzvoth'un* (ilahi emrin) ortak noktası ikisinin de bedene müteallik bir emir olmasıdır, yani İsrail Toprakları dışında da uyulması gereken bir emirdir. Bu yüzden bütün bedene müteallik emirler gibi hem İsrail Topraklarında, hem de dışında uyulması gerekir. Ancak bilindiği gibi bazı emirler vardır ki bunlar sadece İsrail Topraklarında icra edilebilir. *Arlah* ve *kilayim* emirleri bu gruptan değildir. Rabbi Eliezer ise *chadash* meselesinin de hem İsrail Topraklarında hem de dışında uyulması gereken bir emir olduğunu söyler.

Yukarıdaki iki metnin arasındaki üslup ve usul farkı hiçbir izaha mahal bırakmayacak kadar açıktır. Yahudi tefsiri ilgili ayetten çıkabilecek her türlü hükmü ifade ederken, Protestan tefsir herhangi bir hüküm açıklamak yerine çok yüzeysel bir şekilde çocukların dini eğitiminin öneminden bahsederek bu ayetleri geçmektedir. Yahudi tefsirinde bahsi geçen *Arlah* hükmüne göre Yahudi şeriatında bir ağacın ilk üç yıl boyunca verdiği meyveler "sünnetsiz" sayıldığı için tüketilmesi haramdır. Bu ayeti açıklarken bu hükmün hem İsrail Toprakları içinde hem de dışında geçerli bir hüküm olduğu ifade edilerek örneklendirilir. Yine *Kilayim* hükmü de farklı tür hayvanların ve bitkilerin çiftleştirilmesi yoluyla yeni bir tür elde edilme girişimlerini yasaklayan bir emirdir. Bu uygulamanın da Yahudiler için dünyanın her yerinde yasak bir iş olduğu belirtilir.

Kitab-ı Mukaddesin Türkçe tefsir serilerinden bir diğer seri ise *Değişen Yaşam* serisidir. Orijinali Lifechange Bible Study serisi olarak geçen bu eser The Navigators yayınları tarafından 1986 yılında

---

[26] Yasanın Tekrarı, 11:18-21

yayınlanmış, Haberci Yayınevi tarafından 2005 yılında Mine Yıldırım tarafından tercüme edilmiştir. Bu seri Protestan misyonerlik faaliyetlerinde kullanılmak amacıyla rehber kitap niteliğindedir. ***Alpha Course*** denilen bir metodun pratik olarak nasıl uygulanacağının ele alındığı bir çerçeveye sahiptir. Bu yöntemde bir pastör eşliğinde en fazla 12 kişilik gruplar eşliğinde yavaş bir biçimde her hafta 1 ders olmak üzere, tartışmalı ve karşılıklı münazara ederek Kutsal Kitabın öğretilmesi yöntemiyle Hıristiyanlaştırmanın sağlanması amaçlanır. Bu serideki kitapların tamamı Kutsal Kitap ile paralel bir biçimde yazılmıştır. Grup çalışması yapılmadan önce bireylerden ilgili ayetleri okuması istenir, daha sonra grup çalışması başladığında pastör rehberliğinde kitaptaki sorular sorularak ilgili ayetlerdeki manaların ortaya çıkarılması hedeflenir. Örneğin Yasanın Tekrarı 4:6-8 arası ile ilgili tartışma soruları şu şekildedir:

> *Musa, 4:6'da itaat için ikinci bir neden veriyor: "Çünkü ne denli bilge ve anlayışlı olduğunuzu uluslara bunlar gösterecek" Uluslar neden İsrail'in bilge ve anlayışlı olduğunu düşünecek? tartışınız.*
>
> *Pek çok Hıristiyan, Eski Antlaşma Yasası'nı bereketten çok yük olarak görür. Yasa neden cömertçe verilmiş bir armağandır? (İsteğe bağlı olarak Mezmurlar 1:1-6, 19:7-11, 119:1-176 ayetlerini okuyabilirsiniz).*

Görüldüğü üzere bu sorular üzerinden ilgili ayetlerin tartışılarak anlaşılması, yaşanması ve Hıristiyan bireyin kendi hayatına Eski Ahit ayetlerini tatbik ederken nasıl düşünmesi gerektiği diğer ayetlerle çapraz okumaların yardımıyla ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu bir tefsir eseri değil birlikte İncil Okuma derslerinde kullanılacak rehber niteliğinde bir eserdir, veya kişisel olarak Kutsal Kitabı çalışmak isteyen dindarlar için hazırlanmış bir eserdir. Bu yöntem Protestanlığın temel görüşlerinden birisi olan *Sola Fide* anlayışından mülhemdir. Buna göre, her birey kendisine eşlik eden Kutsal Ruh'un ışığı ve rehberliği ile Kutsal Kitaptan bir anlam çıkartarak kendi hayatına tatbik edebilir. Geçmişte Osmanlı döneminde alınan İncil Okuma İzinleri gibi fermanlar bu yöntemin uygulanarak misyonerlik faaliyetlerinin tesisi içindi. Günümüzde de birçok Protestan kuruluş bu yöntemi esas alan haftalık dersler düzenlemektedir.

Kitab-ı Mukaddesin Türkçe tefsir serilerinden üçüncüsü ise *İmanlılar İçin Kutsal Kitap Yorumu* başlıklı eserdir. William MacDonald tarafından "Believer's Bible Commentary" başlıklı eserin Yeni Yaşam Yayınları tarafından yapılan Türkçe tercümesidir. Günümüzde basılı halini bulmak oldukça zordur ancak bu esere bütünüyle internet ortamında çevrimiçi bir şekilde ulaşmak mümkündür.[27] Okuması kolay kısa bir tefsirdir. Ortalama bir imanlının Kutsal Kitap hakkında temel bilgilerini geliştirmesini hedeflemekle birlikte yine Protestan bir bakış açısına sahiptir. Örnek olarak yukarıda verdiğimiz Yasanın Tekrarı 11:18-21 ayetleriyle ilgili MacDonald'ın yaptığı yorumu verebiliriz:

> *"Evde konuşulan konu, Tanrı'nın sözü olmalıydı. Tanrı'nın sözü sevilmeli ve yaşanmalıydı. Sözü uygulamanın ödülü, ülkedeki günlerinin çoğalması ve aynı zamanda, yeryüzünün üstünde gökler olduğu sürece orada yaşamalarıydı (21. ayet). Günümüzdeki Yahudiler, 18b. ayetini, sözcük anlamıyla uygularlar. Bu nedenle alınlarının üzerinde içinde yazılı ayetlerin bulunduğu küçük keseler taşırlar ve bu keseleri kapı eşiklerine koyarlar. Ama 19a. ayeti, amaçlanan gerçeği açıklamaktadır. Sözün ellere bağlanması, ellerin bayağı ya da değersiz işlerle uğraşmamaları anlamına gelir; gözlerimizin arasındaki söz, Tanrı'nın gördüklerimizi kontrol edişini temsil eder: Neye baktığımızı ve neye göz diktiğimizi; evlerin kapı sövelerindeki söz, özellikle bize emanet edilmiş yaşamları, Tanrı'ya olan sorumlulukla sınırlı ev ve aile yaşamını belirtir (Daily Notes of the Scripture Union)."*

Bu yorumdan da görüldüğü üzere Yahudi şeriatının bir hükmü olan tefilin takmak ile ilgili ayet bağlamından farklı yorumlanarak ayetin aslında bu emri vermediği, daha yüce bir anlama sahip olduğu anlatılmaya çalışılmaktadır.

[27] *İmanlılar İçin Kutsal Kitap Yorumu*'nu çevrimiçi olarak okumak için: https://xn--hristiyan-vpb.com/kutsal-kitap-yorumu/yorumu/ (Son Erişim: 25.02.2022)

Sonuç

Hıristiyanlığın Anadolu'daki serencamını Pavlus'a kadar geri götürebiliriz. Kadim zamanlardan beri bu topraklar ilk Hıristiyanların vatanı konumunda görülmüştür. İlk kurulan kiliselerin tamamı Anadolu coğrafyasındadır. İlk itikâdî tartışmaların yapıldığı konsillerin büyük çoğunluğu Anadolu'dadır. Tarih sahnesine Türkler çıkana kadar bu topraklarda Romalılar hüküm sürüyorlardı. Hıristiyanlık Türkler arasında yayılırken aynı anda İslâm da yayılmıştır. Müslüman Selçuklu Türkler tarafından Anadolu'ya girildiğinde bu topraklarda Bizans askeri olan Ortodoks Hıristiyanlığa tabi Türkler de yaşıyordu. Osmanlı dönemine ait birçok kaynakta bu gerçek ortaya konulmaktadır. İstanbul'un Fethi bu coğrafyada Müslümanların hakimiyetinin tesisini beraberinde getirdi. Ancak Hıristiyan nüfus da Müslümanlar ile birlikte yaşamaktaydılar. 17. yüzyıldan itibaren Katolik Kilisesi ve 18. yüzyıldan itibaren Protestan Kiliseler bu coğrafyadaki hem azınlık Hıristiyanları hem de Müslümanları kendi dinlerine çekebilmek için misyonerlik faaliyetlerine başlamışlardır. Bu faaliyetler doğrultusunda yeni kiliseler açmışlar, matbaalar kurmuşlar, yayınevleri, kitapevleri, hastaneler ve bunun gibi kuruluşlar ile Hıristiyan inancını yaşatmaya ve yaymaya çalışmışlardır. Çalışmamızda bir günümüz Türkiye'sinde ulaşılabilen Hıristiyanlık ile ilgili eserlerden özellikle Kutsal Kitap yorumlarına dair yazılan eserleri inceledik.

Türkiye'deki Hıristiyanlık adına yapılan yayınlar daha çok Protestanların elindedir. Bu yayınlardaki içeriklerde çok mezhepçilik ve daha çok da Evanjelik bir bakış açısının ağırlıklı olduğu tespit edilmiştir. Tefsir diye sunulan metinlerde tefsir usulüne dair unsurlara rastlanılmamakta, daha çok yazarların kişisel görüşleri ve mezhepsel inanışları bağlamında anlamlar çıkarıldığı görülmektedir. Özellikle Katolik dogmaların reddedilişi, Yahudi itikadının ve şeriatının kabul edilmeyişi bu eserlerin ortak özelliklerindendir. İncil Okumaları şeklinde yapılan derslerin birçok şehirde devam ettiği bilinmektedir. Bu derslerin amacı misyonerliktir ve hedefi hem Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlar hem de Müslümanlardır. Bu derslerde okunan metinler, sorulan sorular, vurgulanan ayetler ve anlayış biçimleri tamamen Protestan kimliği yerleştirmeye yöneliktir. Bu minvalde yayınlanan eserler de bu amaca hizmet etmek için kaleme alınmış eserlerdir.

Kitab-ı Mukaddes tefsir eserlerinin tamamı tercümedir. Tercüme yoluyla dini kimlik inşa edilmesi veya dini kimliğin değiştirilmesi çalışılmaktadır. Katolik ve Ortodoks dini eserler oldukça az sayıda ve içerik olarak eğitici olmaktan ziyade pratiktir. Yani, ayinlerde kullanılan temel eserlerin üretilmesi öncelenmiştir. Bu yüzden Katolik ayin kitaplarını, ilahilerini vs. bulmak daha kolayken, Katolik tefsirleri ile ilgili herhangi ciddi bir çalışmaya rastlanılmamaktadır. Hıristiyanlık bu topraklarda azınlık dini olduğu için bu durum anlaşılmaktadır. Ancak köklü Ortodoks Kilisesi ve Katolik Kilisesi daha aktif yayınlar yapmazsa bu Protestan yayınların kemiyeti nedeniyle çok da uzak olmayan bir gelecekte var olan Hıristiyanların da Protestan bir zihne dönüşmesi mukadderdir.

Kaynaklar

Aydın, Mehmet. "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü". İslamî İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri Sempozyumu. ed. Ömer Faruk Harman. Ensar Neşriyat, 2004.

Aydın, Mithat. "Anadolu'da Hıristiyan Türkler (Başlangıçtan Cumhuriyete)". SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 11 (2004), 1-28.

Malkoç, Numan. Türkiye'de Protestanlık ve Protestan Kiliseleri. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2011.

Açıklamalı Kutsal Kitap. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010.

Gundry, Robert H. Yeni Antlaşmaya Genel Bakış. İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2014.

Konutgan, Behnan, Levent Kınran, İhsan Özbek-Mine Yıldırım. Kutsal Kitap Sözlüğü. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.

Atkinson, David-Joyce G. Baldwin. Yaratılış'ın Mesajı. İstanbul: Haberci, 2012.

İbn Haldun'un Teorisi Açısından Devlet Kavramı

دولة السياسة عند ابن خلدون

The State Of Politics in Muqaddimah Ibn Khaldun

Mohanad A. Yousuf ALALAM*

Özet

İbn Haldun'un Yönetim Döngüsü Teorisi Açısından Devlet Kavramı:

"Devlet" kelimesinden bahsettiğimizde, bugün hakim olmuş modern anlamıyla ulus devlet kavramından başka bir şey anlamayabiliriz, Ancak gerçekte bu kavram çok çeşitli fikirleri temsil etmektedir. Daha da ötesi, pratik ulus devlet ile teorik küresel devlet fikirleri arasındaki soyut ayrımın anlaşılmasını gerektiren bir raslantı olduğu söylenebilir. Yani asabiyete dayanan ulusal devlet kavramı ile küresel boyutlu kapsayıcı dini devlet kavramı arasında büyük bir fark vardır.

Bizim bu araştırmadan gayemiz; devletin geçmişi ve geleceği ile ilgili ihtiyaç duyulabilecek metodu veren akademik burhanları açığa çıkarmaktır.

Fikri planda gelişim ve dönüşüm açısından eskiden ibret almış fakat yeni bir modern devlet teorisinin kurulabilmesi, kavimlerin tecrübe ve kültürlerine bağlıdır. Bu da tarihsel varsayımları delil getirmede bağlantı ve de başarı, doğruluk, güç, adalet ve tarihi istikrar kurallarının yerleştirmekte kullanmak ile mümkündür. İslam, devlet için kabul, güç ve farklılık ölçeklerine riayet ederek, ümmetin inancı ve kültürüyle uyumlu olan genel bir düzeni şekillendirmiştir. Şöyle ki; din Allah'ın dinidir ve bu dinde bütün insanlara eşit olunmakla beraber özgür, adil, bütünlüklü ve onurlu yaşam biçimleri sunulur. İbn Haldun yönetim döngüsü teorisini ortaya atarak bu teorisinde devletin takip ettiği yolları, biçimlerini ve koşullarını tanımlamıştır.

Dünya banışının temelini adalet oluşturur.

Dünya bir bahçe gibidir ve bu bahçenin duvarı devlettir.

Devletin nizamını kuracak olan hukuktur.

Hukuku ancak siyası guç korur.

Siyasi gücü ordu muhafaza eder.

Orduyu ancak iktisat ayakta tutar

İktisadi güç halktan termin edilir

Halkın birliği ve huzuru ancak adaletle sağlanır.

Anahtar Kelimeler: Devlet, Anayasa, Küresel Sistem, Müslümanlar, Sosyal Sınıf.

ملخص البحث...

عندما ذكر ابن خلدون كلمة " دولة السياسة " فربما لا نفهم منها سوى مفهوم الدولة بمفهومها الحديث السائد اليوم، لكنها عند ابن خلدون تمثل نطاقا واسعا من الأفكار؛ بل إن هناك توافقاً نظرياً، يوجب إدراك التمييز المجرد بين أفكار " الدولة " العالمية النظرية وبين الدولة القومية الواقعية. اي انه هنالك فرق شاسع بين مفهومي الدولة العصبية القومية وبين مفهوم الدولة الدينية الشمولية العالمية.

* Dr. Öğr. Üyesi., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi-Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta mohanad@yalova.edu.tr OCID ID https://orcid.org/0000-0003-0446-3419

ونأمل من هذا البحث إظهار براهين أكاديمية تعطينا الطريق الذي نحتاجه عن ماضي الدولة ومستقبلها على حد سواء .

ان تأسيس نظرية للدولة السياسية الحديثة باعتبارها تطورا وتحولا فكريا معتبرا وجديدا، يعتمد على تجارب الامم والتراث ومستخدما للفرضيات التاريخية والتي وردت في كتاب المقدمة كعلامة للاستدلال ولتأسيس قواعد النجاح والصواب والقوة والعدالة والاستمرارية التاريخية.

لقد رسم ابن خلدون لدولة السياسة صورا متعددة باعتبارها تجربة بشرية يكون النظام العام فيها منسجما مع عقيدة الامة وثقافتها ومع ملائمتها لتاريخ وجغرافية ذلك المجتمع تبعا لموازين القبول والقوى والاختلاف، حيث ان الدين يتساوى فيه الناس جميعا وتتفتح امامهم سبل الحياة الحرة العادلة والمتوحدة والكريمة.

لقد صنع عبدالرحمن ابن خلدون نظرية دائرة السياسة وحدد فيها مسارات واشكال واحوال ومفهوم الدولة وهي جزء اصيل لما نسميه اليوم بعلم الاجتماع الديني.

مفاتيح البحث: دولة ، دستور، نظام، مسلمون، طبقات اجتماعية.

Abstract:

Generally, when the concept of the “political state” is mentioned, the common understanding is connected with the modern nation-state. However, the concept of state is much broader than we think because there is a theoretical agreement on distinguishing between the theoretical global understanding of the state and the actual nation-state. There is an enormous distinction between the Asabiyya (social cohesion) nation-state and the general global understanding of the religious state.

In this research, the aim is to reveal academic evidence in order to understand the past and the future of the state.

For the establishment of the modern state theory as a developmental and transformable new thought, that should be based on the nation’s experiences and traditions, at the same time using the historical hypothesis as a remark for deduction and establishing principles for success, strength, justice, and historical continuance.

Islam has drawn a broad picture of the state, where the general system is inconsistent with the Ummah’s doctrine and tradition and flexible for acceptance, strength, and differences scale. In this system, where’s the religion for God and people are equals and have justice and good life.

Therefore, Ibn Khaldun created the political power circle/ circle of justices and determined the paths, forms, and conditions of the state.

The world is a garden, and the fence of it is the state

The state is the rule, and through it, the Sunni are kept alive

The Sunni are a way of ruling, which is implemented by the sovereign

The sovereign is a shepherd, and the army help him

The army is the helper, and the money provided to them

Money is livelihood, that the flock gather

The flock are slaves, devoted to the service of justice

Justice is a norm, and it is alive in the world

Keywords: State, constitution, global system, Muslims, social class.



الْقَرِيبَةِ الَّتِي أَعْظَمُ الْقَوْلِ فِيهَا هُوَ قَوْلُهُ : « الْعَالَمُ بُسْتَانٌ سِيَاجُهُ الدَّوْلَةُ الدَّوْلَةُ سُلْطَانٌ تَحْيَا بِهِ السُّنَّةُ السُّنَّةُ سِيَاسَةٌ يَسُوسُهَا الْمَلِكُ الْمَلِكُ نِظَامٌ يَعْضُدُهُ الْجُنْدُ الْجُنْدُ أَعْوَانٌ يَكْفُلُهُمُ الْمَالُ الْمَالُ رِزْقٌ تَجْمَعُهُ الرَّعِيَّةُ الرَّعِيَّةُ عَبِيدٌ يَكْنِفُهُمُ الْعَدْلُ الْعَدْلُ مَأْلُوفٌ وَبِهِ قِوَامُ الْعَالَمِ الْعَالَمُ بُسْتَانٌ » ثُمَّ تَرْجِعُ إِلَى أَوَّلِ الْكَلَامِ . فَهٰذِهِ ثَمَانُ كَلِمَاتٍ حِكَمِيَّةٍ سِيَاسِيَّةٍ ارْتَبَطَ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ وَارْتَدَّتْ أَعْجَازُهَا إِلَى صُدُورِهَا وَاتَّصَلَتْ فِي دَائِرَةٍ لَا يَتَعَيَّنُ طَرَفُهَا فَخَرَ بِعُثُورِهِ عَلَيْهَا وَعَظَّمَ مِنْ فَوَائِدِهَا . وَأَنْتَ إِذَا

المقدمة.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد....

يقول عبدالرحمن بن خلدون 1.....

عندما يذكر ابن خلدون كلمة " دولة " فربما لا نفهم منها سوى مفهوم الدولة العصبية بمفهومها السائد اليوم، لكنها عند ابن خلدون تمثل نطاقا واسعا من الأفكار؛ بل إن هناك توافقاً نظرياً، يوجب إدراك التمييز المجرد بين أفكار " الدولة " العالمية النظرية وبين الدولة الواقعية. اي انه هنالك فرق شاسع بين مفهومي الدولة العصبية القومية وبين مفهوم الدولة الدينية الشمولية العالمية.

تحليل " الدولة " على أنها كيان مجرد نظري كامل، سيقودنا الى مناقشة كل مظاهر "الدولة" بالتفصيل وعلى هذا، فإننا سنجعل من نظرية ابن خلدون "دائرة السياسة"، نقطة ارتكاز لهذا البحث حتى نعرّف " دولة السياسة " من حيث الشكل والمضمون.

ونأمل من ذلك إظهار براهين أكاديمية تعطينا الأفق المفاهيمي الذي نحتاجه عن ماضي الدولة ومستقبلها على حد سواء.

ان تأسيس نظرية لدولة السياسة الحديثة باعتبارها تطورا وتحولا فكريا معتبرا وجديدا، يعتمد على تجارب الامم والتراث ومستخدما للفرضيات التاريخية كعلامة للاستدلال ولتأسيس قواعد النجاح والصواب والقوة والعدالة والاستمرارية التاريخية، يستعيد فيه ابناء هذه المنطقة في الشرق الاسلامي مجالهم الحيوي الطبيعي الذي ورثوه منذ فجر التاريخ.

لقد رسم الاسلام لدولة السياسة صورا يكون النظام العام فيها منسجما مع عقيدة الامة وثقافتها تبعا لموازين القبول والقوى والاختلاف، حيث ان الدين يتساوى فيه الناس جميعا وتتفتح امامهم سبل الحياة الحرة العادلة والمتوحدة والكريمة. فعلى الدين فاعلا ومعتمدا على كل الادوات التي تمكنه من اداء مهمته بما فيها السياسة والدولة.

لقد طرح هذا البحث من خلال نظرية ابن خلدون إشكاليات تتمثل وتكمن في الآتي؛

هل هناك شكلا محددا مستنبطا بأدلة قاطعة من الكتاب والسنة أو الإجماع والقياس وغيرها من مصادر التشريع الإسلامي للدولة في الإسلام؟

وهل نحن ملزمون بالنمط التاريخي لنظام الحكم الاسلامي؟

وهل شكل الحكم منصوص عليه أم مجتهد فيه؟

وهل الدولة المدنية هي بمقابلة الدولة الدينية أو الدولة العسكرية؟

وهل من الممكن أن نقول أن الدولة العصبية دولة مدنية بتصور اسلامي أي انها مثلا تسمح بالتداول السلمي للسلطة واعتماد المواطنة وليس على وفق الانتماء السياسي أو العرقي أو المذهبي و المعتقدي؟؟

وهل القوة (بمفهوم الشوكة في التراث الاسلامي) كمؤسسة منوطة بالحاكم أم بسلطة الدولة والشعب؟

وهل الشعب هو مصدر السلطة ومرجعية الحكم كالنظم الديمقراطية المعاصرة أم هو مصدر السلطة من حيث الاختيار والتمثيل والعزل والتولية من خلال مؤسسات النيابية؟

وهل هناك تشابه بين مفهومي السلطة والدولة أم للدولة صفة الهيمنة على السلطة؟

لقد انطلق هذا البحث من فرضيات عدة، منها، اذا كان نظام الحكم في الإسلام غير خاضعا لشكل من أشكال الحكم عبر التأريخ كالخلافة والإمبراطورية والمملكة والإمارة او السلطنة أو غيرها لعدم وجد دليل قطعي الورود وقطعي الدلالة من الكتاب أو السنة، أو عدم وجود اجتهاد مجمع عليه من العلماء الثقاة لشكل من الأشكال الواردة أعلاه بل هو متروك لجهد العلماء في كل زمان وما يتناسب وظروف ومعطيات كل زمن.

كذلك اذا كان عمل الإنسان في ميزان الإسلام يقسم إلى عبادات وعادات أو عاديات كما يقول المقاصديون من العلماء، والدولة ونظام الحكم من الأمور غير المنصوص عليها كالعبادات، ولكونها من العادات كما هي السياسة بشكل عام، إذن فالأصل بها الاجتهاد وتحقيق مصالح الناس بالشكل والكيفية التي تتناسب زمانا ومكانا.

وايضا ان اعتبار المصالح المعتبرة للناس تستلزم وجود نظام للحكم يتناسب واحتياجات الناس، نجد أن من الضرورة بمكان أن يكون شكل نظام الحكم متناميا ومتغيرا بحسب المناط الذي من أجله وجد، ومناط الحكم في الإسلام هو العدل، وبحسب ما يحقق العدل في الزمان والمكان والتطور الحضاري للأمة.

كذلك هناك فرضية تقول ان اعتبار صلاحية هذا الدين زمانا ومكانا ولكل شعوب الأرض، لذا كان لزاما أن تتعدد الآراء فيه، وتختلف الاجتهادات بحسب المصالح المراد تحقيقها، لذا قصد الشارع في الإسلام أن يجعل هذه الشريعة من المرونة بمكان بحيث تتناسب وتغير الأحوال والأزمان والمكان، وباعتبار أن شكل الحكم يتحقق بهذه الشريعة لذا كان الشكل غير محددا بقالب يتناسب ومرحلة دون أخرى، ليحقق المراد من الشارع.

---

1 عبدالرحمن ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون وهي الجزء الاول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشان الاكبر*، تحقيق خليل شحاذة، (دار الفكر، بيروت،2001) - 51.

وكذلك هناك فرضية اخرى نستند عليها في هذا البحث تقول ان واحدة من أهم خصائص التصور الإسلامي للكون والحياة هو الشمول، ونتيجة لهذا الشمول نجد المسلم ملزم بتحقيق الشريعة وإقامة هذا الدين على نفسه، وفي أسرته، وفي مجتمعه، وفي نظامه الذي يحتكم به، وفي الحياة سنن كونية محكومة بإرادة الله تعالى في خلقه تجعل هذا إقامة الدين في الكون والحياة في هذه السنن الكونية الكبرى والصغرى.

لقد اعتمد هذا البحث على منهجية اعتمدت نظرية ومفردات دائرة السياسة لعبد الرحمن بن خلدون الثمانية وربطها مع آراء بعض العلماء وأصحاب الفكر والسياسة من العالم الاسلامي، بمنهج استقرائي منتخب، يستفيد من آراء العلماء ويحدد استدلالاتهم ووجهة اجتهاداتهم، لذا سنترك كلامهم أحيانا كما هو من غير تدخل بل سرد رؤيتهم وأدلتهم عليها، وأحيانا نختصر دراساتهم ونتجه لاختيار الأهم في رؤاهم، من غير أي تعسف في سوق ما يدلل على إثبات واحدة أو أكثر من فرضيات البحث.

والملاحظة التي نؤكدها أن الباحث لا يتدخل في السياق الا من حيث الاختصار. مع اعتبار وجود آراء متباينة من عالم لآخر دون ترجيح أحدها على الآخر لكون ما يتناسب وزماننا اليوم وفي بلد من بلداننا قد لا يتحقق له ذاك في زمن آخر أو في بلد اخر مختلف.

ومن منهجية هذه الدراسة ايضا جعل كلام وراي العالم او المفكر في مبحث مستقل، ومرتبة اقوالهم بحسب اقسام نظرية ابن خلدون.

ان احترام قيم الاخرين في اختيار الدولة التي يفضلونها ليس واجبا اخلاقيا فحسب، وانما المشاركة في تلك العادات والقيم هي المفتاح لبناء دولة قابلة للحياة وناضجة وناجحة. فمعايير الصواب والحق للبناء لن يكون على اسس تاريخية وعقائدية فحسب وانما بمعايير الاستمرارية والنجاح والتنمية ايضا.. وبتغيير الوعي الانساني بالذات المختلفة وبالعدل والمساواة وتسكين هذه المطالب بالتعاقد الاجتماعي الشامل.

اذ لابد لدولة السياسة عند ابن خلدون من هوية خاصة بها في الارض والشعب والسلطة.. جامعة بين التحالفات والصراعات، تكون السلطات فيها محكومة لا حاكمة ومراقبة ومحاسبة من الشعب كله وفق معايير العدالة.

ولذا فإننا نتطلع في هذا البحث الى تجربة بحثية جادة ومستقلة من خلال نظرية ابن خلدون تظهر فيها هوية الدولة والامة... تكون نموذجا في الانسانية والحضارية والرقي ... وكاحد مظاهر وفروع علم الاجتماع الديني، وتكون المعايير حاضرة في فلسفتها حيث الشورى والعدالة الاجتماعية والمجالس الاستشارية ... والقوى الناعمة في منابر المساجد ومجالس الوعظ .... كلها ممارسات تكون حافظة لبقاء قيم الحرية والعدالة الى حد كبير.

وبالتالي فان الدولة السياسية الحديثة والمعاصرة وحتى في التاريخ الحضاري لدول الشرق الاسلامي هي نتاج جهد بشري متطور يهدف إلى تحقيق مصالح الناس، ودفع المضار عنهم، دون الاصطدام بالمحظورات الشرعية.

1-1. العالم بستان ... سياجه الدولة

في نظرية دائرة السياسة لابن خلدون "العالم بستان ... سياجه الدولة" اصبحت فيها الحدوود "السياج" جزءا من الرهان السياسي عند بعض المفكرين في فكر الدولة، بحيث جعلوا مسالة الحدوود هي البرهان على وجود او عدم وجود الدولة الدينية...

وبسبب هذا العامل – الحدوود / السياج - اختلفت وتعددت اراء المفكرين حول اساس الدولة الاول وهو الحدوود فمنهم من ينفي أصلا وجود "حدوود للدولة الدينية" في الماضي أو الحاضر، ويزعم أن النبي الكريم صلى الله عليه وسلم أسس في عاصمته دولةً فصل فيها بين الدين والسياسة وأنها لم تكن دولة دينية... وهناك من يدعي أنّ مفهوم "الدولة الدينية" موروث تاريخي لم يعد قابلا للتحقق وقد تجاوزه الزمان.. وهناك من لا يعرف ويتوهمُ أن "الدولة الدينية" هي إعادة للاستبداد، وحكمٌ ثيوقراطي للشعب باسم خالقه... وهناك من لا يرى أي فرقٍ بين "الدولة الدينية" والدولة المدنية الديمقراطية، ويدعي أنّ الطريق المعاصر إلى "الدولة الدينية" يكون عبر تحوّل جميع الشعبِ إلى رجالٍ أتقياءَ صالحين، وحينئذ يقررون وجود "الدولة الدينية "2 .

هذا الخلط بين التجارب التاريخية أو الفهوم الوقتية بصواباتها أو بأخطائها من جهة، والقيم والثوابت الإسلامية التي نزل بها الوحي من جهة أخرى. يعطي للدولة الدينية صورة واحدة جامدة.. بينما هي في الحقيقة تقبل عدة صور وتدور مع القيم العليا أينما تحققت وما مفهوم الخلافة مثلا أو الإمارة أو السلطنة إلا نوعا من أنواع التنظيم لمؤسسة الرئاسة.

إن المشكلة لا تكمن في الهوية النظرية المستمدة من الإسلام للمجموعة البشرية المنتسبة إليه، ولكنها تكمن في التطبيقات الخاطئة التي تنبع من الإفراط أو التفريط فيه.

فهوية السلطة مثلا يعرفها السياسي الأمريكي بيردو بأنها :"القوة المنظمة لحياة المجتمع" فالقوة المنظمة للمجتمع في الدول الاستبدادية فرد أو مجموعة أفراد يمارسون السلطة وفق أمزجتهم وأهوائهم ومصالحهم الخاصة3.

والقوة المنظمة للمجتمع في الأنظمة الديمقراطية حكومات تنبثق عن صناديق الاقتراع، والاستقراء يدل على أنّ تلك الحكومات وإن كانت قد خدمت شعوبها حينا؛ ولكنها تسببت في كثير من الأحيان على الأرض بكوارث إنسانية وكونية.

والقوة المنظمة للمجتمع في الدولة الدينية تشبه سلطات الدولة الاستبدادية، لكن الدولة الدينية تزعم أنها تملك تفويضا إلهيا وتحكم الناس بحق إلهي مقدس مزعوم.

---

[2] د. محمود أبو الهدى الحسيني، *الهوية الإسلامية المنشودة في الدولة المعاصرة، كتاب "الدولة بين الماضي والحاضر"* ، (مطبعة مافي، اسطنبول، 2014) - 335.

[3] يوسف حسن يوسف، *علم الاجتماع السياسي*، (مركز الكتاب الاكاديمي، ط1، عمان، 2016) -61.

أما القوة المنظمة للمجتمع في نموذج الدولة الدينية فإنها تختلف عن النماذج الثلاثة المتقدمة. فالسلطات كلها في نموذج الدولة الدينية محكومة وليست بحاكمة، ومراقَبَةٌ ومحاسَبَةٌ من الشعب كله وفق معايير العدالة.

وأنواع السلطات في نموذج الدولة الإسلامية هي السلطة التشريعية في الدولة الدينية ربانية، وكونها ربانية لا يعني أنّ كل ما يحتاجُ إليه الإنسانُ منزّلٌ في نصّ جامد أو قالب ثابت، وهو ما توهّمه بعضُ الجهلة من المسلمين أو غير المسلمين.

اما انواع الدولة فهناك الدولة المركزية ومعناها وجود سلطة واحدة وبالتالي يؤدي الى ان وحدة التشريع تؤدي الى وحدة التنفيذ. وهناك الدولة اللامركزية ومعناها انها تحتاج الى الوصايا الادارية ومعناه حماية المصالح المحلية والمحافظة المحلية والمحافظة على ممارسة السلطة في الحدود المعينة وهذه الوصاية ليست ادارية بل سياسية لأنها تتضمن الوصاية على ممارسة السلطة. واما الاقليمية السياسية ومعناها تكوين نواة سياسية – ادارية داخل الدولة.

في مضمون المذهب الليبرالي هناك قطاع خاص لنشاطات الافراد تمارس بشكل حريات يملكها هؤلاء الافراد. وهناك قطاع عام يمارسه الحكام فيه نشاطهم الا انهم ليسوا احرار فهناك وسائل تحد من نشاطهم تتجلى في الحريات 4.

فالله تعالى المشرّع حكيمٌ لا يطلب المثاليّات التي لا تقبل التحقيق، ولا يُفرّطُ بالحقوق، بل يُوجّه توجيها يتناغم مع الواقع، ويتفاعل مع الممكن، ويعدلُ بين الجميع، ويعذُرُ عند الاستحالة. اذ لا تعسّفَ في نصوصه القطعية ولا ظلم، فرحمته تعالى تتسع للموافق والمخالف، وتطبيقاتُ أمره لا يُنازِعها أحدٌ في اليُسر والمرونة.

فالتشريع أنواع، فمنه نصٌّ واضح قطعيٌّ لا توجد احتمالات متعددة لتفسيره، يؤكد على بعض الثوابتِ الفاضلة القطعية التي تحقق للإنسانية توازنها. ومنه نصٌّ محتملٌ في دلالاته، كثيرةٌ معانيه، عديدةٌ هي الاستنباطاتُ العملية منه، ومطلوبٌ من أهل الاختصاصاتِ المتعددة في الفقه والصناعة والتجارة والاقتصاد والزراعة والسياسة والاجتماع والطب والهندسة وشؤون الحياة العديدة ... مطلوبٌ منهم جميعا اختيارُ الوجه العملي الأنسبِ للظرفِ الزماني والمكاني، والحالِ قوةً وضعفا...

فدلالات هذا النصّ كثيرة، وتطبيقاته متنوعةٌ ومرنة وقابلة للتجدد والتطور. ومنه قياساتٌ عقلية على نصوصٍ محتملة، في مسائلَ لم يتعرض إليها نصٌّ أصلا. ومنه استحساناتٌ عقلية لأمور مستحدثة لم يرد بها نصٌّ ولا تتعارض مع المقاصد الفاضلة العامة. ومنه تنظيمُ مصالح الناس المرسلة، التي لم يأمر المشرّع بشيء منها ولم ينه منها عن شيء.

اذن فالدولة الموصوفة بالدينية المستمدة سلوكها العملي من الإسلام تمتلك هوية خاصة بها، في الأرض والشعب والسلطة، ولئن تنقلت الشعوب بين تجارب الانتماءات والهويات، فإننا اليوم في زمن الصحوة الإسلامية نتطلع إلى تجربة إسلامية مستقلة جادة تظهر فيها هوية الدولة الإسلامية، وهي وإن خاف من ظهورها الآخرون ستكون نموذجا في الإنسانية والحضارية والرقي5.

وعليه فان بستان العالم كما نص عليه ابن خلدون يحوي على السلطة وقوة الدولة ومذاهبها وهويتها وتشريعاتها وانواعها واحوال سلطاتها فكلها بساتين متنوعة، وحدائق عديدة، واثمارها متغيرة الوانها، ومتعددة طيبها، فهذه هي الدولة.

2-1. الدولة سلطان ... تعضده السُنة

يبين ابن خلدون في نظرية السياسة ان للدولة وظائف متعددة منوطة بها، تندرج ضمن مجالات محددّة. منها ان " للدولة سلطان" اي ان للدولة سلطان لأداء وظائفها، علينا أولا ضبطها، وتحديد فروعها. ويمكن تعريف هذا السلطان بانها المجالات للتخصصات الكبرى التي تؤدي الدولة وظائفها من خلالها، وذلك عبر مكوّناتها المختلفة سواء منها الحكومية أو المجتمعية أو التشريعية..

لاشك أَنَّ مَفْهُوم الدَوْلَة هو ثمرة تأَمُّلات فِكْريَّة فلسفيَّة متعدِّدة المشارب والتوجهات، أَخذت اليوم حيّزا مهماً وواسعاً فِيْ العالم الإِسْلَاميّ، فالعلاقة بين الإِسْلَام والغرب تشهد اليوم حالةَ صراع بين نظريتين فِيْ نظام الحكم، وهما مختلفتان فِيْ فهمهما للدستور وبنيته وتصميمه وغايته، ومن جانب آخر فَإِنَّ أَحدهما استحكمت عليه علمانيَّة السياسة، التي تقصي الدين وسلطته عَنْ نظام الحكم ،ويفهم هَذَا شرطا لإِقَامة نظام ديمقراطي حَقِيْقِيّ شَرْعِيّ دسْتُورِيّ، قائم عَلَى مَبْدَأ الديمقراطيَّة، والثاني يُقَدّم الإِسْلَام نظام الدمج، أُنْموذَجا ينهي الفصل بين الدين والدَوْلَة فِيْ نظام حكم قائم عَلَى الديمقراطيَّة6.

التنوع المذهبي او الديني او الإثني يحفظ الدولة على دوام تاريخها، وبعضهم يرى ان هذا هو سبب للتدخلات الخارجية، ولان الاغلبية السكانية في هذه المنطقة ومنذ امد هي للسنة، ولذا فان هؤلاء لن يشكلوا اي تهديد للسلطة المركزية الدينية. واما باقي الاقليات فهم يشكلون مع الاغلبية السنية سكان المحلات والمدن الفقيرة والغنية، ولايجوز ان يظهر بينهم اي فرض لإرادة قومية على الاخر أو أي احتجاج ديني بينهم لفرض هيمنتهم السياسية.

يشير ابن خلدون في نظريته الى ان مصطلح اهل السنة - "تعضده السُنة" - هو مصطلح سياسي لا ديني، اي ان هذا المصطلح يشمل جميع الناس ايا كان مذهبهم او عقيدتهم او دينهم لكنهم يقبلون ويجتمعون على ان يكون عليهم حاكما واحدا عليهم فاذا هم اهل السنة، اما من يكون عليه اكثر من حاكم واحد سواء اكانوا حاكما دينيا او سياسيا او اجتماعيا في نفس الوقت فهؤلاء ليسوا من اهل السنة.

---

4 د. مهند يوسف العلام، *قواعد العلم الدستوري في ضوء نظرية المقاصد*، *كتاب الدولة بين الماضي والمستقبل* ،(مطبعة مافي، اسطنبول، 2014) -175.

5 د. محمود أبو الهدى الحسيني، *الهوية الإسلامية* ، (مصدر سابق) - 367 - 355..

6 أ.د رَشِيد عمارة الزيديّ، د.عمّار وجيه زين العابدين، *فَلْسَفَةُ الدَوْلَةِ المَدَنِيَّةِ المُعَاصِرَةِ فِيْ الإِسْلَام*، *كتاب الدولة بين الماضي والمستقبل* ،(مطبعة مافي، اسطنبول، 2014) - 317 - 353.

وايضا ان صفة الحضارة عند ابن خلدون اقترنت باهل السنة دون غيرهم من الفرق والمذاهب الاسلامية، مثلما اليوم الحضارة الغربية مقترنة بالنصارى، وبالتالي فاهل السنة عند ابن خلدون هم بناة الحضارة وبهم تقوم المدنية والعمران.

ولان الإِسْلَام جمع بين الدَوْلَة والدين، فالرسول صلى الله عليه وسلم هو قائد الدين ومؤسس الدَوْلَة فِيْ الوقت نفسه، والبيعة الأولى لمجموعة يثرب إِلَى مكة بيعة دِينِيَّة للرسول، ولَكِنَّ البيعة الثانيَّة كَانَتْ سياسيَّة. وتكون العبارة "الأُمَّة مصدر السلطات" هي مِنْ الصياغات التي يتميز بها الأدب السِيَاسِيّ والدسْتُوريّ لاهل السنة، والتي تجعل الخلافة بالبيعة والعقد والاختيار مِنْ ممثلي الأُمَّة والتي تجعل للأمة الحق فِيْ مراقبة الحَاكِم ومحاسبته، بل توجب ذَلِكَ عليها،وتوجب أَيضاً عزله إن أَخلَّ بشروط عقد التفويض حتى بالقوة 7.

لكن طرق القبض على السلطة اليوم يكون بالانتخاب وهو مرتبط بفكرة الديمقراطية والنظام الديمقراطي يضمن للأفراد حريات اعتبرت اساسية كحرية الاعتقاد والفكر والانتقال والاجتماع وحرية التجمع وتكوين الجمعيات والاحزاب. والشعب ليس صاحب السيادة لان السيادة والسلطة لا تفوض.

ان الناخبين لا ينقلون او يفوضون السلطة بواسطة الانتخابات وانما يقرونها فقط عند الذين انتخبوهم بمعنى ان الانتخاب لا يعطي السلطة للمنتخبين وانما هو اقرار بسلطة الحاكم ولذا اصبح الانتخاب صورة من صور الشرعية الوحيدة للممارسة السلطة.

" الشعب مصدر السلطات" معناه انتخاب من يمارس السلطة يعود للشعب فقط بمعنى ان الانتخاب يسبغ الشرعية على سلطتهم وان شرعية هذه السلطة تتوقف على ارادة المحكومين "الناخبين" التي يعبرون عنها بطريقة الانتخاب. وهذا معناه ايضا ان الذين قاموا وساعدوا وافتوا بوجوب الانتخاب قد اعطوا الشرعية لانتخاب السلطة الحاكمة فلا يجوز بعد ذلك الخروج عليهم او حربهم8.

لذا فالانتخاب ليس معناه تفويض شخص بممارسة السلطة بدل عنه فقط " وهذا ما يعبر عنه الاسلاميون من ان صوتك امانة وشهادة تعطيها لمن يستحقها ... هذا بعض الحقيقة ... الحق ان هذا التفويض هو للنظام كله فاز من فاز وخسر من خسر من المرشحين وبذلك يحصل النظام كله على شرعية الحكم9.

ولا شَكَّ أَنَّ ذَلِكَ جوهر مَبَادِئ الدَوْلَة حتى بمَفْهُومها الغَرْبِيّ، وهَذَا الفهم نابع مِنْ جوهر الرسالة الإِسْلَاميَّة وأَهدَافها العامة، بناء عَلَى ذَلِكَ يبدو جليا ان الإِسْلَام لا يشترط بِأَيّ حال مِنْ الأَحْوال أَن يكون نظام الحكم دِينِيّا أَوْ كهنوتيا ثيوقراطياً، فضلا عَنْ ان مصطلح الإِسْلَام دين ودولة ينطلق مِنْ "أَنَّ الحكم له دور وظيفي محدد تماما مثل منصب الإِمَام، فكلاهما ملقى عَلَى عاتقه القيام والالتزام بواجبات ومهمات محددة وهي مستمدة مِنْ روح الإِسْلَام"10.

اذ تُعَدُّ الأُمَّة فِيْ الفِكْر السِيَاسِيّ الإِسْلَاميّ مصدر السُلْطَة الدِينِيَّة، كونها المخاطبةَ أَسَاساً بتنفيذ أَحْكَام الشريعة الإِسْلَاميَّة، وحيث أنه مِنْ التعذر عليها أن تباشر بمجموعها تلك السلطة، فقد" تحتَّمَ عليها أن تنيب عنها مِنْ يقوم بتنفيذ تلك الأَحْكَام. فالحكم الرشيد يقوم اذا فِيْ الدَوْلَة الدينية عَلَى تقييد سياسات وممارسات السُلْطَة الحَاكِمة فِيْ مختلف المجالات 11...

3-1. السُنة سياسة ... يحرسها المَلك

شغلت فكرة الدولة العقل المسلم بعد وفاة سيدنا الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى اليوم. ولا زالت الدولة هي عقدة الموقف بين الاسلاميين ومجتمعاتهم والعالم.. فالدولة الدينية بالتعريف هي هوية وهيمنة.. وحاجة وجود وقصد بها مقومات ايجاد كيان باسم دولة تحتاج لتوفر شرطين: اولهما الوجود على الارض والثاني: القبول الدولي. وتتبعها حاجة الاستقرار ويقصد بها انتفاء النزاع حول مشروعية الحكم، تحتاج لتوفرها شرطين: اولهما عقد تراضي اجتماعي وثانيهما توفير ضروريات العيش للمجتمع. والحاجة والنمو ويقصد بهما تطور الاقتصاد بما يتناسب مع النمو السكاني ...وتحتاج لتوفرها شرطين اولهما تصور وخطة شاملة للمجتمع وثانيهما توفر متطلبات الخطة المالية للخروج من النفق.

يبين ابن خلدون في هذا الجزء من نظريته الى ان الملك او النظام بشكل عام وظيفته حماية حق التدين للجميع، وتحديد الحدود الدنيا لمطالب الدين من الدولة، وتسكين هذه المطالب في التعاقد الاجتماعي الشامل الذي يراعي كل المكونات.

فمَفْهُوم الدَوْلَة الدِينِيَّة هي تلك الدَوْلَة, التي يحكم القائمون عليها بالتفويض الإِلَهِيّ, حيث تكون الطاعةُ طاعةً مطلقة وعمياءَ, ورفضها أَي الطاعة هو خروج عَلَى أمر الله, لهَذَا كَأَنَ الحَاكِم فيها بمنزلة المشرّع, فهو مِنْ يملك ويقرّر فِيْ كل شأن مِنْ شؤون الحياة.

والسُلْطَة الدِينِيَّة " عند بعض الباحثين هي أن يدّعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله, وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتَفْسِيْره، وذَلِكَ فيما يتعلق بشؤون الدين أَوْ بأمور الدنيا. وسواء فِيْ ذَلِكَ أن يكون هَذَا الادّعاء مِنْ قِبَلِ فردٍ يتولّى منصباً دِينِيّاً أَوْ منصباً سياسياً، وسيَّان كذَلِكَ أَصَدَرَتْ هَذِهِ الدعوى مِنْ فرد أَوْ مِنْ مؤسسة فِكْرِيَّة أَوْ سياسيَّة"12.

وتجدر الإِشَارَة إِلَى أن فكرة الدَوْلَة الدِينِيَّة تعود إِلَى فترات زمنيَّة تضرب فِيْ عمق التاريخ، إذ أَنَّها ترتبط بالدين والإِلَه، وبغض النظر عَنْ كونه (سماوِيّاً أم غَيْر سماويّ)، وهو ما عرفته الحضارات القديمة، ولاسِيَّمَا البابليَّة والمصريَّة، والفارسيَّة والصينيَّة وغَيْرها، إذ كَأَنَ أَصل السُلْطَة الدِينِيَّة ومصدر شَرْعِيّتها إلهِيّ دِينِيّ, والحَاكِم بحكم الإلوهيَّة يغدو حاملاً لشَرْعِيّة سياسيَّة, ذات أَصل إلهيّ، وحكومة

---

7 المصدر نفسه - 332.

8 منذر الشاوي,*القانون الدستوري*, (بغداد, المكتبة القانونية, ط2,ج1 ج2, 2007) - 75.

9 المصدر نفسه، ص 77.

10 رَشِيد عمارة الزيديّ، مصدر سابق، عن إسماعيل علي السهيليّ وأحمد عبد الواحد الزنداني، *مقاربات في الدولة المَدَنيَّة والإِسْلَاميّة:السياقات الفِكْرِيَّة والإستراتيجية*، (متاح على الموقع www. Olamaa - yemen.net،) - 335.

11 المصدر نفسه عن: طه جابر العلواني، *أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركة الإِسْلَاميّة المعاصرة*، (المعهد العالمي للفكر الإِسْلَاميّ ،هيرتون، فيرجينيا،الولايات المتحدة،1996) - 336.

12 رَشِيد عمارة الزيديّ، (مصدر سابق) - 350.

الكون الإِلَهيَّة هي التي تختار إلها مِنْ بين أعضائها, تكلفة بحكم الأرض وتخوله السُلْطَة اللازمة لذَلِكَ، وحتى ذهبت بَعْض النَظَريَّات فِيْ تَفْسِيْر نشوء الدَوْلَة وتطورها عَلَى أَسَاس دِينِيّ, وهو ما عرفَ بالنظريَّة الثيوقراطيَّة، التي تَرُدُّ نشأَةَ الدَوْلَة ومصدر السُلْطَة فيها إِلَى الله.

وقد سادَ الاعتقاد فِيْ فترة مِنْ فترات التاريخ بأَنَّ الله هو مصدر السلطة، فهي شَرْعِيّة لِأَنَّ طاعة الله مُسَلَّمٌ بِهَا، وقد أَعطت المَسِيحِيّة مَفْهُوماً للشَرْعِيّة الثيوقراطيَّة يتماشى مَعَ مَبَادِئها وتعاليمها، فَسَادَ الاعتقاد بان الله هو الذي يختار الحُكَّام وعليه فَإِنَّ سُلْطَة الحَاكِم شَرْعِيّة، لِأَنَّ الله هو الذي يختارهم لممارسة هَذِهِ السلطة، والمؤمن لا يمكن أَن يجادلَ أَوْ يعصيَ سُلْطَة الحُكَّام الذين اختارهم الله لهَذَا المنصب13.

واتَّجه التفكير أَوَّلاً إِلَى أَنَّ تأسيس السُلْطَة – الملك عند ابن خلدون- عَلَى أَسَاس إلهيّ، فقيل إن السُلْطَة مصدرها الله يختار مِنْ يشاء ,وليست بارادة المحكوم، إِذَنْ هو منفذ للمشيئة الإِلَهيَّة، وقد مارست هَذِهِ الفِكْرة دوراً كبيراً فِيْ التاريخ، وقامت عليها السُلْطَة فِيْ معظم الحضارات. عَلَى أَنَّ هَذِهِ الفِكْرة قَدْ تطورت واتَّخذت فِيْ ممارستها، ثلاث صور متتابعة هي:

(الحَاكِم ذو طَبِيْعَة إلهيَّة) (الحَاكِم يَسْتَمِدّ سلطته مِنْ الله) (الله يختار الحَاكِم)

ومن هنا ظهر الفصل بين السُلْطَة والحَاكِم, الذي يمارسها، فالسُلْطَة فِيْ ذاتها مِنْ عند الله، ولَكِنَّ الله لا يتدخل مباشرة فِيْ اختيار الحَاكِم. وإن كَانَ مِنْ الممكن أن يرشد الأفراد إِلَى الطريق الذي يؤدي بهم إِلَى اختيار حاكم معين ومن ثم فالله يختار الحَاكِم بطريقة غَيْر مباشرة، ويكون الحَاكِم قَدْ تولّى السُلْطَة عَنْ طريق الشعب بتوجيه مِنْ الإِرَادَة الإِلَهيَّة أو بمقتضى الحق الإِلَهيّ غَيْر المباشر(نظريَّة الحق الإِلَهيّ غَيْرالمباشر).

لكن دخول مَفْهُوم "المَدَنِيَّة الجديد والذي اصبح مناقضا لهذا المفهوم والذي يدل من الناحيَّة اللغويَّة نسبة إِلَى "المدينة"، وتدلُّ ايضا عَلَى نمط الحياة فِيْ المدينة، معبّرة عَنْ العناصر الظاهرة الفعالة المحركة, مِنْ بين عناصر حضارة المدينة، وهي مرادفة للحضارة, أَوْ كما سمَّاها ابن خلدون فِيْ مُقَدّمته (العمران). فالدَوْلَة المَدَنِيَّة تقوم عَلَى مَبَادِئ عَدِيدَة أَهَمّها المواطنة وسيادة القانون الوضعيّ. وعدم التمييز بين المواطنين بسبب اللون والجنس أَوْ العِرق أَوْ الدين. وبالحريَّة واحترام حقوق مَبَادِئ. واخيرا بالتداول السِلْمِيّ للسلطة.

يقول بن خلدون في مُقَدّمته "إن الاجتماع الإِنْسَاني ضروري ويعبر الحُكَّام عن هذا بقولهم الإِنْسَان مَدَنِيّ بالطبع، أي لابد له من الاجتماع الذي هو المَدَنِيّة في اصطلاحهم وهو معنى العمران ، ويضيف ومن هذا العمران ما يكون بدويا وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطْراف الرمال ، ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن "14.

4-1. المَلك نظام ... يحفظه الجيش

صفة الملك في الدولة الدستورية وبحماية ورعاية العسكر والجيش هي مؤشر يدل على كون الدولة هي دولة قانونية تسير وفق النظام، فهل كان نظام الحكم في الدولة في الحضارة الاسلامية قريب من صفة كونه دولة دستورية تحكم بمؤسسات واضحة؟ وهل النص المجموع كمادة مبوبة بشكل منتظم (الدستور) لم يعرف في تاريخنا، وهل غياب هذا الشكل في حضارتنا يعني غياب نظام الحكم.

يقر ابن خلدون على ان الملك والخلافة والامارة وغيرها من اشكال السطة العليا في الحضارة الاسلامية انما هي نظام متكامل، ولا يمكن للدولة من القيام الا بها، وبالتالي علينا بحث هذه المسالة من وجهة نظر مختلفة.

ان تأسيس نظريات للدولة الدينية او التي تقوم على نظام العصبية القومية ليس مجرد بحث من منظار قانوني او عقائدي وانما تتصل بالقيم الثقافية والوضع الاقتصادي والتاريخ السياسي والاجتماعي والتي غالبا ما يتم التعبير عنه والجدال من اجله بعبارات قانونية وبأسلوب شرعي، وهي من الوسائل التي توصل الافكار الى الاخرين وارضائهم مثلما هي وسيلة للتغيير ايضا.

فمبدأ الضرورة على سبيل المثال في الشريعة الاسلامية حين تدعوها المصلحة او درء المفسدة هي ضمان لتطور الدولة المستمر وان يكون ذلك لمصلحة الجماعة في تأميم مصادرها الطبيعية وهكذا فان موقف الشريعة الاسلامية لا يختلف عن موقف القانون الدولي في هذا الشأن.

ولقد جرى تطور القواعد الخاصة بعلوية نظام الملك كالدستور والقوانين والتي هي قواعد وطنية بطبيعتها وتوضع من خلال المجالس التشريعية والمحاكم للدول المختلفة وفي القضايا ذات الصلة الجغرافية للقطر الواحد ويصبح من الضروري ان يطبق القانون لحسم القضايا المختلفة.

ان نجاح نظام الحكم يوجب له عامل مهم واساسي وهو عامل "الترتيب" في وسائل وغايات الحكم. فعلوية الدستور او فوقية الدستور امر لا بد من وضعه في المكان الصحيح في هذا النظام حيث ان هناك سلطة هي اعلى منه ويستمد منها الدستور قوته ونفاذه15.

فاذا زعمنا ان ليس للدستور من حق في ان يكون مصدر السلطات وانما هو مجرد منظما للسلطات المؤسسة للدولة وضمانة للفصل بين السلطات الثلاثة المؤسسة للدولة وليس بين وظائف تلك السلطات. وان هناك سلطة اعلى من الدستور وهي السلطة المؤسِسة للدستور او ما يعرف عند فقهاء القانون " قوة الارغام" او " السنة الاساسية" وهذه القوة هي فوق الدستور وتعطيه الصلاحية والمشروعية لممارسة السلطة وتطبيقها, وهي اعلى من الدستور لأنها هي من ستصنع الدستور ولا تكون خاضعة له وبالتالي سيكسب الدستور قوته وقوة تطبيقه منه.

13 - منذر الشاوي، *فَلْسَفَة الدولة*، (دار ورد ، عمان، 2012) - 225.
14 - عبدالرحمن بن خلدون، *المُقَدّمة*، (مصدر سابق) - 46.
15 - منذر الشاوي، (مصدر سابق) - 85.

بعد سقوط الخلافة العثمانية في بدايات القرن العشرين اصبح المنهج الفكر الشرقي السائد في محاولات المزج بين ما هو الهي وبين ما هو وضعي في كل نواحي الفكر والحياة المختلفة الثقافية والاجتماعية وغيرها. وهذا المزج دخل في مسائل الدستور وهو ما اثر بشكل مباشر في ترتيبية النظام للحكم. بمعنى على طوال القرن العشرين حاول بعض الفقهاء والذين دخلوا الى المسائل السياسية المختلفة وبدون نجاح واضح من حشر مقولات ومبادئ في الدستور من ان الاسلام او التشريع الاسلامي المصدر الاساسي او من المصادر الاساسية او المصدر الاول للدستور. ومن قبل حملت بعض الجماعات الاسلامية شعارات من قبيل "القران دستورنا". يضاف اليها مقولات مثل مقولة ان الشعب مصدر السلطات هي مقولة اقرب ما تكون خيالية وغير قابلة للتطبيق الا في حدود ضيقة عرفها فقهاء الدستور.

هذه المقولات الثورية والمحدثة وغيرها اخلت بمسالة ترتيبية نظام الحكم وبالتالي فشلت في تقديم نموذج ناجح للحكم. لأنه ببساطة لا يمكن الجمع بين الغايات والمقاصد وبين الوسائل وبين ما هو الهي وبين ما هو وضعي وبين ما هو مثالي يصلح لكل زمان ومكان وبين ما هو واقعي يصلح لجيل او جيلين في عصر سريع التغيير والانقلاب.

وقد قال الله تعالى في محكم كتابه في سورة النساء, الآية 59 ﴿ يا أيّها الذينَ آمنوا أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمرِ منكم، فإنْ تَنازعتُم في شيءٍ فَرُدُّوهُ إلى الله والرسولِ إن كنتم تؤمنونَ باللهِ واليومِ الآخِر، ذلك خيرٌ وأحسَنُ تأويلاً.﴾ ومعناها كما يوردها الشيخ مصطفى المراغي وهو من مشايخ الازهر انما جاء التنازع في الامراء لان الناس لا تنازع العلماء في علمهم وانما ينازعون على السلطان. ولذا وجب العودة الى الله والى الرسول حصرا وليس الى الدستور او أي شيء اخر في احكام الدولة.

ان فكرة "ترتيبية نظام الدولة" هي ان يكون القران الكريم ومصادر التشريع الاسلامي الاخرى لها العلوية الاولى في نظام الحكم المنشود أي ان "السنة الاساسية" او "قوة الارغام" او "السلطة المؤسِسة" هو القران والسنة ثم يأتي بعد ذلك بالترتيب الدستور كنظام وضعي ليبرالي يحقق مصالح الناس الواقعية الصالحة لهذا الزمان فقط ليشرع المؤسسة الحاكمة من السلطات الثلاث والضامن لترسيخ شكل الدولة بمفهومها العام على ان تكون ممارسة تلك السلطات من قبل ذوات منبثقة من ضوابط محددة تعتمد على قوى مختلفة ينظمها الدستور خارج نطاق السلطات الثلاث حيث هناك فرق بين تلك السلطات وبين وظائفها وهذا الانفصال مهم واساسي لنجاح شكل الدولة.

حيث ان من سيمارس تلك السلطات لا تأتي شرعيته او تخويله او توكيله من الانتخاب فقط كما هو شائع الان وانما عامل النجاح في عمله ذلك مرتبط بشكل اساسي بطبقة منظمة من قبل الدستور وهي طبقة دون مستوى طبقة ممارسة السلطات الثلاث وهي طبقة تدخل في ما يطلق عليها في الدستور من باب الحريات العامة والحقوق وهي ما تسمى "بفئات الضغط" والتي تشكل بمجملها عوامل اساسية في صعود المرشح وتعطيه القوة والمشروعية الكاملة والصلاحيات التنفيذية والسياسية لممارسة السلطة[16].

بداية ان القواعد الدستورية ليست قواعد قانونية وان القانون الدستوري يرتبط منذ مولده بنظام سياسي معين وهو مرتبط منذ نشأته بالنظام الليبرالي وان النظام السياسي هو الذي يمثل المؤسسات السياسية ولذلك عرف العلم الدستوري بالعلم الذي يدرس ويعنى بالتنظيمات السياسية الليبرالية ويدرس من خلاله وينظم الحريات العامة والفردية وتنظيم السلطة في الدولة. وعند دراسته للحريات العامة يبحث بالخصوص عن موضوع الحقوق الفردية وحقوق الانسان وانواع الحريات في حدود الدولة او حدود سلطة الدولة كي لا تتحول الدولة الى الدولة المستبدة.

ان السُنَّة الاساسية للدستور هي فرضية اقتضتها الضرورات لإعطاء القانونية للدستور وهنا يمكن الافتراض لنا ان نجعل مصادر التشريع الاسلامي "القران والسنة والاجماع" واعتبارها سنة اساسية للدستور . فهي تعلو على الدولة وعلى الدستور ويبرر وجودها لإعطاء القانونية التي ينحدر منها النظام القضائي. هذا النظام الذي اساسه تنظيم نشاط السلطة العامة في خدمة علاقة الافراد الخاصة بأعمال القواعد الموضوعية بواسطة القضاء.

القران الكريم هو الوحي الالهي وليس من الصحيح ان نجعله هو الدستور او هو القانون الوضعي لأنه ببساطة القران الكريم يصلح لسابق الزمن ولاحقه بينما الدستور يصلح لزمانه فقط وهو يتغير بحسب تغيير السلطة والمجتمع. ولذا يمكننا ان نجعل القران هو "السنة الاساسية للدستور". وبذلك ننظم العلاقة بين عالم المثالية الذي تمثله الشريعة السماوية وبين عالم الواقع الذي يبنى الدستور كأساس له.

يقول الماوردي في الاحكام السلطانية " فان الله ندب للامة زعيما خلف به النبوة وفوض اليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع فكانت الامامة اصلا عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الامة... فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني"[17].

ان الدستور هو من صنع "السلطة المؤسِسة" وليس من صنع "السلطة المؤسَسة". وهذه "السلطة المؤسِسة" هي السلطة التي تعلو على السلطات المفصولة " تشريعية وتنفيذية وقضائية " وهذه "السلطة المؤسِسة" التي هي اعلى من الدستور اما ان تكون هي "الشعب" الذي هو مصدر جميع السلطات في الدولة عند الليبراليين واما ان يكون القران عند الاسلاميين. وطبيعة السلطة المؤسِسة انها تخضع طبيعة هذه السلطة للأفكار التي سادت عن اساس هذه السلطة وعن امكانية تقييدها اذا كانت السيادة من قبل الخليفة او الملك وحينما جاءت الثورات والحروب لتنزع هذه السيادة للشعب ليكون صاحب السيادة والتي تمنح الشرعية.

ان التعبير الخلاق لهذه السيادة المطلقة للامة المؤسِسة يجب ان تبقى متميزة وخارجة عن الدستور وعن من يقيم السلطات. أي انها تكون خارج الدولة ولا تخضع لقانون الدولة ولا على الدستور وتستمد قوتها من ذاتها.

---

16 - مهدي عامل، *في الدولة الطائفية*،(دار الفارابي، بيروت ، 1986) - 77.

17 علي بن محمد حبيب البصري الماوردي, *الاحكام السلطانية* , (تحقيق احمد جاد, القاهرة, دار الحديث, 2006) - 168.

فالطبيعة القانونية للسلطة المؤسِسة هي سلطة فعلية لا ينظم نشاطها قانون أي لا تدخل ضمن النظام القانوني "الدستور" طالما ان نشاطها لا يؤطره قانون.

لذا فهي ليست من اختصاص القانوني لأنها مارست نشاطها على ارض لا يحكمها القانون وانما على ارض الواقع "السياسة" وليست على ارض القانون.

بناء عليه فان أي سلطة مهما كانت اهميتها السياسية لا يحكمها القانون لا يمكن ان تضع لها قواعد قانونية. لذا فالسلطة المؤسِسة هي سلطة فعلية غير قانونية ولا يمكن للدستور من ان يغير من طبيعتها وانما يستمد هذا الدستور قانونيته من هذه القاعدة المؤسِسة وعند ذاك يمكن التسليم بقانونية الدستور[18].

5-1. الجيش اعوان ... يكفلهم المال

الدولة هي أرض ومجموعة بشرية عليها سلطة، والبحث عن هوية الدولة يقتضي الكلام على هوية الأرض، وهوية البشر عليها، وهوية السلطة. والدولة هي التميز بين الحاكم والمحكوم؟ وان السلطة ليست للدولة وانما للحكام وهم ينظمونها في الجهاز الحكومي. وهي التي تحكم وتضع قواعد ملزمة للأفراد. وان المشرع يضع القواعد القانونية تكون ملزمة للأفراد وتطبيق وتنفيذ هذه القواعد يشمل قطاع الادارة وادارة الخدمات " السلطة التنفيذية". وان سلطة القضاء تطبق القواعد القانونية عند حدوث الخصومات بين الافراد. وان قوة حكام الدولة يعتمد بالأساس على القوة المادية اي "الجيش" او العسكر.

يفصل لنا ابن خلدون في وظيفة العسكر والجيش والذين هم جزء من وظيفة الدولة التي تنقسم الى وظيفة سياسية ووظيفة ادارية. فالوظيفة السياسية هي اتخاذ القرارات التي تحدد الاتجاه السياسي العام للدولة. بينما الوظيفة الادارية تتضمن تنفيذ هذه القرارات أي تطبيقها وتحديدها وجعلها تتماشى في كل حالة. ووظيفة الجيش جزء من الوظيفة الادارية التي تكفلها المال اي العطايا والامتيازات الممنوحة لاعضاء القوات المسلحة.

ان اهتمام المشتغل بالقانون الدستوري يختلف تماما عن المشتغل بعلم السياسة فالقانون الدستوري يدرس السلطة من خلال القواعد القانونية التي تنظم ممارساتها أي القواعد التي تنظم ممارسة السلطة. بينما علم السياسة فيدرس كيفية ممارساتها حقيقة وواقعا ويبحث عن القابضين الحقيقين للسلطة وكيفية ممارستهم لها وعلى دراسة الوقائع السياسية. وبين النص المكتوب والواقع اقام علماء السياسة تفرقتهم بين القانون الدستوري وعلم السياسة وهذا من شرعية السلطة وتطورها[19].

وهنا لابد من التذكير الى ان السياسي ليس من واجبه تغيير الواقع بقدر ما تكون وظيفته التماشي مع هذا الواقع وانما يكون التغيير على من يخطط ويرسم وتكون بيده السلطة والادوات[20].

ان دراسة القواعد الدستورية التي تنظم ممارسة السلطة والقانون الدستوري الذي يهتم بدراسة الواقع التي لها ارتباط وثيق بالقواعد المنظمة لممارسة السلطة يوجب ان تكون دراسة نظرية الدولة سابقة لدراسة لنظرية الدستور.

في السابق سادت على ان الشرعية المبنية على ان الله هو مصدر السلطة وان الخليفة او الملك يحكم بأمر الله وحين ضعف الايمان الديني سادت الشرعية الديمقراطية أي الاعتقاد بان الشعب هو صاحب السلطة. ويبدو ان البشرية تتوجه الان الى ان "الاغلبية" هي صاحبة التمسك بأصل وبطريقة ممارسة السلطة في المجتمع والدولة وما نشهده اليوم من فكرة تنازع الشرعيات مشابه لما تم في القرن التاسع عشر حينما تنازعت الشرعية الملكية التي تحكم باسم الله وبين الديمقراطية التي تعطي السيادة للشعب وللامة بينما اليوم يتم التنازع بين شرعية الشعب وشرعية الاغلبية حيث السيادة للطبقة.

وترتبط المشروعية بشرعية السلطة. وان فكرة المشروعية لا تأثير لها مباشر على السلطة ولا على شرعيتها والحكومات التي تريد اسباغ المشروعية على نفسها تهدف في الحقيقة الى الحصول على الشرعية التي تمتلك هي لوحدها التأثير الاكيد على السلطة. وحينما تفقد السلطة الحاكمة شرعيتها في نظر المواطنين يكون هذا عاملا من عوامل الاطاحة بها. وبذلك تكون السيادة عند الشعب وليس عند الجيش لكن قوة السيادة مرتبطة بالجيش واعوانه ومن ذلك الارتباط تتحدد قوة تطبيق تلك السيادة والتي يكون المال هو الضامن الاكيد لها وبالتالي فيجب علينا التحدث عن السيادة الاقتصادية الضامنة للجيش.

فسيادة سلطة الدولة يبرز مفهوم السيادة الدائمة على المصادر الطبيعية . اذ اخذت اقطار الشرق المسلم تكافح من اجل استعادة السيطرة على مصادرها الطبيعية كجزء من استعادة السيطرة الاقتصادية الوطنية وجزء مهم من الحفاظ على سيطرة الجيش على الدولة والحكم، وهو ما كان من سمات القرن العشرين. اما في القرن الحادي والعشرين فان تزايد وتكريس مبادئ الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين الامم يجعل من التوفيق بين هتين المسالتين من الاولويات. فحينما برزت مسائل اتفاقيات امتيازات النفط كاهم القضايا ذات العلاقة بالأوضاع الوطنية والدولية حيث اصبح للنفط اهم الادوار في رسم السياسة المحلية من خلال اعادة الملكية والسيادة التامة والدائمة لهذه المصادر الطبيعية[21].

ان مبدأ السيادة الدائمة يقضي ان تكون الدولة سيطرة على مواردها الطبيعية ومصادرها وهذا من شانه ان يضع الدول الغنية بالمصادر الطبيعية في نزاع مباشر مع الدول المصدرة للرأسمال المهتمة بالكسب والبقاء على الاستحواذ والتملك والسيطرة على تلك

---

[18] مهند يوسف العلام، *قواعد العلم الدستوري في ضوء نظرية المقاصد*، (مصدر سابق) - 427 - 445.

[19] عبدالرحمن شاكر العلام, *شرح قانون المرافعات المدنية رقم 83 لسنة 1969 مع المبادئ القانونية لقرارات محكمة تمييز العراق مرتبة على مواد القانون*, (بغداد, ط2, ج1, المكتبة القانونية, 2009) -213.

[20] المصدر نفسه، - 215.

[21] احمد عبدالرزاق السعيدان, *القانون والسيادة وامتيازات النفط*, (بيروت, مركز الدراسات الوحدة العربية, ط2, 1997،) -45.

المصادر والموارد الطبيعية . وهذا التصادم في المصالح كان طوال القرن العشرين والعقد الاخير العامل الاساسي والمحرك لقوى عدم الاستقرار في مناطقنا الغنية بتلك المصادر الطبيعية.

ان السيادة على المصادر الطبيعية ذات مضاعفات اقتصادية وسياسية واسعة النطاق الى كونها مفهوما قانونيا . لكن في سياق التنمية الاقتصادية للدول النامية فإنها تسعى الى الحصول على راس المال الاجنبي لتلبية حاجاتها المالية لكن من الممكن ان تكون تتأثر تلك البلدان برؤوس الاموال تلك وتسبب تغييرات مهمة في حرية تلك البلدان.

ان سيادة الدولة هي تأكيد على وجود الدولة والمكون الابرز لمفهوم الدولة. وسيادة الدولة تنحصر بين ان حكام الدول الاخرى لا يمكنهم فرض ارادتهم على حكام دولة اخرى بمعنى ان السيادة الخارجية تعني الاستقلال عن رقابة او تدخل أي دولة اخرى.

6-1. المال رزق ... تجمعه الرعية

السياسة الاجتماعية التي يطبقها النظام الديني، هي موجهة بشكل اساسي تجاه الطبقة العاملة، حيث يكون المال هو الرزق الذي ياتي من الاعمال والوظائف البسطة التي يعملها الرعية.

ويبدو أن موقف الحكم الديني حول العمال يستلهم القوانين والفتاوى التي تشدد وبقوة على الطابع المعزول والحر للفرد في سوق العمل. وهو بذلك يكشف الفهم الاقتصادي للسلطة الدينية، التي تسعى وتساعد على تحرير قوانين السوق الطبيعية، وبالتالي فهي متناغمة بشكل كامل مع المفاهيم المدنية.

فالعمل بالاجرة له مبادئ تعترف بها انظمة الدول المختلفة اعترافا صريحا بما يعرف باستئجار الخدمات، وهي سائدة في أوروبا والعالم منذ ولادة الرأسمالية في القرن التاسع عشر، وهي التي فتحت الباب أمام مفهوم البروليتاريا والذي يستند إلى مفهوم المبادلة الطوعية للعمل مقابل أجر وهو الذي يحدد ذوي الدخل المحدود وقوة العمل ويقبل بحرية شروط العقد.

وبالتالي هذا المفهوم من العمل لا يعتبر تدخل شخص ثالث بينهما ضروريا، بل وليس مسموحا بأي مطلب طوال مدة العقد غير ما تم التعاقد عليه في البدء، حيث تقوم علاقة العمل على منطق حرية الطلب والقبول، وفقط وحده صاحب العمل من يحدد مضمون العقد وعلى المأجور يقبل أو يترك، وفي القانون المحلي للدول المحترمة، يتمتع المستخدِم بموقع يتميز فيه حيث يجري اعتباره مواطنا حرا بأعماله وممتلكاته، ومن ثم هناك ضمان له بالاعتراف بالحق في الملكية غير قابل للتصرف، بما فيه حق امتلاك قوة عمل الآخرين.

وبالمقابل وضعت الدول قوانين وتشريعات الرعاية الاجتماعية والانسانية وحماية الطبقات العمالية ضمن معدلات عالمية مقبولة لكي يتم الحد من سلطة المستخدم رب العمل، للتخفيف من التمييز المتعلق بالجنس والسن، وارغام رب العمل بالموافقة على الزامه بالتعويض من الأضرار التي تصيب العمال22.

لكن المشرعين من الاصوليين يرفضون اي مبدأ من مبادئ الحد الأدنى من الضمان الاجتماعي والحد الأدنى للأجور، وتحديد يوم العمل، وتعيين عدد ساعات العمل الأسبوعي والعطل المدفوعة... ويعتبرون أن تدخل الدولة لا يمكن له إلا أن يكون له نتائج سلبية على السوق، وأنه يفسد العرض والطلب. وهذا النص عند علماء الدين تراث مستمر وحتى اذا أدى ذلك الى ركود اقتصادي او الى تلف في الإنتاج او الى هبوط في العرض والطلب او الى صعود البطالة عند السكان الذين هم في سن العمل، او حتى اذا ادى ذلك الى هبوط قيمة قوة العمل. ايضا فان الحد الأدنى لأجرة العامل بالمقارنة مع حاجاته الأساسية ومستوى المعيشة في مناطق البلد، وهل يلبي متطلبات حياة عائلة العامل. ولذلك لازالت تعطى رواتب أدنى من الأجرة العادلة، حيث لا يعترف القانون الديني، بإقرار حد أدنى للأجور يكون إلزاميا، او بتحديد مقدار المكافآت، او في تدخل الحكومة في عقود العمل.

يوم العمل وعدد ساعات العمل اليومي والأسبوعي تركه الفقهاء لمن يعنيهم الأمر حرية الإختيار، حيث يُحدّد في العقد مواقيت العمل في شتى الفصول وأوقات التوقف والاستراحة والصلاة، لكن ساعات الراحة والأكل فليست محسوبة من ضمن ساعات العمل. اما العطل ففي ظل النظام الديني، فيمكن للمأجورين الاستفادة من يوم راحة في الأسبوع، ومكافأة أيام العطلة ولاتوجد عطل سنوية.

اما الحماية الاجتماعية كمبدأ حظر تشغيل الاطفال والأضرار التي يسببها ذلك لصحتهم الجسدية والنفسية، واستغلال حديثي السن في المشاغل الحرفية كلها من المسائل المهمة في هذا الجانب.

ان الحقوق الاجتماعية للعمال تعود للقوانين المتعلقة بالضمان الاجتماعي لكل دولة حديثة، لكن الفقهاء يهدفون إلى تحرير الدولة والمستخدم كليا من مسؤولياتهما حول التعويض في حوادث العمل، والأمراض الناجمة عن المهن، وحالات الحمل، والتقاعد. بالمقابل، هم يتوجهون نحو استبدال هذه الضمانات القانونية بتدابير خيرية، وفقا للقواعد الدينية، من هبات والصدقات في الاهتمام بالمعاقين والمرضى والعجزة على أولاد وأحفاد أو على أهالي العمال، وبالتالي لن يكون هناك اي مبرر لوجود الضمان الاجتماعي والتقاعد لهؤلاء ما عدا الموظفين الحكوميين23.

ويحاول بعض المفكرين تشكيل خلفية للقانون الوضعي السائد بالعمل يستند إلى فكرة الخضوع للقدر أو الاستسلام له، والقبول بالفوارق في الغنى والثروة، التي يجب النظر إليها على أنها معطيات طبيعية، اي سحق واعدام الطبقة الوسطى في المجتمع التي هي محركة وداعمة لكل طبقات المجتمع الاخرى، فبين الأغنياء والفقراء، وبين رب العمل والعامل، الجميع أمام الله سواسية.

وهكذا يجري اعتبار السعي وراء المساواة المادية أمرا مرفوضا وحقيرا عندهم، وان الدفعات المالية والمساعدات الاجتماعية والهبات العينية هي مبالغ فاسدة ولايمكن تطبيقها، لان الهدف في نظرهم ليس الرفاه او مستوى حياة أفضل للمجتمع، بل تطبيق نصوص

---

22 محمود حيدر, *الدولة المستباحة من نهاية التاريخ الى بداية الجغرافية*, (بيروت, مطبعة رياض الريس للكتب والنشر, ط1, 2004) - 155.

23 عبدالرحمن شاكر العلام, *شرح قانون المرافعات المدنية رقم 83 لسنة 1969 مع المبادئ القانونية لقرارات محكمة تمييز العراق مرتبة على مواد القانون*, (بغداد, ط2, ج2 المكتبة القانونية, 2009) - 233.

المرجعية وتطبيق النظام الأخلاقي الخاص بها. ضمن هذا المنظور، يكون من الواضح أن العمل النقابي مرتبط بالنسبة للنظام الاصولي الديني بمفهوم مادي جاء به الغرب. وهو سيخلق انقسامات ضمن اصحاب المذهب وله تبعات ومساوئ اجتماعية مرفوضة.

وفي هذا المجال هناك الحريات المانعة للرعية. اذ انها كذلك تدخل ضمن عناية العلم الدستوري الحريات الاخرى كحرية تكوين الجمعيات وحرية الصحافة والاجتماع وتكوين الاحزاب السياسية وحرية الصحافة والتنظيمات النقابية التي تلعب دورا "كفئات ضغط". ضمان هذه الحريات يكون من خلال الخضوع لأحكام القانون وبالتالي ضمان لمبدأ تقييد الدولة.

7-1. الرعية عبيد ... يكتنفهم العدل

يُقَدّم مفكرو الفَلْسَفَة الدينية مبررات ارتباط الدين بالسياسة بقولهم" إنَّ السياسة حين ترتبط بالدين تعني العدل فِيْ الرعيَّة والقسمة بالسويَّة والانتصار للمظلوم واخذ الضعيف حقه مِنْ القوي وإتاحة فرص متكافئة للناس ورعايَّة الفئات المسحوقة مِنْ المجتمع ورعايَّة الحقوق الأَسَاسيَّة للإنسان بصفة عامة، بالمقابل فإنَّ السِيَاسِيّ حين يرتبط بالدين فانَّه"يحميه مِنْ مساوئ الأخلاق ورذائل النفاق فإذا حدث لَمْ يكذب وإذا وعد لَمْ يخلف وإذا اؤتمن لَمْ يخن, وإذا عاهد لَمْ يغدر, وإذا خاصم لَمْ يفجر إنَّه مقيد بالمثل العليا ومكارم الأخلاق" 24.

إذَنْ الإسْلَام ينظر إلَى علاقة الدين بالسياسة نظرة خاصة تختلف جذريا عَنْ ما حدث فِيْ علاقة الدين بالسياسة فِيْ أوربا ،ولاسِيَّمَا بعد الحركة البروتستانتيَّة. وكذا الحال بالنسبة للدولة فِيْ الإسْلَام، فلم يعرف السُلْطَة الدِينِيَّة التي عرفتها أوربا، فليس فِيْ الإسْلَام سُلْطَة دِينِيَّة سوى سُلْطَة الموعظة الحسنة والدعوة إلَى الخير والتنفير عَنْ الشر، وهي سُلْطَة خولها لكل المسلمين أدناهم وأعلاهم، والأُمَّة هي صاحبة الحق فِيْ السيطرة عليه، فهي التي تخلعه، إذَنْ هو حاكم مَدَنِيّ مِنْ الوجوه جميعها ،ولا يجوز الخلط بين الخليفة فِيْ الإسْلَام والسلطان الكهنوتي، فليس للخليفة سُلْطَة عَلَى العقائد، فهي سُلْطَة مَدَنِيَّة قدرها الشرع الإسْلَاميّ.

الأصل الاول يكمن في أن السياسة من العاديات ومن امور الدنيا، يقسم علماء الاسلام مجالات عمل الانسان الى مجال عبادي او تعبدي ومجال عادي, لكل منهما منهج خاص في التعامل معه . ويجعل ابو اسحاق الشاطبي (ت790هجري) التميز بين المجالين من " مقصد الشارع " , كما يؤكد ان الاصل في المجال الثاني المرتبط بامور الحياة العادية هو الارتباط بالمعاني والمقاصد, حيث قال: " من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات وانه غلب في باب العبادات جهة التعبد وفي باب العادات جهة الالتفات الى المعاني. ويجعل ابو اسحاق الشاطبي افعال المسلم نوعين: الأول " ان تكون من قبيل التعبدات , الثاني وان تكون من قبيل العادات. فالتعبدي يحمل معنى الخضوع والقربة, بينما العادي قد يكون طاعة دون ان يكون قربة . ويسجل ابو اسحاق الشاطبي هذا التميز بوضوح اثناء تعرضه للمقاصد الخمسة وعلاقتها بالعبادات والعاديات يقول " فاصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود كالايمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وماشبه ذلك . والعادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود ايضا , كتناول الماكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وماشبه ذلك والمعاملات راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود .. كانتقال الاملاك بعوض او بغير عوض , بالعقد على الرقاب او المنافع 25.

وبما ان السياسة مرتبطة بمصالح النفس والعقل والنسل والمال , للفرد والجماعة , فانها تدخل صراحة في مااصطلح عليه الشاطبي بالعادات والمعاملات . وهما متمايزان عن العبادات الراجعة الى حفظ الدين . والعادات والمعاملات قد يجمعان في لفظ واحد فيطلق عليهما لدى العلماء في القواعد التي اشرنا اليها اسم " العاديات " . وهو ما ينتظم كل الجوانب التدبيرية لحياة المجتمع, سواء في مجال بناء السلطة وشرعيتها في المجتمع او السياسة الداخلية او مجالات حياة المجتمع ومعاملاته او بناء مؤسساته وتدبيرها او في مجال السياسة الخارجية .

فمبناها جميعا المصلحة المقدرة من قبل الفرد او المجتمع , لان الاصل فيها " الحكم والمقاصد " . وجعل العلماء ذلك من يسر الاسلام ومقتضى عالميته , وفي المقابل فان مجال العبادات الاصل فيه " التعبد " و " الوقوف عند المنصوص ". ليس هذا التميز خاصا بابي اسحاق الشاطبي , بل هي القاعدة المعتمدة لدى كبار علماء الاسلام قديما وحديثا .

ويركز أبو الحامد الغزالي(ت 505هـ) على المعاني نفسها عندما يؤكد ان ما يتعلق بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات، وما عدا العبادات، فالتكم بها نادر. أما العبادات والمقدرات فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنى فيها نادر"ومقصود الغزالي بالتحكمات هو ذات مقصود الشاطبي وابن تيمية وغيرهما بالتوقيف، أي تحديد أشكال تطبيق المقاصد الشرعية.

والعادات هي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه والأصل فيه عدم الحظر فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى، خلاف العبادات التي لابد أن يكون مأمورا بها، فما لم يثبت أنه مأمورا بها كيف يحكم عليها بالعبادة. وعليه فباعتبار كون السياسة من قبيل العاديات لا العبادات فإنه ليس من الضروري في المجال السياسي البحث عن سند شرعي من النصوص لأي إجراء جديد، بل الذي عليه أن يبحث عن الدليل الشرعي هو الذي يمنع من الأجراء، لأن الأصل في المعاملات الاباحة حتى يرد الحظر والمنع من الشرع.

فإذا سلمنا بعدم وجود نموذج شرعي محدد للحكم، ولا نظام سياسي إسلامي محدد، فالمعول عليه هو المبادئ والمقاصد التي اتا بها الدين لتكون هداية للفرد والجماعة. فأي نظام تحققت فيه تلك المبادئ والمقاصد فهو مقبول شرعا. وإذا قارنا بين تلك المبادئ والمقاصد وبين المعايير التي تبنى عليها ما يصطلح عليه اليوم بالدولة المدنية، فإننا نجد العديد من التوافقات، فالمعايير التي تجعل الدولة مدنية على الراجح خمسة وهي؛تمثيلها إرادة المجتمع، وكونها دولة قانون، وانطلاقها من نظام مدني من العلاقات يقوم على التسامح وقبول الآخر، والمساواة في الحقوق والواجبات، وقيامها على المواطنة بغض النظر عن دين الفرد أو عرفه أو سلطته، مع مساواة جميع المواطنين فيها وإلتزامها بالديمقراطية والتداول السلمي على السلطة...

---

24 - يوسف القرضاوي ، *الدين والسياسة* ، (دار الشروق،القاهرة،2008) 79- 81

25 سعد الدين عثماني، *الدولة الإسلامية؛ المفهوم والإمكان، الدولة والمجتمع رؤية مقاصدية* ، (مطبعة مافي، اسطنبول، 2015) 199 - 257.

فالدولة في المفهوم الإسلامي لا تتنافى في شيء مع مفهوم الدولة المدنية، بل تؤسس لها على مختلف المستويات، وتمكن الشعوب المسلمة من تأسيس دول مدنية بمرجعية إسلامية، تتنوع حسب اختلاف ظروفهم واجتهاداتهم، وتستفيد من الحكمة البشرية واجتهادات التجربة الإنسانية26.

8-1. العدل مالوف وبه قوام العالم ...

في اخر مقطع من نظرية السياسة لابن خلدون يقر ان العدل كمفهوم اللهي منزل في كتاب الله هو اساس الدولة وعامل اساسي لبقائها، اي ان العدل وليس المساواة كمفهوم بشري هو ماتحتاجه الدولة وتطلبه المجتمعات لضمان بقاء واستمرار وحياة الدولة.

بمعنى أن يكون الله في السماء إله وفي الأرض إله هو أن يكون صاحب الكلمة الأولى هنا وهناك .. الحاكم والمشرع هنا وهناك .. المالك والمدبر هنا وهناك .. المقدر والمصرف هنا وهناك..

إن القرآن يقولها صراحة [وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ] .. والذين يدعون إلى فصل الدين عن الدولة .. أو إعادة الدين إلى سماواته العليا ورفض تدنيسه بأوحال السياسة، كما يقولون، أو تحييد الدين وعدم تسييسه أو زجه بالسياسة، كما يشتهون، الذين يعلنون بان ما لله لله وما لقيصر لقيصر .. إنما يقفون، شاءوا أم أبوا، بمواجهة هذه القاعدة القرآنية الصارمة .. الواضحة .. وكأنهم يطلبون من الله سبحانه أن يسحب يديه من العالم وأن يكتفي بحكم ما وراءه .. وحاشاه27!!

إذا استخدمنا التعابير المعاصرة فإن الدين (ستراتيجية) والسياسة (تكنيك) يخدم (الستراتيجية) ويذلل الصعاب أمام أهدافها الكبرى..

الدين حركة والسياسة أداة ..

الدين منهج عمل شامل والسياسة طرائق للتنفيذ ..

وفي كل الأحوال لا نجد ثمة ما يدعو للفصل بين القطبين، بل على العكس، تحتم ضرورات التنفيذ والفعل والتحقق، التكامل بينهما ..

إن (الدولة) ضرورة محتومة للدين إذا ما أريد له أن يقول كلمته في العالم وينفذ برنامجه في الأرض.. وإن (الدين) ضرورة محتومة للدولة إذا ما أريد لها أن تكون في صالح الإنسان من أجل عالم أفضل وغد سعيد .. هنالك حيث يتحرر الإنسان ويتحقق الوفاق المرتجى بينه وبين سنن الحياة والعالم والكون .. وإن الذين يدعون إلى فصل الدين عن الدولة لا يفهمون في الدين ولا في الدولة

إن (الإسلام) هو الالتزام الديني الأخير والنهائي، وهو ـ لذلك ـ يتميز بالشمولية والامتداد ويتضمن جوهر الأديان السماوية التي سبقته على الطريق ومهدت له، ومعطياتها الحيوية (الديناميكية) بعد إطراح سائر النسبيات التاريخية، وبعد هضم هذه المعطيات وتمثلها وصبغها (بصبغة) الدين الأخير .. وأي تصور، بعد هذا، أو محاولة لتصور نوع من التوازي أو التساوي الرياضي المطلق بين الإسلام وبين الأديان التي سبقته، إنما هو نكران صريح، ومرفوض، لتميّز هذا الدين (الإسلام)، وخصوصيته، وتفرده، ولـ(إلزامه) .. وهو بالأحرى (لعبة) قد تكون دوافعها ساذجة بليدة أو ماكرة خبيثة لتجميد هذا الدين أو عزله أو شل فاعليته باسم موازاته مع الأديان السابقة وعدم التفريق بين ما أنزل الله.

إن الإسلام جاء لكي يعبر عن وجوده في عالمنا من خلال دوائر ثلاث يتداخل بعضها في بعض، وتتسع صوب الخارج لكي تشمل مزيداً من المساحات: دائرة الإنسان والذي هو بنفسه في ثلاث اخر هي في نفسه وفي عائلته وفي مجتمعه، فدائرة الدولة، فدائرة الحضارة.28.

ان دولة الإسلام دولة متميزة في تاريخ البشرية لأنها أقرّت مبدأين لا وجود لهما إلا في دولة غير دينية، وأول هذين المبدأين هو حرية الأديان وهي حرية لا تقرها الدولة الإسلامية وتسمح لها فحسب بل انها تتعهد برعايتها. وثانيهما هو تعريف فكرة الوطن والدولة في أوسع معانيها تسامحاً وإنسانية وهو مبدأ يكفل المساواة في الحقوق والواجبات الوطنية بين جميع أفراد الدولة على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وعاداتهم.

ان دولة الإسلام هي دولة (العقيدة) التي قامت من البدء على أن السلطة الحاكمة العليا هي الله، القوة المحايدة التي تقرر المبادئ والوجهات العامة، إذ هي لا تميل مع فرد أو جماعة أو طبقة ولا تنحاز لحاكم أو محكوم ...

الدولة الإسلامية هي أداة أو آلية عمل لتنفيذ مقاصد الشريعة في واقع الحياة وبدونها لن تكون هذه المقاصد سوى نظريات تسبح في الفراغ. هذه المقاصد التي تنطوي على السعي المكافح لتحقيق العدل الاجتماعي والحريتين الدينية والسياسية والتقدم العمراني (بما فيه النشاط العلمي) إذا ما أتيح لها التنفيذ فانها ستنشئ حالة متميزة من الحياة التي يسودها الأمن والعدل والرخاء والتقدم بكل ما تنطوي عليه هذه المفاهيم من معنى. ولسوف يكون دور الدولة تحفيز أجهزتها ومؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية من أجل تحقيق المطلوب وحمايته من التآكل أو الاغتيال أو الانتقاص أو العدوان.

إذا تأكد لكل المعنيين بأن إسلامية الدولة تعني بالضرورة تنفيذ مطالبها المدنية بالكامل وانها ليست دولة (ثيوقراطية) بأي معيار من المعايير، وأن ما حققته في بداياتها الأولى من حماية مصالح المواطنين على اطلاقهم وما منحته إياهم من حرية واسعة في انتمائهم

---

26 سعد الدين عثماني، *الدولة الإسلامية؛ المفهوم والإمكان*، (مصدر سابق) 199 - 253.

27 أ.د.عماد الدين خليل، دولة الأسلام الأولى، *التأسيس العقدي والتطبيق التاريخ، كتاب "الدولة بين الماضي والحاضر"*، (مطبعة مافي، اسطنبول، 2014) 41 – 70..

28 د. عماد الدين خليل، (مصدر سابق) 41 – 70.

الديني ونشاطهم الاجتماعي ومعارضتهم للأخطاء والانحرافات ونزوعهم للكشف والتقدم ... الخ حقائق مؤكدة على أرض الواقع فلماذا هذه الازدواجية في التعبير أو المصطلح ؟ ان الدولة الإسلامية هي بالضرورة دولة الخدمات المدنية التي تستمد ضوابطها ومعاييرها من (الوحي) مصدرها الأساس.

أما المقصود بالمرجعية الإسلامية فهي مصادر التشريع الإسلامي من كتاب وسنة ورصيد فقهي عرف مؤسسوه الكبار كيف يستدعون الوحي والعقل معاً لتنزيل معطياتهم الفقهية على الوقائع والأقضية والنوازل والمستجدات مستهدين بمؤشرات مقاصد الشريعة العليا وفقه الموازين الذي يعرف كيف يزن الحالة مناط البحث ويضع لها الحل أو الجواب المناسب.

في ضوء المعطيات السابقة يمكن التأشير على المعايير الاساسية لجودة الدولة الحديثة..

الدين هو بالضرورة منهج حياة وان مجابهة الانحراف لن تكون الا بتشريع مفصل ودين يتولى معالجة كل شيء وهو المنهج الوحيد في مواجهة المناهج الوضعية التي تقوم على التحريف لحقائق الكون والوجود والانسان

في الدعوة الى الدولة الاسلامية يتحتم عدم تقبل معطيات العلوم السياسية الغربية بسبب انعكاس الرؤية الغربية المادية العلمانية على تكوينها ولكونها لم تكتسب صفة العلمية لانها فكت ارتباطها ابتداء باشد الحقائق الكونية ثقلا وحضورا

النظريات السياسية الغربية الاكثر حداثة مثل (نهاية التاريخ) و (صراع الحضارات) لايمكن التسليم بمقولاتها فضلا عن ان اصحابها انفسهم عادوا فبدلوا في الكثير من معطياتها

العلم الديني الذي تقوم عليه العلوم الاسلامية علم يقيني في اصوله وثوابته والعلم العقلي علم احتمالي في كشوفه ونتائجه

مناهج الشورى الاسلامية تنطوي على كل ايجابيات الديمقراطية الغربية وتتجاوز سلبياتها

الدولة التي اقامها الاسلام هي تحديدا (الدولة الاسلامية) التي تنطوي على كل ماتقدمه الدولة المدنية من خدمات وتتجاوز سلبيات الدولة الدينية التي شهدها عالم الغرب29.

وهناك جانب اخر في العدل مهم يثبت فيه نظام الدولة هو الجانب القضائي للدولة وهذا الكلام مهم يعطينا عمق الفقه القضائي التطبيقي في الحضارة الإسلامية. من ذلك استمرار مجلة الأحكام العدلية كمادة قضائية في العديد من البلدان الإسلامية.

فرغم ذهاب الدولة العثمانية وزوالها، بقي الجانب التطبيقي لها كان له حيزها في العراق حتى احتلاله عام 2003م، مما دفع الدكتور عبد الرزاق السنهوري إلى وصف القانون العراقي: بأنه (أول قانون مدني يتلاقى فيه الفقه الإسلامي والقوانين الغربية الحديثة جنبا إلى جنب بقدر متساو في الكم والكيف) وهو يرى أن هذه التجربة (من أخطر التجارب في تاريخ التقنين الحديث) ثم قال: (مكن لعوامل المقارنة والتقريب من أن تنتج أثرها، ومهد الطريق للمرحلة الثالثة والأخيرة في نهضة الفقه الإسلامي، يوم يصبح الفقه مصدرا لأحكام حديثة تُجاري مدنية العصر وتُساير أحدث القوانين وأكثرها تقدما ورقيا..)

ليستمر هذا التطور والاستيعاب فيكتب كتب وتوضع دراسات في مجال القضاء والمجتمع والدعوة .. تأخذ بشكل واسع طريقة تقنين القواعد وتأصيلها، بشكل منهجي تطبيقي غاية في الإبداع والتأليف.

وعليه فمنظومة القضاء هي خاضعة لذاته، تستمد قوتها من قدرتها على استيعاب حركة الحياة وما تتطلبه تلك الحركة من فتاوى فقهية بكم واسع، ينتقى من هذا الكم أحكاما قضائية، تخضع لضوابط تحكمها من جهة صدور الحكم وتكيفه واستئنافه ونقضه فغاية القضاء هو تحقيق العدل30.

الخاتمة :

مما تقدم من آراء بعض العلماء والمفكرين والمنظرين من تطبيق نظرية دائرة السياسة لابن خلدون الى بيان وتفسير مصطلحات الدولة ، نميل في الخلاصة إلى حيث التأصيل والواقع، فالمعول عليه هو المبادئ والمقاصد التي اتى بها الدين لتكون هداية للفرد والجماعة.

فأي نظام تحققت فيه تلك المبادئ والمقاصد فهو مقبول شرعا. وإذا قارنا بين تلك المبادئ والمقاصد وبين المعايير التي تبنى عليها ما يصطلح عليه اليوم بالدولة المدنية، فإننا نجد العديد من التوافقات، فالمعايير التي تجعل الدولة مدنية على الراجح خمسة وهي؛ تمثيلها إرادة المجتمع، وكونها دولة قانون، وانطلاقها من نظام مدني من العلاقات يقوم على التسامح وقبول الآخر، والمساواة في الحقوق والواجبات، وقيامها على المواطنة بغض النظر عن دين الفرد أو عرقه أو سلطته، مع مساواة جميع المواطنين فيها وإلتزامها بالديمقراطية والتداول السلمي على السلطة...

فدولة السياسة في المفهوم الإسلامي وعند ابن خلدون لا تتنافى مع مفهوم الدولة الحديثة، بل تؤسس لها على مختلف المستويات، وتمكن الشعوب المسلمة من تأسيس دول مدنية بمرجعية إسلامية، تتنوع حسب اختلاف ظروفهم واجتهاداتهم، وتستفيد من الحكمة البشرية واجتهادات التجربة الإنسانية.

---

29 أ.د.عماد الدين خليل، *مرئيات اساسية حول قيام الدولة الاسلامية، كتاب الدولة والمجتمع رؤية مقاصدية*"، (مطبعة مافي، اسطنبول، ط1، 2015)، 149 - 177. .

30 عبد القادر السماري ، *معايير الجودة في التنمية الشاملة للدولة المعاصرة من منظور إسلاميّ، بحث مقدم الى مؤتمر الدولة الثالث : الدولة في ظل معايير الجودة*، (اسطنبول، 2016) 166.

كما أن السلطة في المنظور الإسلامي تبني على الطواعية والاختيار، والحاكم وكيل عن الأمة، ومن حقها أن تراقبه وتحاسبه، مباشرة أو من خلال ممثلين لها. ولذلك اتفق الفقهاء على تكييف الولاية أو المسؤولية السياسية للدولة على أنها "عقد" أو "تعاقد".

وفي هذا البحث يكون اهم ما يمكن ان يتعلق بالأفكار وجودتها في الاشارات التالية.

العلاقة بين المسائل الداخلية والمحلية وبين القانون الدولي.

القيم الثقافية والوضع الاقتصادي والتاريخ السياسي والاجتماعي والجدل عنه بعبارات قانونية وبأسلوب شرعي.

تطور القواعد الخاصة بالدستور والقوانين وهي قواعد وطنية بطبيعتها وتوضع من خلال المجالس التشريعية والمحاكم للدول المختلفة وفي القضايا ذات الصلة الجغرافية للقطر الواحد.

عامل "الترتيب" في وسائل وغايات الحكم. فعلوية الدستور او فوقية الدستور امر لا بد من وضعه في المكان الصحيح في هذا النظام.

توظيف المقدس من خلال الجانب الفلسفي بالليبرالية الجديدة هو فقط ضرب من ضروب الاضفاء المعرفي لضمان احقية التنظير بين التاريخ والمستقبل.

للدولة وظيفتان وظيفة سياسية ووظيفة ادارية.

دراسة القواعد الدستورية التي تنظم ممارسة السلطة والقانون الدستوري الذي يهتم بدراسة الواقع التي لها ارتباط وثيق بالقواعد المنظمة لممارسة السلطة يوجب ان تكون دراسة نظرية الدولة سابقة لدراسة لنظرية الدستور.

ان مفهوم السيادة الدائمة على المصادر الطبيعية هو احد المبادئ الخاصة بتقرير المصير واساس لميثاق حقوق الانسان من خلال التعبير عن مبدأ تقرير المصير الاقتصادي.

ضمان الحريات المانعة العامة لتقييد الدولة.

مصادر البحث:

احمد عبدالرزاق السعيدان, *القانون والسيادة وامتيازات النفط*, بيروت, مركز الدراسات الوحدة العربية, ط2, 1997.

رَشِيد عمارة الزيديّ، د.عمّار وجيه زين العابدين، *فَلْسَفَةُ الدَّوْلَةِ المَدَنِيَّةِ المُعَاصِرَةِ فِيْ الإِسْلَام، نظرية الدولة* ، اسطنبول، 2015 .

سعد الدين عثماني، *الدولة الإسلامية؛ المفهوم والإمكان*، الدولة والمجتمع رؤية مقاصدية،اسطنبول، المؤسسة الوطنية للدراسات، 2015.

عبدالرحمن ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون وهي الجزء الاول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربرومن عاصرهم من ذوي الشان الاكبر*، تحقيق خليل شحاذة، دار الفكر، بيروت،2001.

عبد الرحمن شاكر العلام, *شرح قانون المرافعات المدنية رقم 83 لسنة 1969 مع المبادئ القانونية لقرارات محكمة تمييز العراق مرتبة على مواد القانون*, بغداد, ط2, ج1 ج2 ج3 ج4, المكتبة القانونية, 2009.

عبد القادر السماري، *معايير الجودة في التنمية الشاملة للدولة المعاصرة من منظور إسلاميّ*، بحث مقدم الى مؤتمر الدولة في ظل معايير الجودة، اسطنبول، ايثار، 2014.

علي بن محمد حبيب البصري الماوردي, *الاحكام السلطانية*, تحقيق احمد جاد, القاهرة, دار الحديث, 2006.

عماد الدين خليل, *التفكير الابداعي ...التأصيل الشرعي والتأسيس الحضاري*, اسطنبول, المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث, مافي برنت اوفس, ط1, 2012.

عماد الدين خليل، *دولة الأسلام الأولى: التأسيس العقدي والتطبيق التاريخ، نظرية الدولة*، اسطنبول، 2015.

محمود أبو الهدى الحسيني، *الهوية الإسلامية المنشودة في الدولة المعاصرة*، نظرية الدولة، اسطنبول ، 2015.

محمود حيدر, *الدولة المستباحة من نهاية التاريخ الى بداية الجغرافية*, بيروت, مطبعة رياض الريس للكتب والنشر, ط1, 2004.

منذر الشاوي, *القانون الدستوري*, المكتبة القانونية, بغداد, ط2, ج1 ج2, 2007.

منذر الشاوي، *فَلْسَفَة الدولة*، دار ورد الأردنية للنشر، عمان، 2012،.

مهدي عامل، *في الدولة الطائفية*، دار الفارابي، بيروت ، 1986.

مهند يوسف العلام, *الهلال الخصيب في الوثائق الامريكية ... تطور المصالح الامريكية في النصف الاول من القرن العشرين*, بيروت, ج1 ج2 ج3 ج4 ج5, مؤسسة الرسالة, 2007.

مهند يوسف العلام, *الهوية بين التأصيل الشرعي والتأسيس الحضاري*, اسطنبول, المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث, مافي برنت اوفس, ط1, 2013.

مهند يوسف العلام، *قواعد العلم الدستوري في ضوء نظرية المقاصد، المجتمع والدولة*: نظرة مقاصدية، إسطنبول 2015 .

يوسف حسن يوسف، *علم الاجتماع السياسي*، مركز الكتاب الاكاديمي، ط1، عمان، 2016.

Sekülerleşme ve Kişisel Gelişim: Kişisel Gelişim Üzerine Bir Analiz Denemesi

Secularization and Self-improvement: An Analysis Essay on Self-improvement

Mehmet Furkan ÖREN*

Özet:

Kişisel gelişim günümüzün revaçta olan alanlarından birisidir. Sayıları her geçen gün artan rehabilitasyon merkezleri, yaşam koçluğu, rehberlik araştırma merkezleri bu alanın yaygınlığıyla ilgili önemli veriler sunmaktadır. Yine kitapçıların raflarında çok satanlar (best-seller) düzeyindeki kitapların kişisel gelişimle ilgili olması dikkate değerdir. Kişisel gelişimin yaygınlaşması ve talep edilir bir hale gelmesinin altında yatan sebepleri irdelemek bu makalenin temel hedefidir. Makalede kişisel gelişimin kamusal bir nitelik kazanmasında etkili olan çeşitli sebepler irdelenmekte ve kişisel gelişimin sekülerleşme süreciyle bağlantıları analiz edilmektedir. Başka bir ifadeyle yazıda, genel olarak ne oldu da kişisel gelişim bu denli talep edilebilir hale geldi? Sorusunun cevabı sekülerlikle ilişkili bir şekilde verilmektedir.

Bu anlamda çalışma kişisel gelişimle sekülerleşme arasındaki diyalojik ilişkiyi incelemekte ve kişisel gelişimin yaygınlık kazanmasında sekülerleşmenin önemli bir faktör olduğu tezini işlemektedir. Diğer bir ifadeyle çalışmanın temel hipotezi seküler anlayışın yaygınlaşmasının kişisel gelişimi talep edilebilir bir konuma getirdiği yöndedir. Bu bağlamda yazıda kişisel gelişime yönelik faaliyetlerin artışı, sekülerleşmeyle bağlantılı olan çeşitli faktörlerin ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilmektedir. Bu faktörler eşitlik, bireycilik, rekabet, metalaşma ve hazcılık gibi başlıklarla kategorize edilmektedir.

Çalışma nitel veya nicel verilerden ziyade literatür analizine dayalıdır. Diğer bir ifadeyle çalışma herhangi bir saha araştırması, mülakat ve ankete dayalı değil, literatürel bir analizdir. Belirtmek gerekir ki hem kişisel gelişim hem de sekülerleşme geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu açıdan kişisel gelişimin seküler boyutları belli başlı sekülerlik tartışmalarına değinildikten sonra analiz edilmekte, sekülerleşmeyle ilgili klasik tezler ve güncel belli başlı tartışmalara yer verilmektedir. Bu anlamda makale iki temel bölümden oluşmaktadır. Birincisi klasik ve güncel sekülerlik tartışmalarından, ikincisiyse sekülerliğin kişisel gelişime etkilerinden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Modernleşme, Sekülerleşme, Kişisel Gelişim, Metalaşma

Abstract

Self-improvement is one of the most popular areas nowadays. Increasing numbers of rehabilitation centers, life coaching and guidance research centers provide important data on the prevalence of this field. It is also noteworthy that the best-selling books on the shelves of bookstores are about self-improvement. The main objective of this article is to examine the reasons behind the widespread and demanding self-improvement. In the article, various reasons that are effective in gaining a public character of self-improvement are examined and the connections of self-improvement with the secularization process are analyzed. In the other words,

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, mforen19@gmail.com OCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7568- 4166

what happened to make personal development so demandable in general? Answer of this question is given in relation to secularism in the article.

In this sense, the study examines the dialogic relationship between self-improvement and secularization and deals with the thesis that secularization is an important factor in the prevalence of self-improvement. In the other words, the main hypothesis of the study is that the spread of secular understanding brings self-improvement to a demanding position. In this context, the increase in activities for self-improvement is associated with the emergence of various factors related to secularization. These factors are categorized under titles such as equality, individualism, competition, commodification and hedonism.

The study is based on literature analysis rather than qualitative or quantitative data. In the other words, the study is a literature analysis, not based on any field research, interview and survey. It should be noted that both self-improvement and secularization cover a wide area. In this respect, the secular dimensions of self-improwment are analyzed after discussing the main secularism debates, included classical theses and current debates on secularization. In this sense, the article consists of two main parts. The first consists of classical and current discussions of secularism, and the second consists of the effects of secularism on self-improvement.

Keywords: Sociology of Religion, Modernization, Secularization, Self-improvement, Commodification

Giriş

Mücadele etmek, gayretli olmak, bir şeyleri ortaya koymak insan olmanın ayrıcalıklarındandır. İnsanlar, diğer canlılardan farklı olarak ürünler ortaya koyar ve yeni şeyler icat eder. Kentler kurması, devasa gökdelenler inşa etmesi, uçabilmesi, denizler üzerinde yüzen gemiler yapması insanın üretken karakteriyle ilgilidir. İnsanoğlu yerinde durmayan bir varlıktır. Onun tarihsel yolculuğu bu hareketliliğin örnekleriyle doludur.

Ne var ki insanın bu girişken ve dinamik özellikleri özellikle modern dönemlerin paradigmal çerçeveleriyle beraber değişmeye başlamıştır. İnsanların kaynak ve sermayeye dönüştüğü modern dönemlerde üretim, verimlilik, çok çalışma ve güçlü olma önemli bir husus olarak öne çıkmıştır. Anthoniy Giddens'in vurguladığı gibi modernite sanayileşmiş dünyaya denk gelmektedir.[1]Sanayi bandaj üretimi, standardizasyonu, verimi, zamanın planlı olarak kullanılmasını, metalaşmayı ve parasal getiriyi imlemektedir. Makineleşme, kapitalistleşme, rekabet, iş gücü ve fazla çalışmak modern süreçlerin belirgin özelliğidir. Güç ve başarının önemli hale gelmesi, insanın "insan arzuları ve ihtiyaçları olan şiddetli tutkulara tabi bir varlıktır" konsepti içerisinde tanımlanması, ortaya çıkan öjenik yaklaşımlar, güçlü olanın ayakta kalacağı/iyi bir yaşam süreceği kabulü, paranın önemli bir meta haline gelmesi insanın güçlü ve dayanıklı olmasını imleyen süreçlere işaret etmektedir. Bu süreçler modernleşmenin şehirleşme, iktisadileşme, rasyonelleşme ve nihayet sekülerleşme boyutlarıyla ilgilidir.

Burada modernleşmenin imlediği kapitalistleşme, rasyonelleşme ve şehirleşme olgularının imlediği en önemli boyu sekülerleşmedir. Diğer bir ifadeyle modernleşme süreciyle sekülerleşme arasında diyalojik bir ilişki vardır. Sekülerleşme sözcüğünün kökeni 1648 Westpahalia anlaşmasına kadar gider.[2] Klasik anlamıyla laik, dünyevi, dinden bağımsızlaşmaya göndermede bulunan sekülerleşme, Tanrısal kutsalın yerini dünyevi nesne, olay ve kutsalların alınışına işaret etmektedir. Nietzsche yıllar önce Tanrı'nın ölümünü ilan ederken, aslında Tanrı'ya oynayan bireyin doğuşuna işaret ediyordu.[3] Çoğunlukla Tanrı'yla niteleyen "yaratıcılık", modern ilerleme anlayışının olmazsa olmazıdır.[4] İlerlemek, yeni şeyler ortaya koymak, yaratmak ve sorunları kendi kabiliyetleri çerçevesinde

[1] Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysellik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatılcan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 29.

[2] *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, çev. Bülent Arıbaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 656.

[3] Nietzsche Friedrich, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016), 270.

[4] George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Yeşim Erdem (Ankara: Heretik Y., 2019), 299.

çözmek, işi "şansa" ve "hikmete" bırakmamak, tüm hayatı kontrol etmek, belirgin özelliklerinden birisinin ilerleme olduğu modern bireyin önemli özelliklerindendir.[5] Kişisel gelişim olarak tanımlanan bu sürecin sekülerleşmeyle bağlantısını analiz etmek bu çalışmanın çıkış nedenidir.

Yazının ana tez, kişisel gelişimin yaygınlık kazanmasında sekülerleşme ve onunla bağlantılı olarak dünyevi süreçlerin yükselmesi, gösteri toplumunun ortaya çıkması, şöhretler kültürünün yükselmesi, bireylerin bir şeyleri elde etmek için sürekli olarak uğraşması ve her şeyin metalaşmaya başlamasıyla ilgilidir. Bu bağlamda yazı kişisel gelişimin ortaya çıkıp yaygınlık kazanmasında tarihsel olarak sekülerleşmeyle bağlantılı üç önemli gelişmenin etkin olduğunu vurgulamaktadır: Bunların ilki egemenliğin Tanrı'dan yeryüzüne inmesi, bireyselleşme ve toplumların demokratikleşmesi, ikincisi dinsel pratiklerin, anlayışların gerilemesi, sivilleşmesi ve belli bir tercihe inmesi, üçüncüsü de ilk sebeple bağlantılı olarak gündelik yaşamın metalaşıp parasallaşması ve artan tüketim kültürüdür. Çalışma kişisel gelişimi literatüre dayanarak analiz etmekte, kişisel gelişimin yaygınlık kazanmasının sebeplerini irdelemekte ve kişisel gelişimin neden yaygınlık kazandığı sorusuna sekülerizmi merkeze alarak cevap bulmaya çalışarak alandaki tartışmalara katkı sumaya çalışmaktadır.

1. Makalenin Kapsamı ve Problemi

Kişisel gelişim, günümüzün revaçta olan alanlarından birisidir. Kimi doğrudan kimisi ise dolaylı olmak üzere yüzlerce kitap, bu alana yöneliktir. Alanı sadece kitaplarla sınırlandırmak elbette ki doğru olmayacaktır. Bugün faaliyet gösteren yüzlerce kurs merkezinin hedefi kişisel gelişimdir. Bu kursların çoğu paralı olan yerlerdir. İnternet üzerinden yapılacak ufak bir araştırma bile kişisel gelişimin yaygınlığının boyutlarını öğrenmeye yetecek boyuttadır. Kişisel gelişim kimi zaman doğrudan bu isimle anılırken, bazen yaşam koçu, rehabilitasyon merkezi, psikoloji klinikleri hatta meditasyon ve yoga seansları şekline bürünmektedir. Öte yandan eğitim kurumlarında olmazsa olmaz olan rehberlik birimlerini kişisel gelişim bağlamında okumak mümkündür. Kitapçıların çok satanlar reyonlarında şu ya da bu şekilde kişisel gelişimi konu alan, imleyen veya doğrudan değinen kitapların yer alması bu alanın yaygınlığıyla ilgili başka bir örnektir.

Amerikalı sosyolog Wright Mills'in vurguladığı gibi herhangi bir konu bir kişiyi düşündürüp ilgilendiriyorsa kişiseldir. Oysa eğer birden fazla kişinin gündemini oluşturuyorsa kamusal nitelik kazanmıştır.[6] Kişisel gelişim devasa ekonomik hacmi, gelişen popüleritesiyle artık kamusal bir konudur. Bugün İnsanlar kendilerini tanımakta, imkân ve kabiliyetlerinin farkına varmakta ve kendilerini geliştirmek için çeşitli stratejiler geliştirmekte, benliklerini güçlendirici faaliyetlerde bulunmaktadırlar. Peki, ne oldu da kişisel gelişim gündelik hayatın önemli bir parçası haline geldi? Bu yazının soruya olan cevabı modern paradigma ve onunla bağlantılı olan sekülerleşmedir. Sekülerleşmenin mantığının anlaşılması aynı zamanda kişisel gelişimin arka planında yer alan unsurların anlaşılmasıdır.

Kamusal nitelik kazanan her konu bir şekilde toplumsal, mekânsal, zamansal, sosyal, siyasal ve kültürel boyutlara işaret etmektedir. Bu anlamda kamusal konuların arka planını oluşturan muhtemel etmenler, problemler ve tetikleyici unsurların ortaya konulması önemlidir. Türkiye'de kişisel gelişimi araştırma konusu yapan çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin Ulusal Tez Merkezi (YÖK tez) incelendiğinde bu konuyla ilgili yapılmış olan 42 çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan 29 tanesi yüksek lisans 13 tanesi ise doktora düzeyindedir.[7] Ancak bu çalışmaların hemen hemen tamamı kişisel gelişimin içeriğine, etkinliğine ve çalışma biçimine odaklanmaktadır. Oysa neden kişisel gelişim yaygınlık kazanıyor? Sorusuna cevap oluşturabilecek çalışmaların da alana katkı sunacağı kuşkusuzdur. Kişisel gelişime yönelik çalışmaların hepsinin içeriğine girmek sınırları zorlayıcı olacaktır. Ancak alana ilişkin yapılmış olan doktora düzeyindeki birkaç çalışmanın en azından başlığının verilmesi alanla ilgili yapılan çalışmalara ilişkin fikir verici olacaktır. "Kişisel Gelişim Odaklı Yapılandırılmış Geştalt Temas Biçimleri Grup Uygulaması ve Etkiliği*"*[8], "İletişimin Stratejikleştirilmesi: Kılavuz Kitaplar, Kişisel

---

5 Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 299.

6 C. Wright Mills, *Sosyolojik Tahayyül*, çev. Ömer Küçük (İstanbul: Hil Yayınları, 2016).

7 Ulusal Tez Merkezi. (2020). https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp (Erşim, 01.03.2021).

8 Çağla Gülol, *Kişisel Gelişim Odaklı Yapılandırılmış Geştalt Temas Biçimleri Grup Uygulaması ve Etkiliği* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi- Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005).

Gelişim Kursları ve İletişim Eğitimi Seminerlerinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi”,[9]“Kişisel Gelişim Literatürünün Eğitim ve Danışma İhtiyacı Açısından İncelenmesi: Kuramsal Analitik Bir Yaklaşım”,[10] “Kişisel Gelişimde Mobbing Etkisi: Öğretmenler Üzerinde Bir Uygulama”[11] ... Birkaç örneğini verdiğimiz bu ve benzeri çalışmalar kişisel gelişimin kendisini analiz ederken onun sekülerleşmeyle bağlantısına ve kamusal nitelik kazanma nedenine değinmemektedir. Oysa kişisel gelişimin sosyal şartlara ve buna bağlı olarak sekülerleşmeye dönük yönleri de bulunmaktadır.

2. Sekülerleşme

Sekülerleşme tartışmaları din sosyolojisinin önemli konularından birisidir. Kavramın kullanımı eski olsa da din sosyolojisi alanındaki kullanımları daha çok 19. yüzyılda meydana gelmiştir. Bu dönemde özelinde din etrafında meydana gelen radikal değişimler sekülerleşme tezlerinin güçlü bir şekilde gündeme ge(tiri)lmesiyle sonuçlanmıştır. “Latince *saeclum* kökünden gelen *seküler”* zaman ve mekân kavramlarına göndermede bulunur. Burada Zaman şimdiyi mekan ise dünyayı ifade eder.[12] Sekülerizm kavramını din karşıtı anlamıyla kullanan ilk kişi George Jacob holyoake tarafından kullanılmıştır.[13] Cox sekülerleşmeyi İnsanın, aklı ve dili üzerinde önce din sonra metafizik etkilerin kalkması şeklinde tanımlamaktadır.[14]Sekülerleşme dinselin gündelik hayat, siyaset, iktisat ve bilgideki etkisinin azalışına Tanrı’nın dünyadan el çekmesine, dininin ve dine bağlı olan unsurların azalışı olarak yorumlanmaktadır.[15]

Ancak sekülerleşmeyi şehirleşme, rasyonelleşme ve iktisadileşme gibi süreçlerle bağlantılı olarak açıklayan ve modernleşme süreciyle karakterize olan bireyselleşme, özerkleşme, özelleşme, çoğulculaşma, dini pratiklerde gerileme ve dinin gerileyeceğini iddia eden klasik sekülerleşme kabulü K. Dobbelaere, R. Stark gibi düşünürlerce eleştiri konusu yapılmıştır.[16] Bu eleştiriler sekülerleşmenin yeknesak bir tanımının olmadığına döküktür. Aslında sekülerleşmenin tanımı aynı zamanda dinin de tanımıdır. Sekülerleşme dinin nasıl ve ne şekilde konumlandırıldığıyla ilgilidir. Bir yerde sekülerleşmeden söz ediliyorsa bir şekilde belli bir din algısından söz ediliyordur.[17] Dinin yok olacağını düşünen klasik seküler kuramları dini belli bir çerçeveyle (biraz daha dar) tanımlama eğilimindeyken, dinselin dönüşüp yeni formlar kazandığını savunan ve klasik seküler kuramcılarını leştirenler dinin anlamı ve kapsamını geniş tutmakta, milliyetçilik gibi modern ideolojileri de inanç konseptine yerleştirme eğilimindedirler. Kimi düşünürler sekülerleşmeyi kurumsal din yapılarının tasfiyesi ve dinin bürokratik mekanizmadaki etkisinin yitirilişi olarak tanımlamakta ve bireyin gündelik hayatıyla sınırlı hale gelmesi olarak okumaktadır.[18] Buna göre modern bireyin dinselliği dinin ancak özel inançlar ve duygular olarak varlık bulmasıdır. [19] Bu kabul Grace Davie’nin bireylerin herhangi bir yapıya bağlı olmadan ona *ait olmadan inanma* tanımlanmasını imlemektedir.[20]

---

9 İlker Özdemir, *İletişimin Stratejikleştirilmesi: Kılavuz Kitaplar, Kişisel Gelişim Kursları ve İletişim Eğitimi Seminerlerinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

10 Füsun Ekşi, *Kişisel Gelişim Literatürünün Eğitim ve Danışma İhtiyacı Açısından İncelenmesi: Kuramsal Analitik Bir Yaklaşım* (Ankara: Marmara Üniversitesi-Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

11 Muhsin Kürşat Türker, *Kişisel Gelişimde Mobbing Etkisi: Öğretmenler Üzerinde Bir Uygulama* (Ankara: Gebze Teknik Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

12 S. Nakib Attas, *İslâm, Sekülerizim ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Muhammed E. Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 40.

13 Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Y., 2007), 36.

14 Akt. Attas, *İslâm, Sekülerizim ve Geleceğin Felsefesi*, 41.

15 Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 121.

16 *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, 656.

17 William H. Swatos - Kevin J. Chirisitano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 101.

18 Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 37-38.

19 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 569.

20 Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, 57.

Bu kapsamda geniş bir anlam çerçevesine sahip olan sekülerleşme etrafındaki tartışma ve anlayışlar üç temel alanda kategorize edilebilir. Sekülerleşmeyi dinin tamamen yok olacağı bağlamında ele alanlar, ikincisi sekülerleşmeyi geleneksel din ve kutsalların zaman ve zemine göre değişimi olarak çerçeveleyenler, üçüncüsüyse hem dinin hem de sekülerleşmenin eklektik bir şekilde değişip dönüştüğü iddia edenlerdir. Ancak bu kategorilerin uzlaştıkları temel nokta değişimdir. İster dinin yok oluşu olarak tanımlansın isterse dinin dönüşümü olarak ele alınsın şehirleşme, kapitalistleşme ve rasyonelleşmenin yeni bir insan modeli ve hayat anlayışı meydana getirdiği yeni dinsel biçimlerin ve kutsalların modern zamanlara özgü olduğu vurgulanmalıdır. 1967 yılında kaleme aldığı *The Consept of Secularization in Emprical Research* başlıklı makalesinde Shiner, sekülerliğin altı biçiminden söz etmekte bu biçimlerin şu ya da bu şekilde ortak noktasının geleneksel Tanrısal alanın etkinliğinin azalması olarak kodlamaktadır. [21]

Sekülerleşme Tanrı merkezli epistemik kurgu, insani anlayış, felsefi bakış, gündelik terminoloji ve çerçevenin dönüşerek dünyevileşmesidir. Dünya merkezli bir bakışın yaygınlaşmasında önemli bir yere sahip olan sekülerleşme, bireylerin kendi kendisine yetişine işaret etmektedir. Cox'un ifadesiyle sekülerleşme insanın "Tarihin, mukadderattan kurtarılması… İnsanın dünyada bir başına bırakıldığını, artık kaderini suçlamayacağını ve kaderine kızgınlık duymasının yersiz olduğunu keşfetmesidir."[22] Bu süreç bireylerin başarmaya çalışırken kendi öznel güçlerine dayanmaları, yeni şeyler ortaya koymaya çalışırken Tanrısal bir güçten destek *istememelerini*, kendi öznel kişiliklerini ön plana çıkarmaya çalışmalarını ifade etmektedir. Tom Paine'in ifadesiyle bu duruş "Benim kedi aklım benim kendi kilisemdir" şeklindeki yaklaşımıdır.[23]Tevekkül, diğerkâmlık, üstün bir gücünü hayata müdahil olduğunu kabul etme, dünyanın ve yaşamın geçici olduğuna inanma gibi olguların silikleşmesi, her şeyin şimdi ve buraya indirgenmesi bireylerin dünyevi olan şeyler için daha fazla mücadele etmesiyle sonuçlanmaktadır. Dinin çeşitli sosyal ve psikolojik fonksiyonlara sahiptir. Oysa Berger'in ifadesiyle "Modern sekülerizm insanların ferdi eylemlerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etmede herhangi bir işleve sahip değildir.*"* [24]

Sekülerleşme bir çeşit rotasızlığı imler, diğer bir ifadeyle sekülerleşme "Tanrılara ait olan ve bu yüzden de insanlar tarafından kullanılmalarına izin verilmeyen şeylerin tekrar insanların kullanılmasına sokulması anlamına gelir."[25] Sekülerleşme bir biçimiyle hayatın anlamsızlaşmasına daha açık ifadeyle rotanın metalara yönelmesine işaret etmektedir. Rotasızlık ve bir yönüyle köksüzlük dünyada başkalarının tanıdığı ve güvence altına aldığı hiçbir yeri olmamak demektir. Bu savurulma ve yalnızlık anaforunda zaaflar ve eksik yönlerin farkında olmak önemli bir durumdur. Kendi sorunlarını çözmek, başının çaresine bakmak, ayakta kalmak için gerekli bir husustur. Çünkü dünyevileşme bireyleri aşkınlıktan, tebaiyetin her türünden kurtaran bir özgürlük pratiği olarak kodlanırken bireyselliğe, benliğin kendini özgür bir şekilde sunmasına, içkinliğe bir oyun alanı açmakta [26] öte yandan kendi yağında kendisinin kavurulmasını salık vermektedir.

Dünyevileşme dinin yerini iktisadın alışını ifade eder. Nihayetinde günümüz liberal ekonomik anlayışıyla klasik din konsepti birbirine zıt unsurlardır. Ekonomi materyalist bir anlayışa dayalı ortaklık faaliyeti olarak belirirken, din bir idealler ortaklığı olarak temayüz olmaktadır.[27]Dinsel perspektifte mülkiyetin nihai sahibi Tanrı'dır. Bu çerçevede mülkiyet bireylere verilmiş olan bir emanettir. Oysa seküler iktisatta *"*mülkiyet hakkı doğrudan, benim bir eylemden ileri gelir, zira o kendi çalışmamın bir soncudur."[28] Mülkiyetin genişliği, büyüklüğü ve çokluğu bireylerin uğraşıyla ilgili olarak kodlandığı

---

[21] Larry Shiner, "Concept of Secularization in Emprical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/ (1967), 207-220.

[22] Akt. Attas, *İslâm, Sekülerizim ve Geleceğin Felsefesi*, 41.

[23] Christian Joppke, *Laik Devlet Kuşatması Altında* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 25.

[24] Peter Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 77.

[25] Byung-Chul Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 60-61.

[26] Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 61.

[27] Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 299.

[28] Gérard Mairet, *Egemenlik İlkesi: Modern İktidarın Tarihi ve Temelleri*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Açılım Kitap, 2020), 51.

için bireyler ne kadar çalışırsa o kadar sahip olabileceği şeklinde bir denklem ortaya çıkmaktadır.Emek mülkiyetin yaratıcısıdır ve çalışmak, doğal şeylerin maddi manipülasyonunun ötesinde mülk sahibi olabilmenin yoludur. Bu paradigmada nasip, kısmet, tevekkül gibi sonucu başka bir güce havale eden yaklaşımların yeri yoktur. Başarı ve başarısızlık, zenginlik ve fakirlik doğrudan bireyin eylemleriyle ilgilidir. Bu anlayış bireylerin daha sık çalışmasını, mücadele etmesini ve gayret etmesini beraberinde getirmektedir. Bu anlamıyla sekülerleşme Weber'ci bir yaklaşımla dünya dışı (Tanrı) merkezli disiplin/çilecilikten, dünya merkezli disiplin/çileciliğe geçiştir.[29]Mutluluk arayışının dünyevileşmesini imleyen bu disiplin/çilecilik sürecinde bireylerin imdadına koşacak aşkın bir güç yoktur. Moral ve motivasyon aşılayan bir literatür olarak kişisel gelişim vardır.

Neticede uzun soluklu bir geçmişe dayalı olan sekülerleşme süreci,[30] bireylerin gündelik hayatın içerisinde Tanrısızlaşması, tüm sorunlar ve sıkıntılarıyla baş başa kalmasını imlemektedir. Modernite hayatın Tanrı dışılaşmasına, bireylerin aydınlanmış olmasına, çeşitli yönlendirici ve rota çizici etmenlerin etkisinden kurtulmasına işaret ederken, öte yandan genel bir motto olarak özgürlük ve eşitlik söyleminin yaygınlaşmasını ifade etmektedir.[31] Bu sürecin önemli sonucu insanların sıkıntı ve zorluklarla baş başa kalması, mücadeleyi kendi öznel kabiliyetiyle yürütmesidir. Diğer bir ifadeyle bireylerin dünyayı yöneten bir güç olarak Tanrı'dan azade olması ve kendi sorunlarıyla baş başa kalmasıdır.[32] Kendi kendine yetecek olan bireylerin çalışması, üretmesi, sürekli olarak dinamik kalması ciddi bir enerji moral ve motivasyon gerektirmektedir. Bu süreçte insanın motive olacağı, moralinin yüksek tutulacağı bir takım rehberlerin oluşması önemlidir ve bu da kişisel gelişim alanı olarak belirmektedir. Genel olarak iki temel alanda kategorize edilebilir.

2.1. Eşitlik, Bireysellik ve Rekabet

Sekülerleşmenin önemli sonuçlarından birisi bireyciliktir.[33] Sekülerleşme egemenliğin Tanrı'dan insana geçmesini ifade etmektedir.[34] Yükselen demokrasi ve gelişen eşitlik anlayışı, öte yandan bireylerin seçme ve seçilme özgürlüğünü elde etmesi bir açıdan *dilediğini yapabilme* anlayışının yaygınlaşmasını tetiklemiştir. Nitekim sekülerleşme üzerinde çalışmaları olan Taylor bireyciliği modernitenin üç büyük sıkıntılarından birisi olarak görmektedir.[35]Tocqueville'nin ifadesiyle "demokratik eşitlik bireyi kendine döndürür ve en sonunda onu tamamen kendi yüreğinin yalnızlığına kapama tehdidi taşır."[36] Bireysel özgürlüğün içerisine yerleşen önemli anlayışlardan birisi dünyevi nimet, nesne ve metalara ulaşım hakkıdır. Ancak her şeye sahip olabilme özgürlüğü imkân ve kabiliyetler düşünüldüğünde sınırlı sayıda bireylerin sahip olabileceği bir şeydir. Dünyevi anlamda istediğine sahip olabilmenin özgürlüğüne işaret eden eşitlik söylemi, bireylerin büyük anlatılardan kurtulmasının bir biçimi olarak belirirken, öte yandan insanların belli açılardan *yarış atı* formuna girmesiyle sonuçlanmaktadır. Nihayetinde eşitlik söylemi bir tarafıyla tüm insanları aynı kategoride çerçevelerken öte yandan alt metin olarak bireylerin birbirinden farklı olduğuna işaret etmektedir.

Modern dönemde başlayan eşitlik ve özgürlük trendi dinin, geleneksel kodların, tarihin ve kültürün birey üzerindeki *tasallutuna* son verme anlamına gelmektedir. Bu anlamda birey sadece kendi öz kaynaklarına ve bireyselliğine dayanmak zorundadır. Simmel'in vurgusuyla:

> "On sekizinci yüzyıl bireyciliği sadece özgürlük istiyordu, sadece insanı insanlıktan ayıran 'ara' çevreleri ve orta seviyeleri (yani her bireyin varoluşunun çekirdeğini ve kıymetini oluşturduğu düşünülen, ama tikelci tarihsel gruplaşmalar ve bağlar tarafından gizlenmiş ve budanmış olan saf insanlığın gelişimini ketleyen çevreleri) ortandan kaldırmak istiyordu. Böylelikle birey kendi kendine, kendi içindeki nihai ve özsel olan şeye dayanır hale getirilir getirilmez, diğer herkesle aynı yere oturtulur ve özgürlük eşitliği açığa çıkarmış olur."[37]

---

29 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi,* çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 129.
30 Bu uzun soluklu süreç için bk. Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: İş Bankası Y., 2007).
31 Touraine, *Modernliğin Eleştirisi,* 257-266.
32 Touraine, *Modernliğin Eleştirisi,* 267.
33 Duran Bünyamin, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997), 92.
34 Touraine, *Modernliğin Eleştirisi,* 27.
35 Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 10.
36 Akt. Duran Bünyamin, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, 93.
37 George Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 260.

Bu özgürlük, bireysel benzersizlik üzerinde temellendirilmektedir. Özgür olmak kişinin bireyselliğinin ve su-i generis yapısının bir özelliği olarak çerçevelenmektedir. Tanrı'ya oynayan modern birey, biriciktir ve nevi şahsına münhasır özelliklere sahiptir. Bu öznellik kimi açılardan *kutsal* bir çerçeveye oturtulur.

> "Birey gittikçe daha kıyaslanmaz hale geldikçe -- varlığı, davranış tarzı ve kaderi bakımından –bütünün organizasyonu içinde sadece onun tarafından doldurabilecek ve sadece ona tahsis edilmiş bir konumu işgal eder hale geldikçe, bu bütünü bir birlik olarak, içinde her bir unsurun başka hiçbir şeyle değiştirilmeyecek ama kendi hayatını sürdürebilmek için bütün bu başkalarını ve onlarla etkileşimi öngördükten hayati bir unsur olduğu metafizik bir organizma olarak kavramak için nedenlerimiz de artar."[38]

Bireylerin her türlü fikri ve düşünsel kısıtlamadan kurtulması, kendi biricikliklerini sergilemeleri, yetenek ve kabiliyetleri ölçüsünde iş ve işlemler yapması bu felsefi anlayışın köşe taşıdır. Eşitlik söylemiyle birlikte işe koşulan bu anlayışın arka planı büyük bir eşitsizliğe işaret ettiği gibi kimi açılardan kaldırılamayacak sorumlulukları yüklemenin de bir ifadesidir. Bu süreçte nesnelere ulaşma açısından eşitlik önemlidir. Ancak nesnelerin tüketimi bireylerin farklılığı üzerinden kendisini inşa eder. Baudrillard'ın ifadesiyle "Modern tekelci üretim, asla sadece mal üretimi değil, aynı zaman da her zaman (tekelci) ilişki üretimi ve fark üretimidir."[39] Çalışma ve çabalama konusunda herkes eşit olabilir, ancak tüketme, satın alma ve dilediğini yapabilme konusunda büyük bir eşitsizlik söz konusudur.

Modern söylemde eşitlik önemli bir mottoyken, meslekler, eğitim, iş kolları ve hizmet sektörünün yapılanma biçimi insanların eşitsizliği üzerine kurgulanmıştır. "On dokuzuncu yüzyıl daha fazla özgürlüğün yanı sıra, insanın ve yaptığı işin işlevsel olarak uzmanlaşmasını talep etmiştir; bu uzmanlaşma bir bireyin başka bir bireyle kıyaslanamaz, bütün bireyleri de mümkün olan en yüksek derecede vazgeçilmez"[40] olduğu konsepti üzerine kurgulanmıştır. Uzmanlaşma yolunda her birey özeldir ve özelliğini/öznelliğini gerçekleştirmek için bir takım imkân ve haklara sahiptir. Kendini gerçekleştirebilir, dilediği mesleği seçebilir ve istediği işte çalışabilir. Bu anlayışın örtük tezi "Tüm insanlar ihtiyaç ve tatmin ilkesi önünde eşittir, çünkü tüm insanlar nesnelerin ve malların kullanım değeri önünde eşittir"[41] şeklinde bir anlayışı içerir, oysaki insanlar nesnelerin ve malların değişim değeri önünde eşitsiz ve bölünmüşlerdir.[42] Bu realite bireylerin istediklerini elde etmek için rakiplerini geçme, onları bir şekilde ekarte etme ve sınırlı olarak kodlanan profesyonel mesleklere yönelmesiyle olabilmektedir. Örneğin modern eğitim felsefesi istihdam alanlarına yönelik bir takım ihtiyaçları giderme üzerine kurgulanırken, öjenizme varacak bir bağlamla hareket edilmiştir. Büyük ölçüde sınav mantığıyla yürüyen eğitim anlayışında aslında *güçlü olan ayakta kalır* felsefesi hâkimdir.[43]

Bireyci paradigmada bireyler, prangalarından kurtulduğu ölçüde özgür ve eşit olurlar. Özgürlük ne kadar fazlaysa bir takım hazlara ulaşmak, hayatı yaşamak ve kendini gerçekleştirme imkânı elde etmek de o kadar fazla demektir. Bu özgürlük söylemi kendi içerisinde sosyal bir bağlama işaret eder.[44] Bu sosyal bağlam, başkasını etkileme, onlardan etkilenme ve yeni arayışlar içerisine girerek farklı zevkler tatma ve statik halden memnun kalmama halidir. Soft bir bireyselleşme biçimi olan statik kalmama/kalmak istememe hali, güç ve iktidarın haz ve hızın herkesin doğal hakkı olarak görme temayülüdür. Aydınlanma süreci bir taraftan demokratik teamülleri geliştirip yaygınlaştırmaya imkân sağlarken ayın zamanda güç ve iktidar istencini her yerleştirmekte ve tüm bireylerin bunu kendi hakları olarak görmelerini imlemektedir. Dolayısıyla eşitlik söylemi biricik olarak, kendine ait özelliklere sahip her bireyin her şeye erişme, onun için çalışma, onu elde etmek için uğraşma hakkına sahip olduğunu varsayar. "Güç sahibi olma, temayüz etme ve şan şeref kazanma isteğini insanlar arasında görülmedik ölçüde yaygınlaşması"[45] bu sürecin bir sonucudur. Bu yaygınlaşmanın temel felsefesi koşmak, koşuşturmak böylece daha başarılı işler yapmak, kazanılan başarının üzerine yeni başarılar eklemek,

---

[38] Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 261.

[39] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgül Tutal - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 105.

[40] Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 317.

[41] Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 53.

[42] Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 53.

[43] John Taylor Gatto, *Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı*, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: Edam Yayınları, 2018).

[44] Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 34.

[45] Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 317.

rakibini geçmek böylece sosyal ortamı etkileyerek nesnelere ulaşmaktır. Kısaca insanların özellikleri farklı, kabiliyetleri değişkense ve nesnelere/bir takım imkânlara ulaşma konusunda herkes eşit haklara sahipse, yapılması gereken şey, rekabet edebilmektir. Rekabet doğası gereği, çalışmayı, mücadeleyi azim ve kararlılığı gerektirmektedir. Bu şekil bir kişiliğe sahip olmanın yol haritası ve yönlendiricisiyse kişisel gelişimdir.

2.2. Metalaşma

Sekülerleşme dünyevi olanın ve faaliyetlerin çıkar endeksli bir hal alması ve araçsal aklın hakim olmasıdır.[46]Weber büyüsel güçlerin etkisinin azalışının aynı zamanda mekanik ve katı bir demir kafesin içerisine girilmesiyle ilişkilendirir.[47] Metafizik merkezli bir toplum olarak kodlanan Orta Çağ toplumundan farklı olarak modern toplum, fizik toplumudur. Bu fizikalitenin bariz göstergelerinden birisi sanayi ve endüstridir. Endüstri işin şansa bırakılmadığı, periyodik bir şekilde üretimin yapıldığı bandaj üretim sürecine işaret etmektedir. Endüstriyel kapitalist toplumun yükselişi ve tevekkülcü toplumun gerileyişi birbiriyle ters orantılı süreçlerin bir sonucudur. Bu süreç hikmet, sabır ve olguların arkasındaki düzenleyici/planlayıcı olan Tanrı'nın yerini, matematiksel hesapların ve kontrolün alınışıdır. Endüstri toplumunda iş ve işlemler kontrol altına alınır, belli parametrelere göre bölünür, milimetrik hesaplara göre belirlenir. Bu süreçte doğa, zaman ve insani ilişkiler

> "artık ilahi tasarılar değil, matematiksel logosla okunur, fiziksel mekân bundan böyle geometrik şekillerde kavranır, aynı şekilde insan olsun olmasın tüm varlıklar 'mahlûklar' olarak değil, cisimler başka bir deyişle makine benzeri oluşumlar diye görülür. İnsan türünün tekil bireylerine gelince, onları harekete geçiren de günah değil, tutkular ve arzular"[48]olarak belirir.

Endüstriyel metanın hayatın tamamını kuşatacak şekilde yaygınlık kazanması kültürün, cinselliğin, insani ilişkilerin, bireysel arzu ve isteklerin nesnelerin kontrolüne geçişine işaret etmektedir.[49] Bu yaygınlaşma süreci insanın ontolojik konumlanmasının dramatik bir şekilde değişim ve dönüşümü demektir. Nesneleşme sürecinde insanlar belli bir aksesuara dönüşürken para kazanmak için disiplinli bir şekilde çalışmak, zamanını sanayi mantığındaki üretim standardı gibi kurgulamak önemli bir durum haline gelmektedir.[50]

Bu süreçte benlik de metaya dönüşerek üzerinde oynanan, çekip çevrilen yapısı şekillendirilmeye çalışılan bir çerçevede ele alınmaktadır. İlouz'un ifadesiyle "farklı kurumlar benliğin metalaşması sürecinde birbirine sık sıkıya bağlıdır: Psikolojik ikna, kişisel gelişim edebiyatı, öğüt endüstrisi, devlet, ilaç şirketleri ve internet teknolojisi modern psikolojik öz benliğin özünü biçimlendirme konusunda iç içe geçmiştir."[51] Bu süreçte sadece fiziksel bir oluş olan beden değil, aynı zamanda görülmeyen ve kimi açılardan özel olan duygular da biçilecek, incelenebilecek, tartışılabilecek, pazarlığı yapılabilecek, nicel olarak ölçülebilecek, metalaşabilen, parasal değerlerle ölçülen öğelere dönüşmektedir. [52]

Metalaşma sürecinde kişisel gelişimin temel hedeflerinden birisi bireylerin konum, para ve şöhret elde etmesi için pusula görevi görmektir. Burada tüm faaliyetlerin odak noktası metaların alınabileceği ölçüt olan paradır. Simmel'in perspektifiyle para tüm değerlerin, ilişkilerin ve yaklaşımların bağımsız ölçütü olarak kodlandığından uğraşların merkezinin para olması da kaçınılmaz olmaktadır. Ekonomik kar sağlamada, toplumsal ayrıcalık kazanmada, arzu yaratan nesneleri elde etmede önemli bir motivasyon kaynağı olan para [53]"…olanca renksizliği ve kayıtsızlığıyla, bütün değerlerin ortak paydası haline gelir; şeylerin çekirdeğini, bireyselliklerini, özgül değerini ve kıyaslanamazlıklarını onmaz biçimde çıkarıp atar. Paranın sürekli hareket halindeki akıntısında her şey eşit özgül ağırlıkla

---

[46] Duran Bünyamin, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, 94.
[47] Duran Bünyamin, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, 94.
[48] Mairet, *Egemenlik İlkesi: Modern İktidarın Tarihi ve Temelleri*, 34-35.
[49] Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 251.
[50] İvan IIlich, *Şenlikli Toplum*, çev. Ahmet Kot (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 11.
[51] Eva İllouz, *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*, çev. Özge Çağlar Aksoy (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 157.
[52] İllouz, *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*, 157.
[53] Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 64.

sürüklenir."[54] Değer biçilmiş ve belki de tek değer haline gelmiş bir meta olan paraya ne denli sahip olunursa o kadar iyi nesneler ve yüksek refah elde edilir.[55] Burada para bedenin, güzelliğin bile bir ölçüsüdür. Normal şartlarda "Estetik görü tüketimsel değil, derin düşüncelere dairdir."[56] Oysa günümüzün estetik anlayışı daha ziyade uyarıcı durumlarla ilgilidir. Öyle ki "Bu uyarıcı ve heyecan selinde güzel kaybolur."[57] Bedenin ticarileşmesi onun belli formlar içeren bir metaya dönüştürür. "Güzellik endüstrisi, güzelliği cinselleştirerek ve tüketilebilir hale getirerek bundan faydalanır."[58] Herhangi bir objeye dönen beden, para elde etmek ve arzuları uyandırmak için kullanılır. Bu açıdan günümüz toplumunda "Estetik bir pratikten daha fazlasını ifade etmektedir. Dinçlik ve seksilik, çoğaltılacak, pazarlanacak ve sömürülecek yeni ekonomik kaynaklardır."[59] Bu açıdan yaşlanmamak, zinde kalmak bedensel olarak canlı durmak ve estetik sektörüne büyük miktarlarda paralar vererek bedeni şekillendirmek önemsenen bir durumdur. Nihayetinde gösteri toplumunda "Kişisel değer, yavaş yavaş ölçülüp biçilmiş dış görünüşe endekslenir."[60] Bu yüzden bireyler her zaman için arzu yaratacak bir konseptin içinde hareket eder. "…bedensel sunumun ifadesi ve imgesi, ekonomik ve toplumsal açıdan önem kazanır. Çekici olmak ve arzu yaratabilmek pazarda aranan özellikler haline gelir."[61] Dolayısıyla topyekûn metalaşma zinde kalmayı, nesneleri elde etmek için disiplinli çalışmayı gerektirmekte, bu gereklilik konsepti de kişisel gelişim olarak belirmektedir.

2.2.1. Modern Bireyin Ulaşamadığı Hedef: Mutluluk

İnsanların daha fazla çalışması, çeşitli zahmetlere katlanması ve bu uğurda kendini motive etmeye çalışması bir açıdan mutluluk istenciyle ilgilidir. Günümüz toplumunda daha fazla çalışmak, nesneler elde etmek, zenginleşmek, belli makamları elde etme süreci, mutluluk söylemiyle birlikte işlenmektedir.[62] Bu açıdan kişisel gelişimin ana hedefi bireylerin mutluluğu olarak çerçevelenmektedir. Özelde semavi dinlerde dünya her anlamıyla geçicidir. Asl olan sonuçtur ve bu da ahirettir. Oysa seküler paradigmada anı, şimdiyi yaşamak ve dünyevi bir takım zevkleri tatmak önemlidir. Seküler birey dünyevi mutluluğun peşinden koşan bireydir. "En ufak bir kararsızlık belirtisi göstermeksizin kendi mutluluğunu aramaya, tercih önceliğini kendisine azami tatminleri sağlayacak olan nesnelere vermek"[63] bu açıdan önemlidir. Kişisel gelişimle eş güdümlü bir şekilde konumlanan mutluluk konsepti pollyannacı bir çerçeveye sahiptir. Tüm olumsuzluklara rağmen her şeyin olumlu tarafı benimsenirken, olumsuzluklara tahammül azalmakta sürekli olumlu halde olma arayışı ve çabası gelişmektedir. [64]

Facebook bu olumluluk mottosunun genel bir simgesi gibidir. Han'ın vurguladığı gibi bu mecrada beğenmedim seçeneği yoktur. Konsept beğenme üzerine kuruludur.[65] İnstagram, Facebook, Twitter gibi mecralarda paylaşılan görsellerde olumsuzluk gösterilmez. Bu mecralarda tedavüle sokulan görseller, gülücükler ve mutluluk hali günümüz toplumunun mutluluğa verdiği değerin bir göstergesidir. Bu teatral çerçevenin mottosu olumluluktur. Bu yüzden "Modern hayat ölüm düşüncesinden uzaklaşmayı emreder."[66] Ölümlülük dünyevileşen ve mutluluğu dünyaya indirgeyen bireyin hoşuna gitmeyen bir realitedir. Filozof Alfred Schutz bunu temel kaygı olarak tanımlar. Ona göre "Çoğu insan, günlük hayatın kalabalığı içerisinde kendini günlük işlere vererek bundan kaçınır."[67] Olumsuzluğu çağrıştırıcı durumlardan kurtulmak ve bir ruh haline sahip olmak bunun bir sonucudur.

54 Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 321.
55 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 69.
56 Byung-Chul Han, *Güzeli Kurtarmak*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 49.
57 Han, *Güzeli Kurtarmak*, 49.
58 Han, *Güzeli Kurtarmak*, 51.
59 Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 33.
60 Chris Rojek, *Şöhret*, çev. Semra Kunt Akbaş - Semra Kızıltuğ (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 112.
61 Rojek, *Şöhret*, 112.
62 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 51.
63 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 78.
64 Han, *Şeffaflık Toplumu*, 20.
65 Han, *Şeffaflık Toplumu*, 23.
66 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (İstanbul: Dergah Y., 2016), 58.
67 Peter L. Berger - Anton C. Zijderveld, *Şüpheye Övgü: Fanatikleşmeden İnançlarımızı Nasıl İfade Edebiliriz?*, çev. Kadir Canatan vd. (İstanbul: Açılım Kitap, 2018), 38.

Burada dikkate değer olan şey, duyguların ve mutluluk arayışlarının sosyolojik boyutudur. Normal şartlarda duygular psikolojik olarak ele alınır ve bireyin kişisel bir özelliği olarak kodlanır, kişisel gelişim de bu hat üzerinden işlenir. Oysa duyguların önemli ölçüde kültürel olduğu, zaman ve zeminden, sosyal ortamdan etkilendiği söylenebilir. Kimi araştırmacılara göre duygular büyük oranda kültüreldir.[68] Bu tezin tipik örneklerinden birisi Emile Durkheim'in kaleme aldığı *İntihar* çalışmasıdır.[69] Bu anlamda mutluluğun sürekli olarak gündemde olması günümüzün sosyo kültürel yapısıyla ilgilidir. Bu sosyal ortamın içerisinde "Bireyler sürekli kim oldukları ve nasıl yaşamaları gerektiği konusunda soru sormaktadırlar ve bir dizi terapötik kuruluş, bu müthiş görevde onlara hizmet sunmaktadır."[70] Mutlu olma uğraşında yapabilmenin bir sınırı yoktur. Elinden geleni yapmak ve uğraşmak önemli bir erdem olarak görülmektedir. Bu uğraşta bireyler potansiyellerini ve kabiliyetlerini geliştirdiği ölçüde her şeyi elde edebilirler. Kişisel gelişim bu potansiyeli artırmanın bir cevabı olarak gelişmektedir.

2.2.1. Arzu ve Yapay İhtiyaçlar

Sürekli çalışmak ve kendi kendini motive etmek arzu ve ihtiyaçlarla da ilgilidir. Arzu yaratmak ve yeni ihtiyaçlar oluşturmak günümüz tekno-kapitalist konseptin bir gereğidir. Arzu ve istekler nesneler tarafından kuşatılmış, üretilmiş suni ihtiyaçlarla çerçevelenmiş bir ortamda yükselir ve daha çok özlenen bir duruma gelir. Neticede bir nesneyi elde etmenin zorluğu, onun değerli olmasından değil, arzu ve sahip olma dürtülerine direnip, elde edilmesi kolay olmamasından gelir. Nesneler tarafından kuşatılmış birey, istediği nesneyi elde edemeyince arzusu düş kırıklığıyla karşılaştığı için nesneler onlara atfedilmeyecek bir değer kazanır.[71] Neticede nesnelerin değeri onlara yönelik taleple doğrudan ilgilidir. Bu anlamda "…tüketim toplumu hem bir mal üretimi toplumu"[72], hem de bu mallara yönelik talep oluşturma toplumudur.

> "Dürtüler, arzular, karşılaşmalar, uyarımlar, başkalarının hiç bitmeyen yargılanması, sürekli erotikleştirme, bilgi, reklamların tahriki: Bütün bunlar, gerçek bir yaygınlaşmış rekabet temelinde bir tür soyut toplumsal katılım kaderi oluşturur."[73]

Arzulara hitap etmek ve bireyleri tüketici haline getirmek için yeni markalar, yeni mallar piyasaya sürülür ve biriktirilen paraların arzu karşılığında değiş tokuş edilmesi için yeni stratejiler tedavüle sokulur. "Bu koşullar altında arzu yabancılaşmaya eğilimlidir, devredilebilir, çünkü istekler pazardaki gelişmelere karşılık devamlı değiştirilmelidir."[74] Yaratılan suni ihtiyaçların belli bir limiti ve sınırı yoktur. Bu durum George Simmel'in cimriyle savurgan birey arasında kurmuş olduğu diyalojik ilişkiye benzer. Bu yaklaşımda "Tatmin asla elde edilmez çünkü peşine en baştan beri amaçlardan feragat edip kendini araçlarla ve doyum öncesi anla kısıtlayan bir biçim içinde düşülmektedir."[75] Bu anlayışta tüketilen her zaman yeni olandır, olmuş olan tüketilemez.[76] Suni hazların nihai bir noktası yoktur. "Elde edilen her haz asla tatmin edilmeyecek başka bir haz arzusunu uyandırır."[77]

"Toplumsal varlık olarak (Yani anlam üreticisi ve değer olarak diğerlerine göreli olarak)İnsanın ihtiyaçlarının sınırları yoktur. İnsan niceliksel sınırlı bir miktarda besin alabilir. Sindirim sistemi sınırlıdır. Ama kültürel sisteminin kendisi sonsuzdur."[78]

Burada hazla hız arasında doğru orantı vardır. Haz beklentisi ve isteği artıkça onu elde etmek için çaba ve gayrette artmaktadır. Bu konseptte unutmak, *eskiyi* bırakma ve sürekli yolda olmak, geleceğe dönük olmak önemlidir. Hatırlama ve durağanlığı, hafızayı, mekânla hemhal olmayı ve geçmişle bağlantıda olmayı var sayar. Ancak bu işlem bir takım nesneler, durumlar ve mekânlar üzerinden olabilmektedir. Oysa modern şartlarda insanların ömürleri uzarken, mekân ve nesnelerle kurdukları

---

68 Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 14.
69 Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınları, 2002).
70 Berger - Zijderveld, *Şüpheye Övgü: Fanatikleşmeden İnançlarımızı Nasıl İfade Edebiliriz?*, 26.
71 George Simmel, *Paranın Felsefesi*, çev. Yavuz Alogan - Öykü Didem Aydın (Ankara: İthaki Y., 2017), 21.
72 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 223.
73 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 74.
74 Rojek, *Şöhret*, 17.
75 Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 184.
76 Han, *Güzeli Kurtarmak*, 78.
77 Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 184.
78 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 73.

irtibatın süresi kısalmaktadır.[79] Günümüz toplumu o kadar hızlıdır ki bir şey üretilir üretilmez, eskiyip gitmektedir. Eşyaların sayısı çok ömürleri azdır. Sayıyla ömür ters orantılıdır.[80]

Yapay arzularla bezenmiş, piyasalaşmış ve ekonomize olmuş bu toplumsal kulvarda arzuyu gerçekleştirecek nesneye ulaşmamak *yoksulluk* olarak tanımlanır. Aslında yoksulluk amaç ve bu amacı gerçekleştirmek için sahip olunan araçlarla ilgili bir durumdur. "Elindeki araçlar amaçlarına ulaşmaya yetmeyen kişi yoksuldur."[81] Yoksulluk sosyolojik bir olgudur, toplumların gelir durumlarına göre kategorileştirilmesi ve çeşitli sınıflara göre kümelen(diril)mesi, yoksulluğun boyutlarıyla ilgilidir. Aslında yoksulluk bir çeşit yoksunluktur. Yoksunluk sosyolojik olarak çevredekilerin elinde olan bir şeyden mahrum olma durumudur.[82] Canlılar içerisinde yoksulluk kavramının kullanıldığı tek varlık insandır. Canlılar için yoksulluk, doğanın dayattığı yeme ve içme durumundan mahrum olmaktır. İnsan için ise genel olarak yeme, içme, barınma ve giyme araçlarından yoksun olmaktır. Oysa modern toplum içerisinde yoksulluk doğanın dayattığı temel ihtiyaçların ötesine geçip simgesel bir realiteye dönüşmüştür. Bugün ortalama pek çok insan üretilen yapay arzulara ulaştıracak olan paraya sahip olmadığı için *yoksulluk* hissini yaşamaktadır. Yapay arzulara ulaşmak için para elde etmenin bedeliyse sıkı ve disiplinli çalışmaktır. Bu çalışmada moral ve motivasyonu yükseltecek sektör de kişisel gelişimdir.

Özetle bir taraftan günümüzün zorlu şartları öte yandan sekülerleşme hiç olmadığı kadar bireyleri kırılgan yapmaktadır. Kişisel gelişim literatürü ve sürekli olarak kendi kendisini motive etme sürecinin revaçta olması günümüz bireylerinin zorluklarının üstesinden gelmeye çalışmayla ilgilidir. Günümüz bireylerinin dayanıp tutunacağı, zorlukları havale edeceği ve kimi zaman *dertleşeceği* bir Tanrı'ları yoktur. Yunus Emre'nin çok bilinen dizelerinde vurguladığı "kahrın da hoş, lütfun da hoş" konsepti günümüz şartlarında geride kalmıştır. Bireylerin tevekkül edecekleri, zorlukları bir hikmet çerçevesinde ele alıp sabredeceği, elindekine kanaat getireceği sosyal düzlem ortadan kalkmış, her şey fiziğe indirgenmiş ve tüm başarılar bireylerin çabalarına bağlanmıştır.

Bu süreçte bireylerin çalışmaları ve kendi kendilerinin köleleri olması yüksek motivasyona bağlıdır. Kişisel gelişim bireylere efendi olmak için kendi kendisinin kölesi olmayı telkin etmekte[83] başarıların üstüne yeni başarıları eklemeyi tavsiye etmekte ve bu uğurda yapılması gerekenlerle ilgili ipuçları vermektedir. Bu yönüyle kişisel gelişim dinsel telkinin yerine modern bireylerin ürettiği bir kendi kendine telkin sürecidir. Kuşku yoktur ki bu sürecin önemli parametresi sekülerleşme ve onunla bağlantılı olarak ortaya çıkan toplumsal değişim ve dönüşümlerdir.

Sonuç

Bu yazıda kişisel gelişimin yaygınlık kazanmasında etkili olan çeşitli etmenler sekülerleşme bağlamında analiz edildi. Nesnelere ulaşmada herkesin eşit olarak konumlanması ve bu eşitlik anlayışının doğurduğu rekabet, sekülerleşmeyle bağlantılı olarak dünyevileşme ve her şeyin metalaşmasının kişisel gelişimin yaygınlık kazanmasında etken olduğunun altı çizilmeye çalışılarak kişisel gelişimin sekülerleşmeyle diyalojik ilişkisine dikkat çekildi.

Bugün kişisel gelişime yönelik zengin bir literatür bulunmakta, bu alana ilişkin pek çok kuruluş faaliyet sürmekte ve alana ilgili çeşitli kitaplar kitapçı raflarını süslemektedir. Yaygınlık kazanan rehabilitasyon merkezleri, kişisel gelişim kursları, yaşam koçları, bireylere kendilerini iyi hissettirecek meditasyon seansları, rehberlik merkezleri ve klinik psikoloji dışarıdan bakıldığında kişisel bir sorun gibi durmaktadır. Oysa totalde kişisel gelişim bireysel bir mesele değil kamusal bir meseledir. Neticede kişisel olarak kodlansa da kişisel gelişim alanının aslında sosyolojik bir mesele olduğu, kamusal boyutlara işaret ettiği, değişen sosyolojinin karakterine göndermede bulunduğu ve bu değişimin önemli bir parametresinin de sekülerleşme olduğu söylenebilir. Bu alana ilginin her geçen gün artması, kitapçılarında çok satanlar raflarında kişisel gelişime yönelik kitapların yer alması tesadüf değildir. Değişen ve dönüşen şartlar, sosyal bağlam ve toplumsal algıyla ilgilidir. Bu da sekülerleşmeye işaret

[79] Paul Connerton, *Modernite Nasıl Unutturur*, çev. K. Kelebekoğlu (İstanbul: Sel Yayınları, 2012), 136.
[80] Illich, *Şenlikli Toplum*, 48.
[81] Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 173.
[82] Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 173.
[83] Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 15.

etmektedir. Kişisel gelişimin yaygınlık kazanması sekülerliğin kamusal yaygınlık kazanmasıyla ilgilidir. Modern paradigma ve onun neticesinde oluşan seküler kamusal alanın yeni kutsalları özgürlük, eşitlik, mücadele ve kararlılıktır. Bu kararlılık ve azim bireysel gayret, karizma, yetkinlik ve kişisel donanımla ilişkilendirilir. Modern çerçevenin içerisinde bireylerden beklenen temel duruş, kendini gerçekleştirmesi, zorlukların üstesinden gelmesi, başarı yolunda yılmamasıdır. Günümüz eğitim, bilgi, ekonomi ve diğer faaliyetlerin arka planını oluşturan genel etos budur. Öyle ki dinin kendisi de bireylerin moral ve motivasyonlarını artırıcı bir bağlamda ele alınmakta ve dini değerlerini işlevsel olarak bireylerin motivasyonları için kullanılabileceği düşünülmektedir. Kişisel gelişime yönelik kitapların ilgi görmesi, mücadeleye dönük söylemlerin gelişmesi zamanın bu özellikleriyle ilgilidir. Kişisel gelişim 'Tanrısızlaşan bireyin "Tanrılaşma" uğraşı yolunda yol gösterici, moral tedarikçi ve motivasyon sağlayıcıdır.

Sekülerlik egemenliğin Tanrı'dan insanlara geçişini ifade etmektedir. Elbette ki bu egemenlik değişimini bizzat Tanrı'nın kaybı olarak okumaktan ziyade insanların Tanrı'yla yollarını ayırması ve Tanrı merkezli tasavvurdan vaz geçmesi olarak algılamak ya da Tanrısal olanın modernitenin şartlarıyla paralel bir şekilde bireyci bir çerçevede revize olması olarak görmek gerekir. Sekülerleşme olarak tanımlanan bu süreç dinsele ilişkin kavram ve terminolojilerin, öte yandan pratiklerin güç kaybetmesidir. Dinselin insanların zihinlerini köreltiği, düşünceyi sekteye uğrattığı kabulü bir taraftan eşitlik, özgürlük ve demokrasi kültürünü yaygınlaştırırken öte yandan acımasız bir rekabeti de beraberinde getirmiştir. Öyle ki modern dönem sadece bireylerin değil, aynı zamanda ulusların da yoğun bir şekilde rekabet etmesine tanıklık etmiştir. Güçlü olanın ayakta kalacağına işaret eden bu süreç donanımlı olmanın önemine işaret etmektedir.

Eşitlik söylemlerine rağmen güçlü olanın ayakta kalacağı kabulü kimi zaman örtük bir şekilde sürmektedir. Çalışkan, zeki, donanımlı olan kazanır, metalara ulaşır, zayıf olansa kaybeder ve başarısız işlerde çalışır şeklindeki yaklaşımı günümüz sınav sisteminde, çalışma biçiminde ve terfi etme süreçlerinde bulmak mümkündür. Rekabet günümüz iktisadi anlayışının ve kamusal alanın öne önemli özelliklerindendir. Rekabetin odak noktası daha fazla imkânın/metanın elde edileceği paradır. Tanrısal olanın etkinliğini kaybetmesi dolayısıyla egemenliğin dünyevileşmesi aynı zamanda dünyada olanın anlamlı hale gelmesi ve önemli bir konum elde etmesini imlemektedir. Metalaşma olarak adlandırılabilecek bu süreç paranın egemenliğini ifade etmektedir. Metalaşma her şeyin şimdi ve şuanda olması demektir. İnsanların ev, araba ve benzeri eşyalara gereğinden fazla değer vermesi ve bunlar için mücadele etmesi, öte yandan bu işlemi sistematik bir şekilde yapması modern döneme özgü bir yaklaşımdır. Bu süreçlerde tevekkül, nasip, kısmet kavramlarından ziyade bireylerin öznel becerileriyle işlerini yürütmesi önem kazanmaktadır. Bu süreçte kişisel gelişim bireyleri benliklerini nasıl güçlendirecekleri, rekabeti nasıl kazanacakları ve hangi enstrümanları devreye sokacaklarıyla ilgili pusula görevi görmektedir. Bir taraftan *yaratılan* suni *ihtiyaçlar* aracılığıyla artırılan bireysel arzu ve hevesler öte yandan tevekkül, kanaat, paylaşma ve yardımseverlik erdemlerin azalması psikolojik yıpranmalar meydana getirmekte, bunun karşılığı da bireylere moral ve motivasyon aşılayan kişisel gelişim olarak belirmektedir.

Kaynaklar

Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi*. çev. Nüket Ülger vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2011.

Sosyolojik Düşünce Sözlüğü. çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Y., 2007.

Attas, S. Nakib. *İslâm, Sekülerizim ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Muhammed E. Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Nilgül Tutal - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

Berger, Peter. "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine". çev. Ali Köse. *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. 75-94. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Berger, Peter L. - Zijderveld, Anton C. *Şüpheye Övgü: Fanatikleşmeden İnançlarımızı Nasıl İfade Edebiliriz?* çev. Kadir Canatan vd. İstanbul: Açılım Kitap, 1. Basım, 2018.

Connerton, Paul. *Modernite Nasıl Unutturur*. çev. K. Kelebekoğlu. İstanbul: Sel Yayınları, 2012.

Debord, Guy. *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*. çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Duran Bünyamin. *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.

Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınları, 2002.

Ekşi, Füsun. *Kişisel Gelişim Literatürünün Eğitim ve Danışma İhtiyacı Açısından İncelenmesi: Kuramsal Analitik Bir Yaklaşım*. Ankara: Marmara Üniversitesi-Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.

Friedrich, Nietzsche. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.

Gatto, John Taylor. *Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı*. çev. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Edam Yayınları, 2018.

Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysellik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatılcan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Gülol, Çağla. *Kişisel Gelişim Odaklı Yapılandırılmış Geştalt Temas Biçimleri Grup Uygulaması ve Etkiliği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi- Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.

Han, Byung-Chul. *Güzeli Kurtarmak*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Han, Byung-Chul. *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2020.

Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumu*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Illich, İvan. *Şenlikli Toplum*. çev. Ahmet Kot. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2018.

İllouz, Eva. *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*. çev. Özge Çağlar Aksoy. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2011.

Joppke, Christian. *Laik Devlet Kuşatması Altında*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Mairet, Gérard. *Egemenlik İlkesi: Modern İktidarın Tarihi ve Temelleri*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Açılım Kitap, 1. Basım, 2020.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. çev. Yeşim Erdem. Ankara: Heretik Y., 2019.

Mills, C. Wright. *Sosyolojik Tahayyül*. çev. Ömer Küçük. İstanbul: Hil Yayınları, 2016.

Özdemir, İlker. *İletişimin Stratejikleştirilmesi: Kılavuz Kitaplar, Kişisel Gelişim Kursları ve İletişim Eğitimi Seminerlerinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Rojek, Chris. *Şöhret*. çev. Semra Kunt Akbaş - Semra Kızıltuğ. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Shiner, Larry. "Concept of Secularization in Emprical Research". *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/ (1967), 207-220.

Simmel, George. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Simmel, George. *Paranın Felsefesi*. çev. Yavuz Alogan - Öykü Didem Aydın. Ankara: İthaki Y., 2017.

Stark, Rodney. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme". çev. Ali Köse. *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. 33-74. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Swatos, William H. - Chirisitano, Kevin J. "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni". çev. Ali Köse. *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. 95-123. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergah Y., 32. Basım, 2016.

Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Y., 2007.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi,*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2004.

Türker, Muhsin Kürşat. *Kişisel Gelişimde Mobbing Etkisi: Öğretmenler Üzerinde Bir Uygulama*. Ankara: Gebze Teknik Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

ÖZET BİLDİRİLER

Yaşamı ve Evreni Tek Boyutta Algılama Sorununun İslâm Biliminde ve İslâm Dünyasında Yol Açtığı Entelektüel Atâlet

The Intellectual Inertia Caused By The Problem Of Perception Of Life And The Universe In One Dimension In Islamic Science And The Islamic World

Uğur TATLISUMAK*

Özet

İslâm kuşkusuz kapsamı itibariyle tüm âlemleri ihâta eden bir dindir. Kozmolojisi, metafiziği olmayan, hayatın ve evrenin tümünü kapsamayan, sorunlara çözüm üretemeyen bir dinin ayakta kalması ve bir medeniyet kurması mümkün değildir. İslâm'ın bilimselleştirilmesi, onun anlaşılabilirliğine berraklık ve sadelik katacaktır. Burada ifade edilen elbette Tanrının zâtının bilimselleştirilmesi değildir. Aşkın bir varlık olan tanrıya mahdut alanlar çizmek elbette mümkün değildir. O, böyle şeylerden münezzehtir. Ancak çağlardan çağlara, toplumlardan toplumlara değişmeyen çağrı, Kelime-i Tevhid'dir. Ancak adaleti ve iyiliği amaçlayan ilahî hukukun bazı emirlerinin değiştiği de bir gerçektir. Bu değişim ilahî hukukun pozitif bilimsel tarafını oluşturmaktadır. Bu hukukun maksatları vardır. Descartes, Spinoza ve Bachelard, inançların geometrik şekiller yoluyla anlatılmasının onu ifade etmek için en iyi anlatım dili olduğunu düşünmektedirler. İslam biliminde bu metodu uygulayabileceğimiz hukuk gibi önemli sahalar da bulunmaktadır. İslam biliminin bir yüzü pozitif yaşamın hâkim olduğu yeryüzüne bakarken diğer yüzü lahutî âlemlere bakmaktadır. Tüm bu söylediklerimiz yaşadığımız evrende birçok âlemin olduğuna ve her bir alemde farklı ama birbiriyle ilişkili akılların işlediğini göstermektedir. Her bir âlemin diğeriyle irtibatı vardır ve bağlantısı kopuk değildir, ancak her bir âlem diğerinden farklıdır. Bir âlemi doğru anlamak için o âleme hâkim olan akla göre o âlemi değerlendirmek gerekir. Geçmişte İslam bilginleri, evreni dokuz felekten müteşekkil görmüşlerse de her felekte yani her bir âlemde işleyen baskın yasanın farklı olduğunu anlayamamışlardır. Bir âleme özgü bir aklın diğer âlemlerde de kullanılması büyük fikri yanlışlıklara sebep olmuştur. Bu sebeple alimler, bazı teolojik, hukûkî, kelâmî konularda keskin fikirli olmuşlardır. Bu kadar keskinlik tabi olarak entelektüel atalete de sebep olmuştur. Bu çalışmada geometrik şekillerle akıllar âlemleri sisteminin bir modeli çizilmeye çalışılmıştır. Bu model, karmaşık teolojik sorunların daha net anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu çalışmada, Aristo mantığının İslam biliminde özellikle tanrı anlayışında nasıl düşünsel sorunlara yol açtığını ve çözümün yeni bir akıllar modeliyle gerçekleşebileceğini anlatan bir düşünme denemesidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Bilim, Fuzzy Mantık, Aristo Mantığı, Entelektüel Atalet, Akıllar Âlemleri.

Abstract

Undoubtedly, Islam is a religion that encompasses all the universes in its scope. It is not possible for a religion that does not have a cosmology and metaphysics, does not cover the whole of life and the universe, and cannot produce solutions to problems, to survive and to establish a civilization. The scientificization of Islam will add clarity and simplicity to its intelligibility. What is expressed here, of course, is not the scientificization of God's essence. Of course, it is not possible to draw

* Dr. Öğretim Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Anabilim Dalı, e-posta: ugur.tatlisumak@adu.edu.tr OCID ID: https://orcid.org/ 0000-0003-3930-3722

limits to Allah, who is a transcendent being. He is above such things. However, the unchanging call from ages to ages, from societies to societies is Kalima-i Tawhid. However, it is a fact that some orders of divine law aiming at justice and goodness have changed. This changing constitutes the positive scientific side of divine law. This law has a purpose. Descartes, Spinoza and Bachelard think that expressing beliefs through geometric shapes is the best language of expression. There are also important fields such as law in which we can apply this method in Islamic science. While one side of Islamic science looks at the earth dominated by positive life, the other side looks at the divine realms. All that we have said shows that there are many realms in the universe we live in and that different but interrelated minds operate in each realm. Each realm has a connection with the other and is not disconnected, but each realm is different from the other. In order to understand a realm correctly, it is necessary to evaluate that realm according to the mind that dominates that realm. Although Islamic scholars in the past saw the universe as composed of nine realms, they could not understand that the dominant law operating in each realm was different. The use of a mind specific to one realm in other realms has caused great intellectual mistakes. For this reason, scholars have been sharp-minded on some theological and Islamic law issues. Such sharpness naturally led to intellectual inertia. In this study, a model of the mentals realms system was tried to be drawn with geometric shapes. This model will provide a clearer understanding of complex theological problems. In this study, it is a thought experiment that explains how Aristotelian logic causes intellectual problems in Islamic science, especially in the understanding of God, and that the solution can be realized with a new minds model.

Keywords: Islamic Science, Fuzzy Logic, Aristotelian Logic, Intellectual Inertia, Realms of Minds.

Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefî Düşüncenin Değişimi: Yasir Kadı Örneği

The Evolution of Salafī Thought in the United States of America: The Case of Yasir Qadhi

Münire Gözde AYGIN *

Özet

19. yüzyılın fenomonolojik gelişimine binaen ortaya çıkan Selefîlik kavramı, 20. Yüzyılın ortalarından itibaren büyük ölçekte Suud Devleti'nin desteği ile dünyanın pek çok yerinde taraftar toplayan bir düşünce akımı halini almıştır. Salt dinî olmaktan uzak olan bu düşünce akımı, siyâsî söyleme sahip bir veçhi olması bakımından Amerika Birleşik Devletleri'nin Orta Doğu politikasında önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Sovyet Rusya'nın işgali sürecinde kendisini Selefî olarak isimlendiren kitleler desteklenmiş olmakla birlikte, Rusya'nın çöküşünden itibaren ABD'nin büyük oranda bu desteği çektiğini söylemek mümkündür. 11 Eylül saldırıları sonrasında Selefîliğin radikal ve şiddet yanlısı eylemlerle ilişkilendirilmesi, başta ABD olmak üzere dünya çapında güncel Selefîlik algısının belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu süreçte Amerikan Selefî isimlerden bir kısmı, Selefîliği bıraktıklarını dile getirerek benimsedikleri dinî yaklaşımı farklı kavramlarla ifade etmek temayülü göstermiştir. ABD'de Eserîliğin bu minvalde ortaya çıkmış bir eğilim olduğu iddia edilebilir. Yasir Kadı, söz konusu dinamik sürecin ABD'de izlerini sürebileceğimiz isimlerden birisidir. ABD'de Selefî liderlere yönelik soruşturmaların terörle mücadele kapsamında yoğunlaşmasıyla Kadı'nın Selefîlikten ayrıldığını duyurması dikkat çekicidir. Siyâsî ortamın etkisinin yadsınamayacağı bu ayrılma süreci beraberinde dinî söylemde de farklılaşmayı getirmiştir. Bu bağlamda Kadı'nın kopuşuna neden olan teolojik, siyâsî ve psikolojik saikler; Selefîlik ve Eserîlik kavramlarına yüklediği anlamlar bu çalışmanın konusudur. Çalışma boyunca ilk olarak Kadı'nın düşünce dünyasını şekillendiren eğitim serüveni; ardından Selefîlik tanımı, Selefî harekete yöneltmiş olduğu eleştiriler ve eleştirilerinin gerekçeleri; son olarak önerdiği alternatif metot Eserîliğin kavramsal analizi, Eserî yöntem ve bu yöntemi şekillendiren unsurlar irdelenecektir. Konu, Kadı'nın kaleme almış olduğu makaleler başta olmak üzere kendisiyle yapılan röportajlar ve görsel medya kanallarında Kadı'ya ait meseleye ilintili veriler ışığında analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Amerika Birleşik Devletleri, Selefîlik, Eserîlik, Yasir Kadı

Abstract

The concept of Salafism, which emerged due to the phenomenological development of the 19th century, has become a trend of thought that gathers supporters in many parts of the world with the support of the Saudi State on a large scale since the middle of the 20th century. This current of thought, which is far from being purely religious, has been used as an important tool in the Middle East policy of the United States in terms of having a political discourse. Although the masses that called themselves Salafīs were supported during the occupation of

* Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, e-posta: muniregozde.aygin@hbv.edu.tr OCID ID: 0000-0002-0503-1135

Soviet Russia, it is possible to say that the USA has largely withdrawn this support since the collapse of Russia. The association of Salafism with radical and pro-violent actions after the 9/11 attacks played an important role in determining the current perception of Salafism worldwide, especially in the USA. In this process, some of the American Salafīs expressed that they left Salafism and tended to express the religious approach they adopted with different concepts. In the USA, somehow it would be claimed Atharism is a trend that emerged in this way. Yasir Qadhi is one of the names that we can trace the dynamic process in question in the USA. It is noteworthy that Qadhi announced his departure from Salafism, as the investigations against Salafi leaders in the USA intensified within the scope of the fight against terrorism. This separation process, which the effect of the political environment cannot be denied, has brought with it a differentiation in religious discourse. In this context, the theological, political and psychological motives that caused the break of Qadhi, the meanings that he attributed to the concepts of Salafism and Atharism are the subject of this study. Throughout the study, the educational adventure that first shaped the world of thought of Qadhi, then the definition of Salafism, the criticisms directed at the Salafi movement and the reasons for its criticism, finally, the alternative method he proposed, the conceptual analysis of Atharism, the Atharī method and the elements that shape this method will be examined. The subject will be analyzed in the light of the data related to the issue of Qadhi, especially in the articles written by him, interviews with him and visual media channels.

Key Words: The United States of America, Salafism, Atharism, Yasir Qadhi

Gezegeni Paylaşma: Anti-antroposentrik Etiğe Doğru

Sharing the Planet: Toward an Anti-anthropocentric Ethics

Nazan YEŞİLKAYA*

Özet

Çevreye ve onun sakinlerine yönelik yeni yaklaşımların revaçta olduğu günümüz dünyasında hümanizm akımı, anti-antroposentrik paradigma tarafından insan dışı varlıkların ve çevrenin sömürülmesine yol açan zararlı bir insan merkezciliği teşvik etmekle suçlanıyor. Kontrolsüz insan davranışları çevrenin tahribine ve birçok küresel çevre sorununa neden olabilirken bu durum sadece insanları değil diğer canlıları da olumsuz yönde etkiliyor. Doğal dünyayı göz ardı eden antroposentrik yaklaşımlardan ayrışmamız ve insan dışı varlıkları adalet topluluğuna dahil etmemiz gerektiğini savunan biosentrik ve ekosentrik bir etiğe doğru yol alıyoruz. İnsanlığın yalnız olmadığı kabul edildiğinde, gezegende birlikte nasıl iyi bir şekilde yaşanacağı sorunu daha da önemli bir boyut kazanıyor.

Ahlaki kaygının kapsamını insan yaratıklarından öteye kaydırarak başkalarını (hayvanları, bitkileri, gezegeni, organizmaları, abiyotik faktörleri vs.) da kapsayacak şekilde genişleten ve geleneksel etiğe alternatif olarak değerlendirilebilecek yeni bir çevre etiğinin de temeli olarak önerilen biyosentrik ve ekosentrik etik yaklaşımlar bu bildirin konusudur. Bu çalışma, hayvanlara ve insan olmayan diğer canlılara nasıl davrandığımıza ilişkin konulara dair son yıllarda dünya çapında bir bilinçlenmenin arttığının altını çiziyor. Bu bağlamda çevreye ve hayvanlara ilişkin geleneksel etik duruşun yeniden gözden geçirilmeye muhtaç olduğunu, ahlaki düşünceyi yalnızca insanlarla sınırlayan insan merkezli görüşlerin modasının geçtiğini artık farklı etik duruşların felsefi araştırmanın güncel meseleleri olması gerektiğini savunuyor.

Anti-antroposentrik bir hat üzerinde konumlanan bu bildiri, insan çıkarlarına odaklanmakla suçlanan antroposentrik yaklaşımlar yerine tüm canlıları kapsayan bir ahlaki değerlendirmenin gereksinimine vurguda bulunuyor. Etiğe alternatif bir yaklaşım sunan biyosentrik ve ekosentrik paradigmanın kavramsal bir taslağını sunarak geleneksel etik teorilerin önemli ölçüde ele almadığı konuları ve bu alandaki temel meseleleri tanıtmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın hedefi, doğaya bir inceleme ve kullanım nesnesi olarak yaklaşan ve doğal dünyadan kendisini ayrı ve hatta aşkın bir varlık olarak konumlandıran insan egemen eğilimlerin çaptan düştüğünü vurgulayarak insan merkezliliğin yerine doğanın haklarını ciddiye alan ve bunu titizlikle savunan holistik bir düşünce zemininin olması gerektiğine dikkat çekmektir. Ekosistemdeki rolümüzü eleştirel bir tutumla değerlendiren bu çalışma, insan-doğa ilişkilerimizi yeniden düşünmeye davet ediyor.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Antroposentrik Etik, Anti-antroposentrik Etik, Biosentrik Etik, Ekosentrik Etik.

Abstract

In today's world where new approaches to the environment and its inhabitants are in demand, humanism is accused by the anti-anthropocentric paradigm of promoting a harmful anthropocentrism that leads to the exploitation of nonhumans and the environment. While uncontrolled human behaviors can cause destruction of the environment and many global environmental problems, this situation affects not

* Dr. Öğretim Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: nkorkunc14@gmail.com OCID ID: 0000-0002-9628-3492

only humans but also other living things negatively. We are moving towards a biocentric and ecocentric ethic that holds that we should include nonhumans in the justice community and diverge from anthropocentric approaches that ignore the natural world. Recognizing that humanity is not alone, the problem of how to live well together on the planet becomes even more important.

Biocentric and ecocentric ethical approaches, which are proposed as the basis of a new environmental ethics that can be considered as an alternative to traditional ethics and extend the scope of moral concern beyond human creatures to include others (animals, plants, planet, organisms, abiotic factors, etc.) are the subject of this paper. This study underlines the increasing worldwide awareness in recent years about how we treat animals and other non-humans. In this context, it argues that the traditional ethical stance on the environment and animals needs to be reconsidered, anthropocentric views that limit moral thought only to humans are outdated, and that different ethical stances should be current issues of philosophical research.

Positioned on an anti-anthropocentric line, this statement emphasizes the need for a moral evaluation that includes all living things, rather than anthropocentric approaches that are accused of focusing on human interests. By presenting a conceptual outline of the biocentric and ecocentric paradigm, which offers an alternative approach to ethics, it aims to introduce the main problems and issues that traditional ethical theories do not deal with significantly. The aim of the study is to emphasize that human-dominated tendencies, which approach nature as an object of study and use and position itself as a separate and even transcendent entity from the natural world, are discredited, and to draw attention to the need for a holistic thought ground that takes the rights of nature seriously and meticulously defends it instead of anthropocentrism. This study, which critically evaluates our role in the ecosystem, invites us to rethink our human-nature relations.

Keywords: Philosophy, Anthropocentric Ethics, Anti-anthropocentric Ethics, Biocentric Ethics, Ecocentric Ethics.

Tanrı'nın İradesi, Yaratma ve Değişmezlik

God's Will, Creation and Immutability

Abdulkadir TANIŞ*

Özet

Tanrı'nın herhangi bir açıdan değişime uğramayacağı düşüncesi hem İslam filozofları hem de kelamcıları tarafından genişçe kabul görmektedir. İslam geleneğinde Tanrı'nın değişmez olduğunu savunan bu düşünürlerden biri de Gazâli'dir. O birçok çalışmasında, mükemmellik, cisim olmama veya zamanın dışında olma gibi farklı gerekçelerden hareketle bu öğretiyi onayladığını açık bir şekilde dile getirmektedir. Ancak diğer taraftan, onun, Tanrı'nın iradesi ve âlemin zamansal yaratılışı konusundaki iddiaları, bu öğretinin altını oyuyor görünmektedir. Buna göre, eğer Gazâli'nin iddia ettiği üzere, Tanrı'nın olduğu ancak âlemin olmadığı bir durum mevcutsa ve O iradi olarak âlemin belirli bir noktada yaratılmasına karar vermişse, o zaman bu iradi karar Tanrı'da bir değişimin meydana geldiğine işaret eder. Çünkü Tanrı önceden yaratmayı irade etmemişken, sonradan bunu irade etmektedir ki, bu durum Tanrı'da bir değişimin gerçekleştiğini gösterir. Bu argümanın esası, "Tanrı'da herhangi bir değişim meydana gelmediği sürece âlemin yaratılışıyla ilgili bir değişim de meydana gelemez" düşüncesine dayanmaktadır. Gazâli bu argümanı *Tehâfüt*'ün ilk meselesinde detaylı bir şekilde ele almakta ve ona cevap vermeye çalışmaktadır. Onun cevabı temel olarak, Tanrı'nın iradesinin ezeli olduğu ve herhangi bir değişime maruz kalmadığı, ancak bununla birlikte onun etkilerinin zaman içerisinde farklı şekillerde ortaya çıkabileceği savunusuna dayanmaktadır. Şüphesiz Gazâli'nin; Fârâbî ve İbn Sinâ gibi İslam filozofları bağlamında gündeme getirdiği bu tartışma Tanrı'nın iradesi ve âlemin yaratılması açısından genişçe tartışılmıştır. Bu çalışmada ise, bundan farklı olarak, değişmezlik öğretisi temel alınarak konunun bir değerlendirmesi yapılacaktır. Bu amaçla, ilk olarak, Gazâli'nin değişmezlik düşüncesini nasıl temellendirdiği veya hangi gerekçelere dayanarak bu öğretiyi savunduğu irdelenecektir. İkinci olarak, onun, yukarıda işaret edilen ve Tanrı'nın iradesiyle değişmezliği arasında ortaya çıkan gerilime nasıl bir çözüm yolu sunduğu detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Sonuç olarak ise, onun, söz konusu gerilime yönelik önerdiği çözüm yolunun yeterli olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı'nın iradesi, âlemin yaratılışı, değişmezlik, hudûs, sudûr.

Abstract

The idea that God cannot change in any way is commonly acknowledged by both Islamic philosophers and theologians. In Islamic tradition, al-Ghazali is one of these scholars who think that God is immutable. In his different works, he explicitly states that he accepts immutability based on various reasons such as perfection, incorporeality, timelessness and so on. However, his claims on God's will and the temporal creation of the universe seem to undermine this traditional doctrine. Accordingly, if there was a state in which God existed but the universe did not exist, and he decided to create the universe at a certain point, as al-Ghazali claims, then this decision would indicate that a change had occured in God. For God did not will the creation of the universe at the first state, but He willed it at the later state. And this shows that a change had occured in God. The essence of this argument is based on the idea that the creation of the universe cannot take place unless there is a change

* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (Din Felsefesi), e-posta: tanisabdulkadir@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5564-7384

in God. al-Ghazali deals with the argument in detail in the first issue of *Tahafut* and puts forward some arguments against it. His basic argument is based on the claim that God's will is eternal and immutable, but its effects can nevertheless occur over time. Undoubtedly, this debate has often been dealt with in terms of God's will and the creation of the universe in Islamic tradition. But in this study, I will deal with the debate in terms of the doctrine of immutability. Firstly, I will examine how al-Ghazali grounded or on what grounds he defended the doctrine of immutability. Secondly, I will evaluate in detail al-Ghazali's way out to the tension that has arisen between God's will and His immutability. Thirdly, I will try to show that his way out is not sufficient.

Keywords: God's will, the creation of the universe, immutability, hudûth, sudûr.

Sosyal Psikoloji ve Din: *Diyanet Aylık Dergi*'de Toplumsal Meselelerin Psikoloji

Social Psychology and Religion: The Psychology of Social Issues in the *Religious Affairs' Monthly Journal*

Selin ŞAHİN*

Özet

Birey ve toplumların varlık anlayışları ve yaşama biçimlerinin temellerini oluşturan unsurlardan biri dindir. Şahısların uhrevî meselelerle olduğu kadar dünyevî konularla alakalı tutum ve davranışlarını da belirleyen dinler, bu anlamda bireysel düzeyden toplumsal düzeye intikal etmektedir. Bununla beraber dinler, toplumsal hayatın şekillenmesi hususunda da doğrudan etki göstermekte ve böylece bireyin yaşantısının tamamına sirayet eder hale gelmektedir. Bu doğrultuda bireysel ve toplumsal hayatta ortaya çıkan her türlü mesele bir yönüyle dinî bir mahiyete sahip olmaktadır. Modern dönemle beraber yeknesak bir bilim haline gelen psikoloji de şahıs ve cemiyetleri birey psikolojisi ve sosyal psikoloji alanları etrafında tetkik ederek din ile ortak bir kesişim kümesine sahip olmaktadır. Bu sebeple din ile psikoloji arasında yapılacak disiplinlerarası çalışmalar toplumsal meselelere dair daha geniş bir perspektif sunması hasebiyle önem arz etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1991'den beri neşredilen *Diyanet Aylık Dergi*'de toplumsal ve dinî hayatı doğrudan alakadar eden meseleleri sosyal psikoloji ve din psikolojisi alanlarının kavram, yaklaşım ve söylemleri doğrultusunda ele alan pek çok metne yer verilmesi dergiyi bu alanda yapılacak disiplinlerarası bir çalışma için işlevsel bir kaynak haline getirmektedir. Bu doğrultuda çalışmada *Diyanet Aylık Dergi*'de toplumsal meselelerin sosyal psikoloji ve din psikolojisi etrafında ne şekilde incelendiği, değerlendirildiği ve söylem üretildiğinin tetkik edilmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada varılan sonuç *Diyanet Aylık Dergi*'de psikolojinin birey ve toplum hayatındaki etkinliğinin göz önünde bulundurularak toplumsal mesele ve sorunlara dair söylem üretildiği olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Sosyal Psikoloji, Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet Aylık Dergi.

Abstract

Religion is one of the elements that form the basis of the understanding of existence and the ways of life of individuals and societies. Religions define individuals' attitudes and behaviors related to material matters as well as spiritual matters, and in this sense, they transform from the individual level to the social level. In addition, religions have a direct impact on the shaping of social life and thus affect the entire life of the individual. In this context, every issue that arise in individual and social life have a religious nature in some way. Psychology, which has become a uniform science in the modern era, meets with religion on a common ground by examining individuals and societies in individual psychology and social psychology. For this reason, interdisciplinary studies between religion and psychology are important because they offer a broader perspective on social issues. The *Diyanet Monthly Journal* has been published by the Presidency of Religious Affairs since 1991 and includes many texts that deal with issues that directly concern social and religious life in line with the concepts, approaches and discourses of social psychology and

* Dr. Araştırma Görevlisi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı. e-posta: selin.sahin@dpu.edu.tr, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0071-6554

psychology of religion. This makes the journal a functional resource for interdisciplinary work in this field. In this context, it is aimed in this study to examine how social issues are examined, evaluated and discourse is produced in social psychology and psychology of religion in the *Diyanet Monthly Journal*. As a result of the study, it was observed that the *Diyanet Monthly Journal* produced discourse on social issues and problems, taking into account the effectiveness of psychology in individual and social life.

Keywords: The Psychology of Religion, Social Psychology, Presidency of Religious Affairs, Religious Affairs' Monthly Journal.

Atlar ve Tanklar: Modern Dönem Türk Düşüncesinde Siyasal Bir Unsur Olarak Teknikçi Zihniyet Çerçevesinde Bir Ayetin Tefsiri

Horses and Tanks: The Interpretation of a Verse in the Context of the Technology Focused Mentality as a Political Element in Modern Turkish Thought

Enes ŞAHİN*

Özet

Modernleşme devri Türk düşüncesinde farklı yenileşme usullerini savunan unsurlar tarafından ortaya koyulan söylemlerin ortak noktası Batı tekniğinin edinilmesi olur. Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık gibi düşünce ekolleri birbirlerine yönelik tüm tenkitlerine rağmen Batı tekniğinin alınması hususunda birleşir. Bu istikamette tekniğin, modernleşme hususunda akıl yürüten ve kalem oynatan herkes için hususî bir kıymet ve zaruret olarak tasavvur edildiği rahatlıkla söylenebilir. Geri kalmışlık fikri ile bu makus talihin yok edilmesi ve İslam'ın ilerleme önünde bir engel değil bilakis kendiliğinden ilerlemenin sebebi olduğunun ispatı etrafında ortaya çıkan literatürün de en önemli unsurlarından birini teknik ve teknoloji ifade eder. Devrin İslamcı ütopyalarında bile sürekli olarak altı çizilen husus Batı tekniğinin kaynağının İslam olduğudur. Bu anlamda teknikçi zihniyet bir gelecek fikri haline gelir ve siyasal bir söyleme dönüşür. Bu arayış her türden metinde kendisini gösterdiği gibi dinî metinlerde de sıkça rastlanan bir tema haline gelir. Bu doğrultuda bilhassa askerî teknik ve teknolojinin ithalinin dinî bir zaruret olduğu söyleminin kendisi etrafında işlendiği en sık başvurulan *Kur'an-ı Kerim* ayeti ise *Enfal Sûresi*'nin altmışıncı ayeti olur. Bu ayetteki "…onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın" bölümü tefsir çalışmalarından vaaz ve hutbe kitapları ile düşünce metinlerine kadar pek çok yerde modern askerî teknolojileri edinmenin dinî meşruiyet zemini olarak yorumlanır. En gelenekçi yazarların bile tarihselci söylemlere ister istemez meylederek "*o devrin atları bu devrin tanklarıdır"* fikrini savundukları bu literatür, temelde modern dönem teknikçi zihniyetin etkinliğini de açıkça ortaya koyar nitelikte olur. Bu doğrultuda çalışmada modernleşme devrinden günümüze teknikçi zihniyetin temelleri ve arayışları *Enfal Sûresi*'nin altmışıncı ayetine yönelik çeşitli yorumların incelenmesi çerçevesinde yapılacaktır. Çalışmada varılan sonuç Türk modernleşmesinde teknikçi zihniyetin bütün düşünce ekollerine hakimiyet kurduğu ve dinî metinlerde dahi kendisini sıkça gösterdiği olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk Modernleşmesi, Tefsir, Teknikçi Siyaset ve Zihniyet, Enfal Suresi 60. Ayet.

Abstract

The common point of the discourses put forward by the advocates of various innovation methods in Turkish thought in the modernization era is the adaption of Western technique. Although schools of thought such as Westernism, Turkism and Islamism are critical of each other, they have the same views on the adoption of Western technique. In this context, it can be said that the technique is seen as a special value and necessity for everyone who thinks and writes about modernization. Technique and technology represent one of the most important elements of the literature that emerged around the idea of underdevelopment and the elimination of

* Dr. Araştırma Görevlisi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı. e-posta: enes.sahin@dpu.edu.tr, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5974-240X

ill fate and the proof that Islam is not an obstacle to progress, but rather the cause of it. In the Islamist utopias of the period, it is intensely underlined that the source of western technique is Islam. In this sense, the technology focused mentality becomes an idea of the future and turns into a political discourse. This search becomes a common theme in religious texts as well as in the literature. In this context, the most frequently referenced verse of the *Qur'an*, around which the discourse that the importation of military technique and technology is a religious necessity, is the sixtieth verse of *Surah Al-Anfal*. The section "…against them make ready your strength to the utmost of your power, including steeds of war…" in this verse is interpreted as the religious justification ground for acquiring modern military technologies in many publications, from tafsir studies to khutbah books and texts of thought. This literature, in which even the most traditionalist writers advocate the idea that "the horses of past are the tanks of present", involuntarily inclined to historicist discourses, basically reveals the effectiveness of the modern era technology focused mentality. In this context, the foundations and searches of the technical mentality from the modernization period to the present will be made in this study within the framework of examining various interpretations of the sixtieth verse of the *Surah Al-Anfal*. In the study, it is concluded that the technical mentality dominates all schools of thought in Turkish modernization and is frequently used even in religious texts.

Keywords: Turkish Modernization, Tafsir, Technology Focused Policy and Mentality, Surah Al-Anfal Verse 60.

Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye Göre Ev İdaresi

House Administration According to Taşköprizâde Ahmed Efendi

Şaban KARASAKAL*

Özet

Adudiddin el-Îcî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* risalesi ve onun en önemli şerhlerinden birisi olan Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'si, klasik hale gelmiş eserlerdendir. Taşköprîzâde'nin *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, İslâm ahlâk düşüncesinin zirve metinlerinden birisi olan ve kendisinden yaklaşık yirmi yıl sonra yazılan Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si üzerinde de etkili olmuştur. Bundan başka Tûsî'den Kınalızâde'ye giden süreçte bir köşe taşı mesabesindedir. Taşköprîzâde ahlâk anlayışını şerhte, âyet ve hadislerden, sahabe sözlerinden nasihatlerle fert-aile-siyaset ahlâkı başlıkları altında sistematize ederek müşahhas bir biçimde ortaya koymuştur.

Taşköprîzâde'nin Şerhi, 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda farklı alanlarda yaşanan sıkıntılara hangi noktalarda çözüm arandığına işaret eden önemli bir örnektir. Ahlâk ile alakalı eserlerde Siyâsetü'l-Menzil veya Tedbîru'l-Menzil kavramları çerçevesinde incelenen ev yönetimi konusuna dair dönemin Osmanlı düşünce yapısını değerlendirebileceğimiz önemli bir kaynaklardan birisi de *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'dir. Taşköprîzâde ev yönetiminin konu edildiği üçüncü bölümde, ana-baba, çocuklar gibi aile fertlerinin maddî ve mânevî hayatlarının düzenlenmesi, birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları, aralarında uyum sağlanması gibi konuları incelemektedir. Ayrıca ev ekonomisine dair malların yönetimi, kazanılması, korunması ve harcanmasında gerekli olan düsturları bildirmektedir. Bütün bu konuları pratik felsefe içerisinde konumlandırmaktadır.

Biz bu çalışmamızda öncelikle Taşköprîzâde Ahmed Efendi hakkında bilgi vereceğiz. Şerhte kullandığı âyetleri tespit edip, bu âyetleri yorumlamaya çalışacağız. Daha sonra ev idaresi ve aile fertlerinin birbirlerine karşı sorumluluklarının neler olması gerektiğine dair görüşlerini nakletmeye çalışacağız. Böylelikle bir anlamda kültürel mirasımızın önemli kilometre taşlarından birisi olan Taşköprîzâde'nin ahlak-siyaset ilişkisi, ev ekonomisi ve ev idaresine dair pratik ahlâk anlayışı ve şerhin muhtevası hakkında tahliller yapılmasının gereğine işaret etmiş ve bu analizlere başlangıç yapmış olacağız.

Anahtar Kelimeler: Adudiddin el-Îcî, Taşköprîzâde, Şerh, Ahlâk, Tedbiru'l-Menzil

Abstract

Adudiddin al-Îcî's el-Ahlâku'l-Adudiyye, and one of its most important commentaries, Taşköprîzâde Ahmed Efendi's Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye, are among the works that have become classics. Taşköprîzâde's Commentary on Ahlâk-ı Adudiyye was also influential on Kınalızâde's Ahlâk-ı Alaî, one of the top texts of Islamic moral thought and written nearly twenty years after him. Moreover, it is a cornerstone in the process from Tusi to Kınalızâde. Taşköprîzâde manifested his understanding of morality in the commentary, verses and hadiths, advice from the words of the Companions, and systematized under the headings of individual-family-political ethics.

Taşköprîzâde's Commentary is an important example pointing to the points at which solutions were sought for the problems experienced in different fields in the 16th

* Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: sabankarasakal@ibu.edu.tr. Orcid ID: https://orcid.org/0000-0001-9275-4456.

century Ottoman society. Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye is one of the important sources from which we can evaluate the Ottoman mentality of the period on the subject of house management, which is examined within the framework of the concepts of Siyâsetü'l-Menzil or Tedbîru'l-Menzil in works related to morality. Taşköprîzâde examines the issues such as the regulation of the material and spiritual lives of family members such as parents and children, their rights and responsibilities towards each other, and the harmony between them. It also informs the principles necessary for the management, acquisition, protection and spending of household goods. He positions all these issues within practical philosophy.

In this study, we will first give information about Taşköprîzâde Ahmed Efendi. We will try to identify the verses he used in the commentary and to interpret these verses. Then we will try to convey the views of the household management and the responsibilities of family members towards each other. Thus, we will point out the necessity of making analyzes about Taşköprîzâde's moral-politics relationship, his practical moral understanding of home economy and housekeeping, and the content of the commentary, which is one of the important milestones of our cultural heritage, and we will have started these analyzes.

Keywords: Adudiddin al-Îcî, Taşköprîzâde, Commentary, Morality, Tedbiru'l-Menzil

Nahl Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Dünyevî Bir Nimet Olarak Estetik

Aesthetics as a Worldly Blessing in the Context of the 6th Verse of Surah al-Nahl

Merve SAÇLI*

Özet

Allah Teâlâ kulları için hazırladığı bu kâinâtı ve içinde bulunanları halk ederken Cemâl sıfatının bir tecellisi olarak hem bir ölçü ve nizam takdir etmiş hem de bu varlıklara en güzel sureti vermiştir. Rahmetinin bir yansıması olarak da bu hakikati aynı anda hem görsel hem de yazılı olarak idrak sahibi zihinlere sunmuştur. Basiret ehli her insan da etrafındaki varlıklara şöyle bir baktığında bu nizamı ve güzelliği fark etmekte herhangi bir zorluk çekmeyecektir. Yüce Allah bu lütfunun yanı sıra Yüce Kitabında da söz konusu hakikati zâtî kelâmıyla bir kez daha ayan beyan bir tarzda bildirmektedir. Buna göre insanın etrafını kuşatan bu cemâl kâidesinin birçok hikmete mebni olduğu şüphesizdir. İnsanda bulunan estetik algısının yaratılıştan geldiği muhakkaktır. Yüce Allah da "*Andolsun ki biz insanı en güzel bir biçimde yarattık.*"[1] buyurarak bu hususu bildirmektedir. İnsanın yaratılışına hâkim olan bu güzellik unsuru da hayatın pek çok alanında hem maddî hem de mânevî planda kendini izhar etmektedir. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm başka pek çok âyette de yaratılıştaki mevcut ölçüye, ahenge ve güzelliğe işarette bulunmaktadır. Bu işaretlerden biri de Nahl Sûresinde yer almaktadır. Nahl Sûresi esasen söz konusu güzelliklerin yoğun miktarda değinildiği bir sûre olmakla beraber biz burada konumuzun çerçevesi gereği meseleyi sadece 6. âyet bağlamında ele alacağız. Bu âyette Allah Teâlâ mera hayvanlarının (en'âm) yaratılışlarına odağımızı çevirmemizi istemekte, onların akşam ve sabah gidiş-gelişleriyle ilgili olarak görünüşleri itibariyle insan ruhunda oluşturduğu farklı ve pozitif hisse dikkatlerimizi yöneltmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın amacı da yaratılış itibariyle bu estetiğin insan psikolojisi üzerindeki etkisini Kur'ânî bir çerçevede ortaya koymaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Nahl Sûresi, Estetik, Cemâl.

Abstract

While creating this universe, which He has prepared for His servants, and all that is in it, Allah has both determined a measure and order as a manifestation of the attribute of Jamal, and gave them the most beautiful form. As a reflection of His mercy, He presented this truth to the cognizant minds both visually and in writing at the same time. Every prudent person will have no difficulty in recognizing this order and beauty when he looks at the beings around him. In addition to this, Allah reveals the truth in question in His Book, once again, clearly in His Word. Accordingly, there is no doubt that this rule of beauty, which surrounds man, has many wisdoms. It is certain that the aesthetic perception in humans comes from creation. Allah said, "*We have certainly created man in the best form.*"[2] states this matter. This element of beauty, which dominates the creation of man, manifests itself in many areas of life, both materially and spiritually. However, in many other verses of the Qur'an, it also refers to the measure, harmony and beauty in creation. One of these signs is in Surah al-Nahl. Although Surah al-Nahl is a surah in which

* Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: mervesacli@mersin.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4138-3290

1 et-Tîn 94/4.

2 al-Tīn 94/4.

the beauties are mentioned extensively, we will only deal with the issue in the context of the 6th verse, due to the framework of our subject. In this verse, Allah wants us to turn our focus to the creation of the pasture animals, and directs our attention to the different and positive feelings that they create in the human spirit in terms of their appearance in the evening and morning. In this context, the aim of our study is to try to reveal the effect of this aesthetic on human psychology in terms of creation in a Qur'anic framework.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Surah al-Nahl, Aesthetics, Jamal.

İslamiyet, Haram Mallar ve Vergilendirme: Osmanlı Vergi Sisteminden Yansımalar

Islam, Prohibited Goods and Taxation: Reflections from the Ottoman Tax System

Şahin YEŞİLYURT*

Özet

Bu çalışma, İslam dini kaideleri dairesinde Müslümanlara tüketimi ve ticareti yasak kabul edilen hınzır ve içki gibi malların vergiye tabi olup olmadığı konusunu Osmanlı vergi sistemi örneği kapsamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bilindiği üzere söz konusu mallar, Müslümanlar için haram mallar sınıfındandır. Ancak Müslümanlar ile ortak bir toplumda yaşayan gayrimüslimlerce söz konusu malların tüketilmesinde ve ticaretinin yapılmasında herhangi bir engel bulunmamaktadır. Bu bakımdan İmam Ebu Hanife, İmam Züfer, İmam Ebu Yusuf ve Şeyhizade Abdurrahman gibi birçok İslam alimi söz konusu bu malların belirli şartlar dahilinde vergiye tabi tutulabileceğini (her ne kadar İmam Şafi vergi alınamaz görüşünde ise de) ele almışlardır. Örneğin, İmam Züfer zimmiler açısından her iki malın da aynı hükme sahip olduğu görüşünden yola çıkarak hem hınzırdan hem de içkiden vergi alınabileceğini ifade etmiştir. İmam Ebu Yusuf da benzer bir görüşü ileri sürmüştür. Diğer yandan, İmam Ebu Hanife'ye göre içkiden vergi alınabilir, çünkü içki zevatül emsal (misli mallar) grubundadır. Ancak hınzır, zevatül kıyem yani kıymet (değer) mal grubundadır. Bu nedenle hınzırdan hiçbir şekilde vergi alınamaz. Bu görüşlerden farklı olarak; İmam Şafi, bu malların hiçbir değeri olmadığından ötürü ne hınzırdan ne de içkiden vergi alınabilir görüşündedir. Çünkü, İmam Şafi'ye göre, bu mallar batıl mallar hükmündedir. İslam alimleri tarafından ilgili malların vergilendirilmesi konusu bünyesinde, görüldüğü üzere, muhtelif görüşleri barındırmaktadır. Ancak Osmanlı vergi sistemini ele aldığımızda hem hınzır hem de içki üzerinden Osmanlı'nın ilk yıllarından itibaren vergi tahsil edildiği bilinmektedir. Bu manada, söz konusu mallar Osmanlı maliyesinde uzun yıllar vergi konusu olmuş mallardır. Netice itibariyle çalışma, Osmanlı arşiv belgeleri yardımıyla İslam dininde haram kabul edilen ancak gayrimüslimlerin tüketimi ve ticareti için izin verilen hınzır ve içkinin vergilendirmesi konusunu ve vergilerin uygulanma örneklerini Osmanlı vergi sistemi açısından ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslamiyet, Vergileme, İçki, Hınzır, Osmanlı Devleti.

Abstract

This study aims to discuss the issue of whether goods such as swine and alcoholic beverages, whose consumption and trade are prohibited to Muslims within the scope of Islamic rules, are subject to tax within the scope of the Ottoman tax system. As it is known, the goods in question are in the category of haram goods for Muslims. However, there is no obstacle in the consumption and trade of these goods by the non-Muslims living in a common society with Muslims. In this respect, many Islamic scholars such as Imam Abu Hanifa, Imam Zufer, Imam Abu Yusuf, and Sheikhizade Abdurrahman have argued that these goods can be subject to tax under certain conditions, although Imam Shafi thinks that tax cannot be charged on them. Imam Zufer, for instance, stated that tax can be levied on both swine and alcohol, based on the view that both goods have the same provision for dhimmis. Imam Abu Yusuf also put forward a similar view. On the other hand, according to Imam Abu

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Maliye Bölümü, Maliye Tarihi Anabilim Dalı, shnyslyrt@gmail.com OCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2193-8052

Hanifa, alcohol can be taxed because alcohol is in the group of fungible goods, known as *zevatül emsal*. However, the swine is among the merit goods or *zevatül kıyem*. Therefore, no tax can be levied on the swine. Unlike these views, Imam Shafi is of the opinion that neither swine nor alcohol can be taxed because these goods have no value, noting that these goods are considered invalid in Islam. As can be seen, the subject of taxation of related goods by Islamic scholars includes various opinions. However, when we consider the Ottoman tax system, it is clear that taxes were collected on both swine and alcohol from the early years of the Ottoman State. In this sense, the goods in question were the goods that had been subject to tax for many years in the Ottoman public finance system. As a result, with the help of Ottoman archives, the study deals with the taxation of swine and alcoholic beverages, which are considered haram in Islam but allowed for consumption and trade by non-Muslims, and the application examples of taxes in terms of the Ottoman tax system.

Keywords: Islam, Taxation, Alcoholic Beverages, Swine, Ottoman State.

Zeydîlik ve Selefîlik Arasında Bir Mutlak Müctehid Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436)

An Absolute Mujtahid Between Zaydiism and Salafism Abu Abdullah Ibn al-Wazir (d. 840/1436)

Mustafa HAYTA*

Özet

İslam kültür ve düşünce tarihini klasik, yenilenme, muhasebe ve arayışlar dönemi şeklinde tasnif edecek olursak İbnü'l-Vezîr'in hayatı yenilenme döneminin sonuna tekabül eder. Yemen'in geleneksel Zeydî eğitim ve öğretimiyle yetişmiş, fakat bir süre sonra dönemin Zeydî düşüncesine çeşitli tenkitler yönelterek farklı bir kulvara geçmiş, döneminin fikir insanlarına reddiyeler yazmış ve mezhebin aslından farklılaştığını iddia etmiştir. Onun gözünde tek çare her yönüyle sahâbe ve selef yoluna dönmek ve ilk neslin düşüncesini benimsemektir. Ne var ki çok geçmeden mutaassıp Zeydîler'in sert eleştirilerine ve iftiralarına mâruz kalmış, baskılara dayanamayarak ömrünün son 15 yılını uzlette geçirmek zorunda kalmış ve veba salgınından vefat etmiştir. O itikadî ihtilâflardan, mezhep taassubundan ve giderek yaygınlaşan tekfir suçlamalarından rahatsızdır. Ona göre kelamda, fıkıhta ve nassı yorumlamada benimsenmesi gereken tutum, mezhebî kaygılardan kurtulup arı duru bir zihinle meseleyi ele almaktır. Keza meseleleri Aristo ve Yunan düşüncesine dayalı mantıkî kurallar ve felsefî istidlâller ile değil Kur'an ve sünetin uslubunu ve hikmetini dikkate alarak tetkik etmek icap eder. Ayrıca fıkhî-zannî konularda yapılacak içtihatlarda bir mezhebe bağlı kalmadan ve mezhebî kaygı ve angajmanlardan sıyrılarak hareket etmek gerekir. Onun eserlerinde ictihadı zorlaştırma değil kolaylaştırma ve ve içtihat ehliyeti için gereken şartlarda tahfife gitme dikkati çeker. O ayrıca önceki karizmatik şahsiyetlerin gözde büyütülerek yeni neslin özgüven kaybına uğratılmasına da karşıdır. Hatta kaynaklara ulaşma bakımından kendi nesli daha şanşlıdır. Onun geleneksel telakkiden ayrılmasında ehl-i hadîs selefîliği kadar kuşkusuz İbn Teymiyye ile İbn Kayyim'in eserlerini tanımasının önemli etkisi vardır. İbnü'l-Vezîr ile başlayan geleneksel Zeydî telakkiden farklılaşma düşüncesi, onunla sınırlı kalmamış, Hasan b. Ahmed el-Celâl, Sâlih b. Mehdî el-Makbilî ve Emîr es-San'ânî ve nihayet Şevkânî'ye kadar uzanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mutlak içtihat, Zeydîlik, Selef, Mezhep

Abstract

If we classify the history of Islamic culture and thought as classical, renewal, accounting and seeking periods, Ibn al-Wazir's life corresponds to the end of the renewal period. He was brought up with the traditional Zaidi education and training of Yemen, but after a while, he made various criticisms of the Zaidi thought of the period and switched to a different course, wrote rejections to the intellectuals of his time and claimed that the sect differed from the original. In his eyes, the only solution is to return to the way of companions and predecessors and to adopt the thought of the first generation. However, he was soon exposed to the harsh criticism and slander of the fanatical Zaydis, could not stand the pressure and had to spend

* Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: mhayta@hotmail.com OCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9165-8232

the last 15 years of his life in isolation and died of the plague epidemic. He is disturbed by the creed disagreements, sectarian bigotry and accusations of takfir, which are becoming more and more widespread. According to him, the attitude that should be adopted in theology, fiqh and interpretation of the verse is to get rid of sectarian concerns and deal with the issue with a clear mind. Likewise, it is necessary to examine the issues not with logical rules and philosophical deductions based on Aristotelian and Greek thought, but by taking into account the style and wisdom of the Qur'an and Sunnah. In addition, it is necessary to act without being attached to a sect and avoiding sectarian concerns and engagements in ijtihads on fiqh-zanni issues. In his works, it is noteworthy to make ijtihad easier, not to complicate it, and to go into tahfif in the conditions necessary for ijtihad competence. He is also against the loss of self-confidence of the new generation by exaggerating the previous charismatic personalities. In fact, his own generation is more fortunate in terms of accessing resources. Undoubtedly, his recognition of the works of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim had an important effect on his separation from the traditional view, as well as his Ahl-i Hadith Salafism. The idea of differentiating from the traditional Zaidi understanding, which started with Ibn al-Wazir, was not limited to him, but it extended to Hasan b. Ahmed al-Celâl, Salih b. Mahdi al-Makbili and Emir es-San'ani and finally to Shawkani.

Keywords: Fiqh, Absolute ijtihad, Zaydiism, Salaf, Madhhab

Hadislerle Aile ve Aile Felsefesi

Family and Family Philosophy with Hadiths

Farida TAGİYEVA*

Özet

Kur'ani Kerim, biz müslümanlara Hz.Muhammed'in hayatını en güzel örnek (usveyi hasene) olarak takdim etmektedir. Şüphesiz, Hz. Peygamber hayatın tüm sahalarında olduğu gibi aile hayatı konusunda da bizim için en güzel örnek teşkil etmiş ve bizlere aile hayatı için sevgi, sadakat, iffet, vefa, güven ve anlayış kelimeleriyle özetlenebilecek evrensel nitelikli ilkeler bırakmıştır. Bu ilkeleri toplu şekilde O'nun (s.a.s) sünnetinde ve hadislerinde bulmaktayız.

Ailenin toplumsal hayatta üstülenmiş olduğu rolü saptamak, onun tarihsel servürenini ve gelecek yıllarda ne tür değişimler geçirebileceğini anlamak için aile kurumunun çok boyutlu gerçekliğini sosyolojik bir bakış açısıyla analiz etmek gerekir. Aile birey en yakın ve dolayısıyla en fazla etki eden toplumsal birimdir. İnsanlar gözlerini dünyaya açarken çoğunlukla ilk karşılaştıkları, sonra da içinde büyüdükleri, günlük hayatlarının büyük bir bölümünü geçirdikleri ortam hep ailedir.

Aile, samimi ve yüz yüze ilişkilerin sürdürüldüğü en küçük fakat en önemli sosyal kurumdur. Bu sosyal kurum şekil olarak küçük olmasına rağmen, mahiyet itibariyle çok önemlidir. Bu bakımdan Hz. Peygamber toplumun esas yapıt taşı olan aile müessisesinin sağlıklı esaslarla kurulması ve sürdürülmesi için müslümanlara fiili ve sözlü olarak tavsiyeler vermiştir.

Hz. Peygamber kadına değer verilmeyen bir toplumda yaşamıştır. Ancak O, kadına büyük değer kazandırmıştı. Kadın çocuk doğurduktan sonra aileye dahil edilirken, kadını nikah ile aileye dahil etmiş, yeni doğan kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesini yasaklamıştır. Birçok hadiste müminlerin en hayırlısı kadınlarına en iyi davranandır söylemekle, müslümanları eşlerine karşı merhametli ve saygılı olmaya teşvik etmiştir. Karı kocaya arasında birbirinin sevmediği huyları olduğunda bunları görmezden gelmeyi, iyi huylarına odaklanmayı telkin ederek onlar arasında hoşgörüyü ve saygıyı yaymaya çalışmıştır. Bunun yanısıra Hz. Peygamber ailede çocukların terbiyesine ve sevgiyle büyütülmesine önem vermiş ve müslümanlara çocuklarına karşı iyi davranmayı ve onlara güzel terbiye vererek yetiştirmeyi buyurmuştur.

Günümüz psikoloji bilginleri evlilik kurumunun mutlu, huzurlu ve sürekli olabilmesi için, aile içi iletişimde eşlerin ve diğer aile bireylerinin yapması gereken şeyleri insan fıtratında var olan duyguları da göz önüne alarak öneriler halinde sunmuşlardır. Buna rağmen yine de ailelerde huzursuzluklar, mutsuzluklar varlığını sürdürmektedir. Ancak asırlar önce Hz. Peygamber, aile içinde huzuru ve mutluluğu hem de tek eşle değil birçok eşle sağlamıştır. Bu huzuru ve mutluluğu sağlamanın yollarını da bizlere göstermiş ve tavsiyelerde bulunmuştur.

Çalışmamızda Hz. Peygamber'den rivayet olunmuş hadisler esasında sağlıklı ve mutlu bir ailenin kurulması ve sürdürülmesinin temel özellikleri açıklanmıştır. Aynı zamanda, modern dönemde bile Resulullah'ın (s.a.s) aile hayatı konusunda verdiği tavsiyelerin kendi geçerliliğini her zaman için koruduğu ve evrensel ilkeler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Kur`ani Kerim, Aile Felsefesi, İslamda aile

* Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi A.A Bakikhanov Adını Tarih Enstitüsü Araştırmacısı, e-posta: *tagiyevaferide@gmail.com* OCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5322-3548

Abstract

The Quran presents us Muslims as the best example (usveyi hasene) of the life of the Prophet Muhammad. Undoubtedly, St. As in all areas of life, the Prophet set the best example for us in family life and left us universal principles for family life that can be summarized with the words love, loyalty, chastity, fidelity, trust and understanding. We find these principles collectively in his (pbuh) sunnah and hadiths.

It is necessary to analyze the multidimensional reality of the family institution from a sociological point of view in order to determine the role of the family in social life, to understand its historical existence and what kind of changes it may undergo in the coming years. The family is the closest and therefore the most influential social unit to the individual. When people open their eyes to the world, the environment they meet for the first time, then grow up and spend a large part of their daily lives is always the family.

The family is the smallest but most important social institution in which intimate and face-to-face relations are maintained. Although this social institution is small in form, it is very important in nature. In this regard, Hz. The Prophet gave actual and verbal advice to Muslims in order to establish and maintain the family institution, which is the main building block of society, on sound principles.

Hz. The Prophet lived in a society where women were not valued. However, he brought great value to the woman. While a woman was included in the family after giving birth to a child, she included the woman in the family by marriage and prohibited the burial of newborn girls alive. In many hadiths, it is said that the best of the believers is the one who treats their women best, encouraging Muslims to be merciful and respectful towards their wives. He tried to spread tolerance and respect between the husband and wife by inspiring them to ignore their dislikes and to focus on their good habits. Besides, Hz. The Prophet gave importance to the upbringing of children in the family and to raising them with love, and commanded Muslims to treat their children well and to raise them by giving them good upbringing.

Today's psychology scholars have presented the things that spouses and other family members should do in family communication in order for the institution of marriage to be happy, peaceful and continuous, taking into account the feelings inherent in human nature. Despite this, unrest and unhappiness continue to exist in families. However, centuries ago, St. The Prophet provided peace and happiness in the family with many wives, not just one. He also showed us the ways to achieve this peace and happiness and made recommendations.

In our work, Mr. Based on the hadiths narrated from the Prophet, the basic features of establishing and maintaining a healthy and happy family are explained. At the same time, it has been tried to show that the advice given by the Messenger of Allah (pbuh) on family life, even in the modern era, always preserves its validity and is universal principles.

Keywords: Hz. Prophet, Quran, Family Philosophy, Family in Islam

Hadislerde Söylem Motifleri ve Anlatım Teknikleri: Hendek Savaşına Hazırlık Esnasında Meydana Gelen Mucizevi Olayları Anlatan Rivayetler Çerçevesinde Bir Çözümleme

The Rhetorical Topoi and Narrative Techniques in the Hadith Reports: An Analysis of the Reports about the Miraculous Events That Took Place during the Digging of the Ditch for the Battle of al-Khandaq

Suat KOCA*

Özet

Klasik hadis literatürü esas itibariyle kısa ve görünüşte birbirinden kopuk rivayetlerin bir araya getirilmesiyle teşekkül etmiş bir derlemeler bütünüdür. Literatürdeki rivayetler de büyük ölçüde içerdiği konuyu çevreleyen koşulları dışarıda bırakan, bütüncül bir perspektif sunmayı amaçlamayan, anlatımı kısa tutmaya odaklanmış –bir bakışa açısına göre postmodern– edebi formlara sahiptir. Bu durum rivayetleri kendi tarihi bağlamları içinde anlamayı zorlaştırmakta ve anlam için metin içi, metinlerarası ve metindışı unsurların metne desteğini gerektirmektedir. Öte yandan bu keyfiyet –tam da musanniflerin arzu ettiği şekilde– rivayetlere tarihüstü bir anlam ve evrensel bir veçhe katmak için bir zemin/imkân hazırlamaktadır. Ancak özellikle *siyer* ve *megāzî* konularındaki rivayetlerin bazen bu şablonun dışına çıktığı görülmektedir. Bu rivayetlerde belli bir konuya dair bir olay örgüsü (*plot*) sunulur ve bu örgü içinde karakter, anlatıcı, dinleyen, olay ve nedensellik unsurları yer alır. Başka bir deyişle bu rivayetler modern anlatıbilimde ‘anlatı’ olarak tanımlanmaya uygun bir olaylar dizisi içerir. Hem karakterlerin sebep veya tanık olduğu hadiseleri, hem de başından geçenleri sonraki kuşaklara aktarmayı üstlenen raviler, bu anlatılar üzerinde duruma göre çeşitli söylem motiflerine ve anlatım tekniklerine başvurmuşlardır. Bu rivayetleri kitaplarında nakleden müellifler de tebvîb ve tasnîf imkânları çerçevesinde bâb başlıklarıyla (yan-metinlerle) anlatı üzerinde tasarruflarda bulunmuşlardır. Tikel rivayetler özelinde bu motif, teknik ve tasarrufların incelenmesi, hadislerin retorik analizi konusundaki genelleşmiş soyutlamalara destek olabilir. Bu tür çalışmalardan hareketle hadis rivayetlerindeki söylem motiflerinin (*topos*) atlası çıkarılabilir. Böyle bir atlas hadis araştırmacıları için çalışma alanları açabilir ve hadis metinlerinin tahliline yeni ve ilave bir yön sunabilir. Bu bildiri, hadis ve tarih kaynaklarımızda yedi ayrı sahâbî tarafından nakledilen ve hicretin beşinci yılında Medine’nin müdafaası için şehrin çevresine hendek kazılması esnasında meydana gelen mucizevi olayları anlatan rivayetleri odağına almakta, bunları söylem motifleri ve anlatım teknikleri açısından çözümlemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, hadisleri anlamak ve açıklamak için modern anlatıbilimin imkanlarından yararlanmayı öneren/deneyen çalışmalara somut bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Retotik, Anlatı, Anlatı Teknikleri, Söylem Motifleri (Topos), Hendek.

Abstract

The classical hadith literature is essentially a collection of short and seemingly disjointed reports. The reports in the literature mostly have a literary form that leaves

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: kocas@ankara.edu.tr OCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0367-7319

out the conditions surrounding the theme it contains, does not aim to present a holistic perspective, and focuses on keeping the narrative short. However, this situation makes it difficult to understand the reports in their historical context and requires the support of intra-textual, inter-textual and extra-textual elements for meaning. On the other hand, this fact provides a ground/an opportunity to add a suprahistorical meaning and a universal aspect to the reports – just as the compilers have desired. However, one can see that the reports on the *sīrah* and *maghāzī* sometimes go beyond this pattern. In these reports, a *plot* is presented on a certain subject, and in this plot, there are elements of character, narrator, listener, an event that represents the truth, and causality. These narrations contain a sequence of events suitable to be defined as "narrative" in modern narratology. The reporters, who undertook to transfer the events that the characters had witnessed, as well as what they had experienced, to the next generations, have applied various topoi and narrative techniques on these reports, depending on the situation. The compilers, who reported these reports in their books, also made initiatives, albeit limited to the chapter titles (*side-texts*), within the framework of the classification possibilities. Examining these topoi, techniques and initiatives in particular reports can support generalized abstractions on the rhetorical analysis of hadiths. Based on such studies, a kind of index of rhetorical topos in hadith reports can be deduced. Such an index could open up fields of study for hadith researchers and offer a new and additional direction to the analysis of hadith texts. In this paper I focus on the reports, narrated by seven different Companions in the hadith and historical sources, telling about the miraculous events that took place during the digging of a ditch (*khandaq*) around the city for the defense of Madinah in the fifth year of the Hijra, and aim to analyze them in terms of topoi (discourse motifs) and narrative techniques. The study can be considered as a concrete contribution to studies that propose/try to utilize the possibilities of modern narratology to understand and explain the hadith reports.

Keywords: Hadith, Report, Rhetoric, Narration, Narrative Techniques, Discourse Motifs (Topos/Topoi), Khandaq.

Hz. Muhammed’in Hicaz Stratejisi

Kenan KARAGÖZ*

Özet

Hicaz; Arap Yarımadasının kesişim noktasıdır. Konumu itibariyle Tihame ile Necid’i, Yemen ile Şam’ı birbirinden ayıran bu bölge, jeopolitik ve jeostratejik öneme sahip Mekke, Taif ve Medine gibi üç büyük şehri bünyesinde barındırmaktadır. Şehirler arası (Mekke-Taif) ticari ve dini rekabet coğrafyanın kaderini belirlemiş, her site iç dinamiklerine göre yönetilmiştir. Kolektif bilinçten yoksun bölge halkı, asabiyet duygusu ve paganizmin şekillendirdiği sosyal hayata tabidir. Oysaki toplum, bir mefkurenin etrafında kenetlendiğinde sinerjisini bütün Orta Doğu coğrafyasına aksettirecek yeteneğe ve potansiyele sahiptir. Hz. Muhammed’in ilk hedefi de Hicaz’ı İslam inancıyla birleştirmek ve bu gücü açığa çıkarmak olmuştur. Müslümanların savunmada kaldığı, muhaliflerinin ise saldırgan tavırlarıyla inananları baskı altında tuttuğu Mekke dönemi, Hz. Peygamber’i farklı arayışlara sevk etmiştir. Örneğin Habeşistan’a göç; hak ve özgürlükleri kısıtlanan mü’minler için bir çıkış noktası olarak görülmüştür. Ayrıca Hz. Muhammed inisiyatif alarak, ilahi tebliğin merkezi haline getirmek için, Hicaz’ın ikinci büyük şehri olan Taif’e gitmiş fakat ağır bir muameleyle karşılaşıp, Mut’im b. Adi’nin himayesine girerek tekrar Mekke’ye geri dönmüştür. I. ve II. Akabe biatlerinden sonra Hicaz bölgesinin üçüncü büyük şehri olan Medine; Mekke ve Taif’in alternatifi haline gelmiştir. Hz. Peygamber’in sevk ve idaresiyle başlayan muhaceret, Resulullah’ın şehre gelmesiyle anlamını ve kapsamını farklı bir boyuta taşımış, Müslümanlar siyasi, iktisadi, içtimai, askeri ve dini alanlarda teşkilatlanmaya başlamışlardır. Bu sürece mâni olmak isteyen Hicaz’ın diğer güç unsurlarıyla (Müşrik Araplar-Yahudiler) Müslümanlar karşı karşıya gelmiş, özellikle siyasi, askeri ve edebi sahada mücadele verilmiştir. Bunun temel sebebi Hicaz bölgesinde yer alan şehirlerin jeopolitik açıdan birbirini beslemesidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in Medine’de bir güç haline gelmesi, zamanla Hicaz’ın tamamına nüfuz edebilmesi anlamına gelmektedir. Resulullah’ın askeri ve siyasi faaliyetlerinde bu stratejiye öncelik verdiği de görülmektedir. Sonuç olarak Medine’ye hicret Habeşistan’a ve Taif’e yapılan muhaceretten farklı bir anlam taşımaktadır. Bu sıradan bir mekân değişikliği değil varlık-yokluk mücadelesinin son evresidir. İlgili çalışmamız Hz. Muhammed’in Medine’deki faaliyetlerini bu bakış açısıyla ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hicaz, Jeopolitik, Muhaceret, Karizmatik Otorite, Kolektif Şuur, Organizasyon

* Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Saanatları Bölümü, e-posta kenankaragoz25@gmail.com OCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4414-8317

Milas Seccade Halılarında Mihrap ve Desen Özelliklerinin İncelenmesi

Berna SEVİNÇ*

Özet

Ege Bölgesinde yer alan Muğla ilinin en büyük ikinci ilçesi Milas'tır. Milas tarihi, kültürü, doğal güzellikleri, gelenek ve görenekleri ve en önemlisi de dünyaca ünlü olması ve coğrafi işaretli Milas Halısı ile tanınmaktadır. Milas halıcılığının 16. yy'dan itibaren başladığı 17. yüzyıl sonlarında geliştiği18.yüzyıl boyunca gelişimini sürdürdüğü bilinmektedir. Her geçen yüzyıl Milas halılarında birbirinden farklı motif, desen ve kompozisyon özeliklerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ancak Milas halılarının en bilinen örnekleri klasik Mihrâplı Milas seccade halılarıdır. 1640 tarihli Osmanlı Es'ar defterinde "seccade" konusu altında Menteşe'nin Manend-i Acem (Arap seccadesine benzemeyen) seccade halılarının yapıldığı ve bunların yurt dışına gönderildiği de bilinmektedir. Üzerinde namaz kılınan bu halılar aynı zamanda küçük boyutlarda dokunduğu için de dikkat çekmektedir. Özellikle eski halı örneklerinde ölçülerdeki farklılıklar hemen dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Milas seccade halıları mihrap şekli, mihrabın içini ve dışını bezeyen motif ve desenler ile birbirinden ayrılır. Bu halılarda en dikkat çeken özellikler ise çeşitli mihrap biçimleri, bu biçimlerin halı üzerindeki yerleşim düzenlemesi, motif ve desenlerin çeşitli anlamlardaki yerleşim farklılıkları İslam sanatlarında halının önemi ile camilerimizdeki halı ve seccade geleneği bağlamında anlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halı, Seccade, Mihrap, Milas, Motif

* Öğr. Gör., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, e-posta sberna@mu.edu.tr

Müslümanların Salihlerin Türbeleri ile İlgili Muameleleri: Sahabe Ebu Eyyub el-Ensari'nin (ra) Türbesi Özelinde Bir Saha Araştırması

تعامل المسلمين مع مقامات الصالحين مقام الصحابي أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه نموذجًا دراسة ميدانية

Yahya ABU RACHED[*]

ملخص

ملخص البحث: تنتشر ظاهرة زيارة الأولياء والصالحين وضرائحهم في تراث المجتمعات الإسلامية، مما يظهر لها وظيفة دينية وثقافية واجتماعية لا تنفك عن كونها مؤثرة في البنية الفكرية الاجتماعية الكلية للمجتمعات في الوقت ذاته، مما يجعلها ظاهرة جديرة بالبحث على كافة الجوانب، وذلك لفهم طبيعة البنية الفكرية لهذه المجتمعات وما تنطوي عليه من ثقافة دينية واجتماعية، خاصة عندما تحاول الدراسات رصد العلاقة القائمة بين الإنسان ومحيطه المكاني وفق سياق زماني غير منفك، وكذلك فإن تناول مثل هذه الظواهر يساعد في فهم أنماط التدين المختلفة في المجتمعات والتي هي انعكاس للفهومات البشرية لجوانب التدين والالتزام. ومقام الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أحد المقامات المشهورة في العالم الإسلامي ويقصده مئات الألوف إن لم نقل الملايين في كل عام، وتختلف أهداف هذه الزيارة من فرد لآخر إلا أنَّها لا تخلو عن سلام ودعاء واستشفاع وتوسل وطلب حاجات ببركته كلٌّ حسب موروثه ومعتقده، وهذا ما حاول الباحث رصده من خلال دراسة تاريخية للمقام وكيفية التعامل معه عبر العصور الغابرة المتنوعة، وكذا من خلال مقابلته للزائرين اليوم وحواره معهم، وتحليل هذه الحوارات في محاولة منه لمقاربة صيغة توافقية مع هدف دراسته تمكنه من عرض مكانة المقام ودوره في حياة الناس ومعرفة المعتقدات السائدة حوله مما يجعله محل استقطاب للزائرين مستخدما منهجا وصفيا تحليلا يقوم على أدوات بحثية عديدة كالمقابلة الشخصية والملاحظة العلمية المشاركة وغير المشاركة ليخلص في الختام إلى عدة نتائج ومحاور أهمها أنَّ التوسل من عادات العثمانيين، وأثر مثل هذه القبور والمقامات على المجتمع المسلم في ترسيخ الانتماء الديني في المكان وكذا ترسيخ معالم الهوية الإسلامية في المدينة بالإضافة لما لها من آثار نفسية للمجتمع عمومًا والسبب وراء ذلك، وكذلك بيان اهتمام العثمانيين بالقبر ومدى احترامهم له، ومعرفة بعض الظواهر التي يتميز بها الأتراك اليوم في التعامل مع المقام.

مفاتيح البحث: مقام، صحابي جليل، معتقد، ضريح، توسل.

[*] İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, e-posta: abobakr241996@gmail.com

'Kitabu Cevahiru'l-Bevahir' Adlı Manzum Akaid Metninin İncelenmesi

Burhaneddin KIYICI*

Özet

Süleymaniye Kütüphanesinde Yazmabağışlar bölümünde 6678 Demirbaş Nolu, 297-4 Sınıflama numarası olan Şeyhu'l-İmam Müfti'l İmam Mevlana Haherzade Nurullah Sarih tarafından yazılan 'Kitabu Cevahiru'l-Bevahir' adlı manzum akaid metninin incelenmesi amaçlanmaktadır. Eserin tespiti yapıldıktan sonra içeriği belirlenerek itikadi açıdan muhteviyatı incelenecektir. Eserin yazma nüshası temiz ve okunaklıdır. Akaid ve kelamı konular tasniflenerek yazılmış olduğu görülmektedir. Eserde yüz kırk beş adet başlık vurgulanmıştır. Eser dua bölümünden sonra klasik kelam tasnifini gözeterek ilk önce Sofistlere karşı eşyanın hakikatini anlatarak başlamakta, devamında da Esbabu İlm, marifetin ve imanın vücubu, ezeli sıfatların ispatı, Kur'anın kadim olması, isim müsemma, rüyetullah ve benzeri konular başlıklandırılarak işlenmiştir. Başlıkların bazılarında söylemin kime karşı olduğu da belirtilmiştir. Medrese geleneğinde manzum eserlerin yeri olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra manzum eserler yaygın halk eğitiminde de kullanılmıştır. Eserin dilinin arapça olması ilmi bir mahfile yönelik kaleme alındığını göstermektedir. Eserin son beyitlerinde 565 yılında yazıldığına dair tarih düşüldüğü görülmektedir. İstinsah tarihininde 1223 olarak görülmesi eserin istinsaha layık olduğunu göstermektedir. Eserin ilmi aleme kazandırılmasının iyi olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Akaid, Manzum, Cevahir, Kelam, İnanç

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, e-posta: burok25@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0025-9579

Sühreverdi ve Leibniz'de Nur/Monad Anlayışlarının Mukayesesi

Semra KIZILARSLAN*

Özet

Felsefe ilk çağlardan beri bünyesinde birçok bilinmezi, tartışmayı ve anlayışı günümüze kadar getirmiş ve bu çıkmazlarla her çağı etkilediği gibi modern insanı da etkilemiştir. Geçmişe dönük felsefe araştırmaları gösteriyor ki hakikat arayışı zamanın üstünde bir uğraş olup her dönemi etkilemiş ve birçok düşünce biçiminin açığa çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu düşünce biçimlerinden bazıları döneminin dışına çıkamayıp tozlu raflarda felsefe araştırmaları için açığa çıkacakları günü beklerken bazıları ise yankılarını bu yüzyılda da sürdürmüştür. Genelde felsefe tarihi özelde İslam felsefesi tarihi bu ekollerin ve düşünce sistemlerinin yer aldığı bir mecra olmuştur. Sühreverdī, İslam felsefesinin mecrasını Meşşâî gelenekten İşrâkīliğe doğru değiştirmiştir. Hikmetin ilahi menşeli olduğunu savunan filozof hikmeti Hermes'e kadar dayandırmıştır. Hikmet temelli felsefe sistemini Nur Metafiziği olarak kuran filozof Meşşâî felsefeden farklılaşarak Sudūr Nazariyesini nur üzerinden açıklamıştır. Tanrı'yı Nūru'l-Envār olarak nitelemiş, en yoğun ışık demiştir. Hiyerarşik düzenin en üstüne Tanrı'yı yerleştirmiştir. En alt kısma maddeyi yerleştiren filozof onu zulmet olarak nitelendirmiştir. Evren bu hiyerarşik düzene göre şekillenmiştir. Leibniz ise temel eseri olan Monadoloji de benzer bir hiyerarşik düzen koymuştur. Nur yerine psişik güce, algıya sahip monadları yerleştirmiştir. Monadlar Monadı olan Tanrı yaratılmamış monad olarak bu düzenin en başında yer almaktadır. Evren çeşitli algı güçlerine sahip monadlardan oluşmaktadır. Bu monadların en aşağısı materia prima denilen karanlık monadlardır ki madenlere tekabül eder. Bu çalışma Sühreverdi ve Leibniz'in nur ve monad anlayışlarını içerirken genel olarak her iki filozofun felsefi öğretilerine değinilmiştir. Bu çalışmada amaçlanan farklı asırlarda yaşayan iki filozofun metafizik anlayışlarındaki benzerliklere dikkat çekmek ve modern düşünürler tarafından da dikkat çeken bu benzerlikleri tek bir çalışmada toplamak ve aralarındaki benzerliğin boyutlarını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdī, Nur, Leibniz, Monad, Varlık Felsefesi

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi, e-posta: semra.hafsa@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6138-6582

Din Hizmetlerinde Merkeziyetçiliğin Toplumun Dini Katılımdaki Birlikteliğine Katkısı: Camiler Örneği

Mevlüt UĞURLU*

Özet

Her dinin ortak dini ritüellerin gerçekleştirildiği kutsal mekanları bulunur. İslam dininde bu mekana karşılık gelen yapı camidir. Cami, dini yaşamı aynı zaman ve mekanda birleştirerek toplumun dini katılımdaki birlikteliğine birçok açıdan katkıda bulunur. Cami, çeşitli işlevlere sahip 5 tane bileşeni içerisinde ihtiva eder. Camiyi meydana getiren bu bileşenler, imam, hutbe, kitaplık ile caminin iç ve dış mekanıdır. İmam, toplumsal bir dindar tip olarak diğer bileşenler aracılığıyla camideki dini yaşantıyı organize eder ve camiyi kullanan tüm dindar bireylere eşit mesafede yer alır. İmam, camideki ibadetler öncesinde cemaate dini konularda bilgilendirmede, hatırlatmada, uyarılarda bulunduğu hutbe ya da vaazı gerçekleştirir. Seçilen dini konular dindar birey ve grupların tercihi dışında seçilir ve böylece olumsuz bir işlev görmez. Camideki kitaplıktaki dini yayınlar da belli bir dini düşünceyi yansıtmaması nedeniyle dindar bireyler arasında bir tartışma meydana getirmez. Caminin iç ve dış mekanındaki etkinlikler de imamın yetkisi ve kontrolünde olduğundan dolayı dindar bireyler arasında ayrışmaya değil birleşmeye hizmet eder. Bütün bu bileşenler bir araya gelerek hiyerarşik olarak önce imama, sonra müftülere ve en yukarıda da Diyanet'e bağlanır. Diyanet Türkiye'de din hizmetlerinde merkezi otorite görevi görür. Her bir bileşenin görevi, içeriği, kullanım amacı ve kuralları Diyanet tarafından belirlenir. Din hizmetlerindeki merkeziyetçilik, dini yaşayıştaki ayrılığı ve farklılığı ortadan kaldırır. Zira merkeziyetçilik, camilerde hiçbir dini grubun ya da görüşün baskın olmasını, ön plana çıkmasını ve camilerdeki dini yaşantıyı şekillendirmesini ve kontrol altına almasını engeller. Görüldüğü üzere, cami ve diğer unsurları olan imam, hutbe, kitaplık, cami iç ve dış mekanı kullanım biçimi ile sadece dindarların dini ritüel ihtiyaçlarını karşılanmamış, camiye ibadete gelen bu dindarlar arasında da dini yaşantıda bir katılım birlikteliğinin oluşması şeklinde bir işlev meydana gelmiştir. Camiler, din hizmetlerindeki merkeziyetçilik nedeniyle belki de Türkiye'de farklı dini grupların üzerinde ittifak ettiği, ayrılığa düşmediği, dışlamadığı, tartışmadığı tek konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle farklı dini grupların düzenli olarak bir araya geldiği tek dini ortam camilerdir denilebilir.

Anahtar Kelimeler: Cami, İmam, Hutbe, Kitaplık, Diyanet

* Arş. Gör. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, e-posta: mevlutugurlu28@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5860-9543

Modern Dönem Şiî Tefsir Çalışmaları

Modern Period Shiite Tafsir Studies

Sümeyra NALBANT*

Özet

Tefsir, her asırda Kur'an'ı anlama ve açıklama yolunda güncelliğini koruyan ilmî bir faaliyettir. Müfessir ise, yaşadığı çağın gereklerine uygun olarak Kur'an'ın mesajını muhataplarına ulaştırmayı gaye edinerek bu faaliyete sözlü veya yazılı katkıda bulunmaktadır. İlk asırlardan günümüze kadar meydana gelen tefsir külliyatı da bu hususu doğrulamaktadır. İslam dünyasında iki büyük akım bulunmaktadır: Sünnîlik ve Şiîlik. Gerek Sünnî dünyada gerekse Şiî âleminde tefsir külliyatında pek çok değerli eser ortaya konulmuş; müfessirler hem reddiye hem de faydalanma niyetiyle birbirleriyle etkileşimde bulunmuşlardır. Modern döneme gelindiğinde bu etkileşimin karşılıklı olarak devam ettiği görülmektedir. Özellikle Muhammed Hüseyin Tabâtâbâî'nin el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân isimli tefsirinin, kendisinden sonraki Şiî tefsirleri etkilediği gibi; Sünnî tefsir çalışmalarında da önemli bir yer arz ettiği görülmektedir. Bu çalışmada, kendisi de Âyetullah olan Tabâtâbâî sonrası İran tefsir geleneğinde "âyetullah"ların tefsir çalışmaları tespit edilerek bu çalışmalar hakkında bilgi verilecektir. Tespit edilebildiği kadarıyla İran'da bulunan âyetullâhların https://irandataportal.syr.edu/ayatollahs-official-websites linkinde yer alan sitede isimleri yer almaktadır. Bu siteden her bir âyetullahın bilgi ve çalışmalarının bulunduğu kendi sitesine yönlendirilmektedir. Buradaki bilgilerden hareketle modern dönem Şiî tefsir çalışmaları dersler ve tefsir çalışmaları olarak tasnif edilerek haklarında bilgi verilecektir. Çalışmanın çerçevesini buradaki isimler oluşturacaktır. Bu çalışma ile son dönemde yapılan bu çalışmaların Şiî tefsir çalışmak isteyen lisansüstü öğrencilere bir literatür sunması ve aynı zamanda genel anlamda ilgililere bu tefsir çalışmalarını tanıtmak amaçlanmaktadır. Çalışmada yöntem olarak nitel bir yöntem takip edilerek literatür tarama ve elde edilen verilerin tasnif edilmesi söz konusu olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Modern Dönem, Şiî tefsir, Âyetullah, İran

Abstract

Tafsir is a scientific activity that is up-to-date in the way of understanding and explaining the Qur'an in the century. If it is a commentator, there are people who write dictionaries or dictionaries for this activity in order to reach the addressees of the message of the Qur'an in accordance with the requirements of the age. The interpretations that are as complete as those from the first centuries are also about this issue. There are two major currents in Islam: Sunism and Shi'ism. In what a good world for the Sunni, many valuable works have been included in the tafsir corpus; they will not be both red and unaffected by making use of mufflers. It is seen that this interaction, which cannot be modernized, will reappear in it. Like the future Shiite commentaries of Muhammad Hussein Tabatabai's tafsir called al-Mizan fî Tefsîri'l-Qur'an; It has the appearance of presenting a place in the view of Sunni tafsir. In this study, information will be given about the information about the "verse interpretation researches" in the tafsir after Tabâtâbâî, who is also the Ayetullah about himself. As it has been determined, the names of the ayatollahs in Iran are

* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: sumeyra.nalbant@erdogan.edu.tr OCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1406-8607

available on the site at the link https://irandataportal.syr.edu/ayatollahs-official-websites. Every information from this site is for your own planning. information on the sorting aids as the trainings of the works and the exegesis studies. The names within the scope of the study will be formed. With this, it is aimed to present a postgraduate literature that is desired to be studied on the researches in these recent studies and at the same time to examine these researches in general terms. As a method, it will be used for the purpose of literature review and protection of old data, which will be obtained in a qualitative way.

Keywords: Modern Period, Shiite tafsir, Ayatollah, Iran.



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAM ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ (İSLARA)

Gazi Mahallesi Yerleşkesi
Emniyet Mahallesi Abant 1. Cad. No: 10,
E Blok 9.Kat, No: 911.
Yenimahalle / ANKARA
https://hacibayram.edu.tr/islara
e-posta: islara@hbv.edu.tr

@hbvislara
@hbv.islara
@hbvislara
https://www.youtube.com/c/islara

9 786057 893215